WARTOŚCI MORALNE MATURZYSTÓW SŁOWACKICH
NA PRZYKŁADZIE DIECEZJI SPISKIEJ

Ondrej Štefaňak

WARTOŚCI MORALNE MATURZYSTÓW SŁOWACKICH

NA PRZYKŁADZIE DIECEZJI SPISKIEJ

Norbertinum
Lublin 2013

Moral Values of Slovakian School-leeving Youth.
On the Example of the Diocese of Spiš
by Ondrej ŠTEFAŇAK

© Copyright by Norbertinum, 2013

Autor
Dr Ondrej ŠTEFAŇAK

Recenzenci
Prof. dr hab. Halina MIELICKA-PAWŁOWSKA
Prof. dr hab. Wojciech ŚWIĄTKIEWICZ

Korekta językowa
Dr hab. Norbert PIKUŁA

Okładka
Mgr Milan PUDIŠ

Sześćset sześćdziesiąty drugi tytuł Norbertinum

ISBN 978-83-7222-462-0

Wydawnictwo Norbertinum,
Ul. Długa 5, 20-346 Lublin
tel. 0048-744-11-58; fax. 0048-744-11-48;
http://www.norbertinum.pl/

Spis treści

Wstęp 9

Rozdział I

Teoretyczne podstawy badań nad wartościami moralnymi 23

§ 1. Socjologia moralności jako nauka o faktach moralnych 24
§ 2. Moralność jako przedmiot badań socjologicznych 37
§ 3. Wartości moralne w ujęciu socjologicznym 48
§ 4. Główne scenariusze przemian wartości moralnych 57

Rozdział II

Założenia metodologiczne oraz charakterystyka badanych osób. 71

§ 1. Problematyka badań i hipotezy badawcze 71
§ 2. Dobór próby oraz sposób przeprowadzenia badań 76
§ 3. Społeczna i religijna charakterystyka badanych osób 86

Rozdział III

Podstawowe orientacje moralne 101

§ 1. Dobro i zło moralne 102
§ 2. Stosunek do ogólnych norm moralnych 114
§ 3. Postawy wobec Dekalogu 121
§ 4. Uznawane autorytety moralne 133

Rozdział IV

Wartości życiowe 151

§ 1. Znaczenie wybranych wartości codziennych i podstawowych 152
§ 2. Wartości ostateczne nadające sens ludzkiemu życiu 165
§ 3. Obawy życiowe jako przejaw zagrożenia sensu życia 179
§ 4. Wizja osobistej i wspólnej przyszłości 189

Rozdział V

Wartości prospołeczne 201

§ 1. Ocena tzw. natury ludzkiej i stosunków międzyludzkich 203

§ 2. Miłość bliźniego jako naczelna zasada etyczna 213

§ 3. Ogólny stosunek do wartości prospołecznych i egoistycznych 221

§ 4. Postawy wobec wybranych wartości prospołecznych 233

Rozdział VI

Wartości godnościowe 249

§ 1. Godność ludzka jako wartość osobowa i społeczna 251

§ 2. Wolność jako podstawowy składnik godności ludzkiej 260

§ 3. Naruszanie godności ludzkiej w sytuacjach prywatnych 269

§ 4. Naruszanie godności ludzkiej w stosunkach międzyludzkich 281

Rozdział VII

Wartości życia małżeńskiego i rodzinnego 295

§ 1. Rodzina w ogólnym systemie wartości 298

§ 2. Stosunki wewnątrzrodzinne 304

§ 3. Postawy wobec moralności małżeńsko-rodzinnej 316

§ 4. Szacunek dla życia jako wartość prorodzinna 330

Rozdział VIII

Wychowanie moralne w rodzinie: założenia i rzeczywistość 347

§ 1. Rodzina jako ośrodek wychowania moralnego 348

§ 2. Style wychowania moralnego w rodzinie 357

§ 3. Ciągłość i zmiana w przekazie wartości moralnych 366

§ 4. Najważniejsze czynniki skutecznego wychowania 380

Zakończenie 393

Bibliogafia 409

Streszczenie 429

Summary 433

Zhrnutie..... 437

Aneks 1 441

Aneks 2 459

Wstęp

Świat, w którym żyjemy, jest światem ciągłych zmian. Obserwujemy, opisujemy, a przede wszystkim doświadczamy je nie tylko w życiu politycznym, ekonomicznym lub społecznym, lecz również w życiu religijnym i moralnym[1]. Charakter przemian zachodzących we współczesnym świecie konstytuuje „zupełnie nową jakość życia, rodzącą trudne wyzwania o charakterze społecznym i jednostkowym. Niestabilność, niespójność, zachwianie systemu aksjonormatywnego, brak całościowej koncepcji nowego porządku to czynniki, które muszą powodować dysharmonizowanie świadomości młodzieży, niekonsekwencje i niejednorodności w systemie wartości i celów życiowych [...] Na poczucie konieczności konstruowania własnej biografii (bez jednoznacznych drogowskazów i w poczuciu odpowiedzialności za własny los) wskazują wyniki badań prowadzonych wśród młodzieży. Reprezentanci pokolenia przełomu tysiącleci to 'nieakceptujący rzeczywistość konformiści'"[2].

Od przywołanego stwierdzenia można rozpocząć teoretyczno-empiryczne refleksje nad wartościami moralnymi współczesnej młodzieży – na przykładzie maturzystów diecezji spiskiej na Słowacji. Świat, w którym ta młodzież znalazła się, nie jest światem stabilnym, uporządkowanym, łatwym. W tradycyjnych społeczeństwach, które z obecnego punktu widzenia można nazwać stabilnymi, funkcjonowały jednolite kryteria wartościowania natury religijnej i moralnej. Cechowały się one zgodą co do podstawowych wartości i ich porządku. System wartości religijnych i moralnych był uporządkowany i w znacznym zakresie oczywisty. We współczesnych pluralistycznych społeczeństwach sytuacja staje się całkowicie odmienna[3]. Większość wysoko rozwiniętych demokracji zbliża się do stanu społeczeństwa indywidualistycznego, które cechuje indywidualny charakter rozumienia wartości, indywidualizacja czy też subiektywizacja stylu życia, światopoglądu i moralności. Mocno rozpowszechniony jest w nim sceptycyzm wobec zobowiązujących ideałów i relatywizm w kwestiach religijnych, światopoglądowych i moralnych[4].

W społeczeństwach tradycyjnych moralność i prawo miały wspólną podstawę w strukturze społecznej. Koncepcja przyzwoitego życia, która stanowi sedno porządku moralnego w społeczeństwie, była jasno wyartykułowana. Spe-

---

[1] V. Gluchman, *Reflexie morálky na Slovensku – minulosť a prítomnosť,* w: *Morálka a súčasnosť,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2008, s. 9.

[2] M. Sroczyńska, *Wiara religijna jako przejaw sacrum w postawach młodzieży (aspekty generacyjne),* w: *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej,* red. I. Borowik, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2012, s. 189.

[3] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994 – 2009. Studium socjologiczne,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 10.

[4] Por. W. Brezinka, *Wychowywać dzisiaj. Zarys problematyki,* Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 26-27.

cyfikowała ją szeroka ranga behawioralnych nakazów i zakazów. Życie codzienne toczyło się w małych społecznościach, dlatego naruszenia porządku moralnego były wyraźnie widoczne, podobnie jak kary, które za sobą pociągały. Autorytet przyznawany porządkowi moralnemu legitymizowały systematyczne odniesienia do transcendentnego, uświęconego uniwersum[5]. Dynamizm współczesnego świata wymusza jednak ciągłą readaptację. W związku z tym nasza wiedza (także w dziedzinie moralności) nie ma charakteru bezwzględnie obowiązującego, lecz ma charakter dynamiczny – zachodzi bowiem konieczność jej ciągłego potwierdzania[6]. Dynamiczny charakter ludzkiej wiedzy jednak nie jest w przeciwieństwie z istnieniem obiektywnej prawdy moralnej.

A. Jasińska-Kania zauważa, że „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 potępianie 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 łączony 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”[7].

W ponowoczesnym świecie znaczenia nabierają wartości przyziemne, przyjemnościowe i postmaterialistyczne. Indywidualizm rozwija się nie w tych społeczeństwach, w których panują ściśle określone normy, lecz w społeczeństwach o kulturze „wielokrotnych wyborów”, o zróżnicowanych modelach życia, spośród jakich można wybierać, maksymalnie wykorzystując każdą chwilę („chcemy wszystko i to natychmiast”). Kształtują się wówczas postawy i zachowania zróżnicowane, zindywidualizowane. Badacze społeczni prowadzą spory na temat tego, czy procesy indywidualizacji nie prowadzą do rozbicia więzi wspólnotowych i zatomizowania społeczeństwa. Według niektórych procesy indywidualizacji niszczą tradycyjne autorytety, uznawane dotychczas wartości i normy, prowadzą do utrwalenia się kultury permisywizmu („wszystko wolno”). Ważną, a być może nawet podstawową kategorią, staje się przyjemność. Dążenie do osobistego szczęścia i preferowanie maksymalnej i natychmiastowej satysfakcji staje się „nową” moralnością[8].

---

[5] Th. Luckmann, *Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach,* w: *Współczesne teorie socjologiczne, tom II,* red. A. Jasińska-Kania, L. M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2006, s. 941.

[6] Por. M. Zemło, *Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno fenomenologicznej,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 127.

[7] A. Jasińska-Kania, *Między rygoryzmem a permisywnością: przemiany moralności w Polsce i w Europie,* w: *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie,* red. A. Jasińska-Kania, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2012, s. 105.

[8] Por. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 10-11.

Wolność staje się powoli wolnością konsumpcji, która sprzyja preferowaniu wartości partykularnych i hedonistycznemu etosowi życia (konsument jest kształtowany przez siły rynkowe i inne czynniki zewnętrzne, a nie przez wartości). Ideologia przyjemności zawiera w sobie obowiązek bycia szczęśliwym, szczęśliwym za wszelką cenę. Wiadomo, że nie ma „szczęścia w ogóle", szczęścia „jako takiego". Wydaje się, że panująca w poprzednich wiekach „idea szczęścia", oparta na udanym życiu rodzinnym, duchowości religijnej czy sukcesie zawodowym, zastąpiona została w społeczeństwie współczesnym „euforią supermarketu". Szczęście, w umysłach milionów ludzi, utożsamiane jest z natychmiastową gratyfikacją, związaną z udanymi zakupami oraz interesującym i ekscytującym stylem życia. Zjawisko nieograniczonej konsumpcji staje się super „układem odniesienia", kryterium postępu i sukcesu jednostek oraz całych społeczeństw. Świat konsumpcji staje się czymś obowiązującym, normalnym i naturalnym. Współczesny konsument, zwłaszcza współczesna młodzież, oczekuje natychmiastowości, nie chce i nie umie czekać[9].

Wielu młodych ludzi czuje się dzisiaj bardziej „producentami" niż „adresatami" norm moralnych. Prawdziwa wolność nie sprzeciwia się jednak zależności człowieka od Boga. Kościół naucza, że władza określania dobra i zła nie należy do człowieka, ale tylko do Boga. Człowiek rzeczywiście jest wolny tylko od chwili, kiedy może pojąć i przyjąć Boże przykazania. Nie jest to jednak wolność nieograniczona. Musi się zatrzymać przed „drzewem poznania dobra i zła", została ona bowiem powołana, aby przyjąć prawo moralne, które Bóg daje człowiekowi[10]. Poszukiwanie i odkrywanie prawdy moralnej jest zadaniem bardzo trudnym. „Człowiek stawia pytania i mozolnie, poprzez tysiąclecia swej historii, poszukuje na nie odpowiedzi", pisze S. Kowalczyk. Być wolnym znaczy umieć siebie poddać, podporządkować prawdzie – a nie podporządkować prawdę sobie, swoim zachciankom, interesom, koniunkturom. Prawda nie jest dyktaturą dla człowieka, lecz światłem ukazującym właściwy kierunek drogi życiowej i sens tej drogi[11].

„Sytuacja życiowa jednostki w społeczeństwie będącym w fazie przejścia od tradycji do ponowoczesności, od społeczeństwa losu do społeczeństwa wyboru, jest o wiele trudniejsza niż w społeczeństwie tradycyjnym. Coraz więcej spraw nie nadaje się do jednoznacznej oceny moralnej, pojawia się coraz więcej dylematów o charakterze niemal nierozstrzygalnym, konfliktów o charakterze destrukcyjnym. W warunkach załamywania się istniejącego dotychczas układu kulturowego 'rozmywanie się' ocen moralnych rodzi u wielu ludzi poczucie zagubienia i kryzys tożsamości osobowej. Wielu nie wie, co należy uznać za

[9] Z. Melosik, *Młodzież a przemiany kultury współczesnej,* w: *Młodzież wobec (nie) gościnnej przyszłości,* red. R. Leppert, Z. Melosik, B. Wojtasik, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005, s. 14-16.

[10] Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła,* Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 2005, s. 88.

[11] S. Kowalczyk, *Filozofia kultury,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 122-131.

właściwe, a co za niewłaściwe, i stara się być otwartym na wszystko, co jest możliwe. Inni nauczyli się już żyć w zróżnicowanych, niekiedy sprzecznych systemach aksjologicznych, w warunkach erupcji zróżnicowanych poglądów, opinii i zachowań. Przejście od 'losu' do 'wyboru' stwarza nowe szanse i nowe pułapki modernizacyjne [...] Kondycja moralna społeczeństwa staje się coraz bardziej ambiwalentna i wieloznaczna. Współczesność jest często przeżywana jako stan kryzysu, anomii, rozpadu wartości i wielkich ideałów, a wolność uznawana za główny mianownik nowoczesnej mentalności"[12].

Świat współczesny generalnie aprobuje swoją postępującą różnorodność kulturową, w tym oczywiście również istniejący pluralizm moralny (wielość rozmaitych kodeksów etycznych). Uważa się dość powszechnie, że taka różnorodność poszerza wolność człowieka i wzbogaca społeczeństwa, czyniąc je bardziej otwartymi i tolerancyjnymi wobec innych (na przykład wobec mniejszości lub obcych). Jednakże przynosi ona ze sobą poczucie normatywnej niepewności, permisywizm moralny, zanik tradycyjnego porządku aksjonormatywnego i powstanie w jego miejsce próżni kulturowej, w której prawie nic nie jest zabronione, a prawie wszystko dozwolone. „Człowiek ponowoczesny" – bez poczucia wstydu i winy – jest jednak na razie bardziej konstruktem teoretycznym niż realnym bytem socjologicznym[13].

Niniejsza praca zajmuje się wartościami moralnymi młodzieży słowackiej na początku drugiej dekady trzeciego tysiąclecia. Młodzież jako kategoria społeczno-kulturowa jest w pewnym sensie zjawiskiem ostatnich wieków, co zapewne nie oznacza, że wcześniej nie było ludzi młodych i ich problemów. Kompleksowość procesu produkcyjnego w ramach industrializacji wymagała wyspecjalizowanego przygotowania i ogólnego wykształcenia. Powstała konieczność wytworzenia czasowej i społecznej przestrzeni w celu przygotowania się do pracy. Na marginesie należy odnotować, że w nowoczesnych społeczeństwach obserwujemy wydłużanie się okresu młodości[14]. Poświęcając prezentowane studium socjologiczne analizie wartości moralnych młodzieży słowackiej, należy przywołać główne historyczne i współczesne społeczno-kulturowe czynniki, mające na tę młodzież naturalny wpływ.

Zmiany społeczne, które rozpoczęły się w krajach postkomunistycznych po 1989 roku, miały, jak się zdawało, dość wyraźnie i klarownie zarysowany

[12] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 15.

[13] W. Pawlik, *Grzech. Studium z socjologii moralności,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2007, s. 269.

[14] P. Ondrejkovič, *Negatívne stránky individualizácie mládeže,* Pedagogická Fakulta UK, Bratislava 2000, s. 13; Por. P. Długosz, *Młodzież Podkarpacia w III Rzeczypospolitej,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2005, s. 29-38; S. H. Zaręba, *Koncepcja religijności instytucjonalnej wśród teorii socjologicznych młodzieży,* w: *Socjologia życia religijnego: tradycje badawcze wobec zmiany kulturowej,* red. S. H. Zaręba, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2010, s. 303-308.

charakter i kierunek. Według J. Szackiego dominujące było przekonanie „iż to, o co chodzi, to w istocie nic innego jak tylko implementacja w krajach post-komunistycznych – zgodnych jak gdyby z naturą – instytucji liberalnej demokracji i wolnego rynku, państwa prawa i społeczeństwa obywatelskiego [...] Miał się po prostu dokonać 'powrót do Europy' traktowanej jako uniwersalna norma, której przejściowym tylko pogwałceniem był komunizm"[15]. Przywołany uczony w związku z tym zwracał uwagę, że „chodzi o transformację ustrojową o niepewnym wyniku i wciąż mało znanych mechanizmach"[16]. Wyżej wspomniany 'powrót do Europy' dotyczy zarazem, a może przede wszystkim wartości religijnych i moralnych. Najpierw należy jednak wspomnieć kilka faktów, mających miejsce przed zmianą ustrojową w 1989 roku.

Walka z Kościołem katolickim na Słowacji rozpoczęła się wraz z końcem II wojny światowej (upaństwowienie szkolnictwa, ograniczenie nauczania religijnego do godzin popołudniowych itp.). Jednym z głównych wymogów nowych elit politycznych było ograniczenie wpływu Kościoła na społeczeństwo. Zaczęła się bitwa o młode pokolenie. Pomimo niesłychanych wysiłków państwa – znajdującego się w strefie wpływów byłego Związku Radzieckiego – w kierunku sterowanej laicyzacji społeczeństwa, wiara ludu słowackiego w okresie powojennym znacznie wzrosła. Być może, zostało to spowodowane również poczuciem niepewności. Przede wszystkim jednak był to rezultat dobrze ukierunkowanej działalności biskupów, gorliwości księży, rodzin katolickich i wiary głęboko zakorzenionej pośród ludu[17].

Ważną datą w historii Słowacji była wiosna 1968 roku i jej sierpniowe następstwa. Wybranie na stanowisko I sekretarza Komunistycznej Partii byłej Czechosłowacji Słowaka A. Dubczeka zapoczątkowało wydarzenia, które przeszły do historii jako „Praska Wiosna". Była to pierwsza próba zasadniczego przekształcenia systemu socjalistycznego w sposób odgórnie kontrolowany przez ludzi stojących na szczytach komunistycznej władzy. Jej efektem miał być tzw. socjalizm o ludzkiej twarzy (tzw. „oryginalny i wysoce demokratyczny model społeczeństwa socjalistycznego"). Zachodzące przemiany wzbudzały olbrzymie zaniepokojenie w Moskwie. Podjęto więc działania mające wywrzeć nacisk na ekipę A. Dubczeka i zmusić ją do zaniechania realizacji zapowiadanych reform. Wobec nieskuteczności tych zabiegów na Kremlu zapadła decy-

[15] J. Szacki, *Nauki społeczne wobec wielkiej zmiany,* w: *Zmiana społeczna. Teorie i doświadczenia poskie,* red. J. Kurczewska, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1999, s. 128-129.

[16] Tamże, s. 132.

[17] I. Chalupecký, *Kultura katolicka w Słowacji w epoce „socjalizmu". Jej stan aktualny i jej możliwy wkład w odnowę chrześcijaństwa w krajach Europy,* w: *Chrześcijaństwo i kultura w Europie. Pamięć – świadomość – program,* Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 1992, s. 107-112; Por. J. Pešek, R. Letz, *Štruktúry moci na Slovensku 1948 – 1989,* Vydavateľstvo Michala Vaška, Prešov 2004, s. 28-40; M. Tížik, *Vplyv právnej regulácie na rozvoj náboženského života v SR,* „Sociológia" 2005, nr 1, s. 67.

zja o konieczności dokonania bezpośredniej interwencji zbrojnej. A. Dubczek i inni przywódcy polityczni zostali wywiezieni do Moskwy, gdzie po tygodniu zmuszono ich do podpisania tzw. protokołu moskiewskiego, w którym zapowiadano powrót na drogę budowy socjalizmu[18].

Pomimo wszystkich rozporządzeń przeciw religii, wydanych przez państwo, pielgrzymki do Matki Bożej w Lewoczy i do innych miejsc stały się masowymi akcjami, w których brała udział coraz większa liczba młodych ludzi. W proces ten włącza się doskonale manifestacja wiernych w Bratysławie 25 marca 1988 roku, znana jako „Wielki Piątek Bratysławy". Jesień narodów w 1989 roku przyniosła duże zmiany także dla mieszkańców byłej Czechosłowacji, gdzie już od 1987 roku trwała ożywiona działalność ugrupowań opozycyjnych[19]. Transformacją ustrojową zostały dotknięte wszystkie sfery życia społecznego – polityka, gospodarka, edukacyja, kultura, moralność i religia. Stopniowo rozpoczęło się często bezkrytyczne przyjmowanie „nowych" wartości, norm, poglądów, stylów życia itp. z Europy Zachodniej[20].

Można nawet powiedzieć, że ta sztuczna przeszkoda (system socjalistyczny) w pewnej mierze pomogła chrześcijaństwu na Słowacji. Spowodowała powstanie pewnego konserwatyzmu, a to ustrzegło społeczeństwo słowackie przed wieloma ekscesami krajów zachodnich[21]. Reflektując sytuację współczesną, należy przywołać słowa M. A. Krąpca, który pisze: „W samej Europie [...] są jeszcze struktury bardzo silnie związane z chrześcijaństwem, jednak duch chrześcijaństwa zdaje się ustępować jakiemuś postchrześcijaństwu"[22]. J. Mariański do tego dodaje: „We współczesnym świecie występuje ogromna różnorodność orientacji wartościujących, norm moralnych, wzorów osobowych i światopoglądów [...] Różnorodność opcji może prowadzić do zobojętnienia wobec trwałych wartości, zwątpienia w ich obowiązywalność, a nawet do swoistej pragmatyzacji świadomości religijnej. Człowiek współczesny jest konfrontowany z różnymi systemami wartości i norm. Akceptuje on na ogół te elementy, które są zgodne z jego osobistą hierarchią aksjologiczną"[23].

---

[18] A. Bereza, R. Mojak, W. P. Tekely, A. Wrzyszcz, *Polska i świat po drugiej wojnie światowej,* Oficyna Wydawnicza VERBA, Lublin 2004, s. 78-79.

[19] I. Chalupecký, *Kultura katolicka w Słowacji w epoce „socjalizmu" ...,* op. cit., s. 112-113.

[20] A. Bereza, R. Mojak, W. P. Tekely, A. Wrzyszcz, *Polska i świat po drugiej wojnie światowej ...,* op. cit., s. 117; Por. E. Laiferová, *Kształtowanie się wewnętrznych barier w świadomości społeczeństwa słowackiego,* w: *Ludzie i instytucje. Stawanie się ładu społecznego,* red. A. Sułek, J. Styk, I. Machaj, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1995, s. 77.

[21] I. Chalupecký, *Kultura katolicka w Słowacji w epoce „socjalizmu" ...,* op. cit., s. 117.

[22] M. A. Krąpiec, *O chrześcijańskich źródłach europejskiej kultury,* w: *Przyszłość cywilizacji Zachodu,* red. P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, P. Skrzydlewski, P. Gondek, Wydawnictwo Oficyna Hieronima, Lublin 2003, s. 17.

[23] J. Mariański, *Emigracja młodzieży z Kościoła?* w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2005, s. 167.

Kryzys moralny, o którym współcześnie wiele się mówi, jest widoczny szczególnie w środowiskach młodzieżowych. W związku z tym można przywołać słowa kardynała Józefa Ratzingera, który w swej książce *Raport o stanie wiary* pisze: „W świecie, gdzie – jak na Zachodzie – pieniądz i bogactwo są miarą wszystkiego, gdzie wolnorynkowość narzuca swoje nieubłagane prawa każdej dziedzinie życia, autentyczna etyka katolicka wielu ludziom wydaje się obcym ciałem, przeżytkiem, rodzajem meteorytu kontrastującym nie tylko z konkretnymi zwyczajami życia, ale także z podstawą sposobu myślenia. *Liberalizm* w dziedzinie ekonomicznej odpowiada na płaszczyźnie moralnej *permisywizmowi*. Zatem staje się trudne, jeżeli nie niemożliwe, ukazywanie moralności wykładanej przez Kościół jako rozsądnej, bowiem jest ona zbyt odległa od tego, co zostało przez większość ludzi uznane za oczywiste i normalne”[24].

Rozpoznanie kategorii moralnych dokonuje się faktycznie w refleksji przedfilozoficznej, której jednak nie należy identyfikować z emocjonalno-subiektywnym odczuciem czy aracjonalną intuicją. Prawo naturalne, „czytelne” w ludzkiej naturze, nie jest immanentnym dziełem człowieka. Rozum ludzki rozpoznaje prawo naturalne, lecz nie jest jego kreatorem. Potwierdzają to atrybuty tego prawa: uniwersalność, trwałość, normatywność. Prawo naturalne jest podstawą etyki normatywnej. Moralne działanie to czyn człowieka jako podmiotu i osoby wobec innego człowieka – osoby. Wszelkie instrumentalizowanie siebie czy drugiego człowieka jest niezgodne z bytową strukturą człowieka. Powyższe rozważania wskazują na ścisły związek osoby ludzkiej ze sferą wartości i norm moralnych. Stanowią one zarazem fundament integralnie pojmowanej kultury człowieka. Kultura lekceważąca czy relatywizująca wartości i normy etyczne jest ostatecznie kulturą śmierci: najpierw duchowej, a następnie także biologicznej[25].

Wyjaśnienie zarówno źródeł, jak i konsekwencji przemian wartości i norm społeczeństwa słowackiego wymagają rozpatrywania ich w kontekście nakładających się i współdziałających na siebie procesów o różnym zasięgu terytorialnym i czasowym. Pierwszy rodzaj zmian wiąże się z globalnymi procesami modernizacji i przemian cywilizacyjnych, które mają najszerszy zasięg. Drugi rodzaj wynika z procesów, które w ciągu wieków wpływały na kulturowe zróżnicowanie wartości europejskich i wiązały się przede wszystkim z podziałami religijnymi. Trzeci rodzaj przemian to przekształcenia rewolucyjne, polityczne i ustrojowe, które w XX wieku powodowały odmienność doświadczeń historycznych społeczeństw w różnych częściach Europy, a w szczególności w krajach dawnego obozu komunistycznego[26].

[24] J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary,* Michalineum, Warszawa 2005, s. 73.
[25] S. Kowalczyk, *Filozofia kultury ...*, op. cit., s. 140-142.
[26] A. Jasińska-Kania*, Wartości i normy moralne a procesy przemian w Polsce i w Europie,* w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 16.

Postkomunistyczne kraje Europy Środkowej (Polska, Czechy, Słowacja, Węgry, Słowenia i Chorwacja), nie tylko geograficznie, ale i pod względem akceptowanych wartości lokują się na pograniczu Europy Wschodniej i Zachodniej, wartości tradycjonalnych i świecko-racjonalnych, wartości materialistycznych i postmaterialistycznych. Przekształcenia wartości są powiązane z procesami modernizacji i przemianami systemowymi, lecz przebiegają odmiennymi ścieżkami, według różnych trajektorii, wyznaczonych nie tylko swoistością kultury i historycznych doświadczeń, ale także wpływem szczególnych czynników sytuacyjnych, takich jak zmiany koniunktury gospodarczej lub kierunku polityki państwa w wyniku wyborów parlamentarnych.

W państwach Europy Środkowo-Wschodniej niechęć do usprawiedliwiania naruszania norm w życiu osobistym łączy się z surowością ocen naruszania norm moralności obywatelskiej oraz odstępstw od norm społecznego współżycia i zachowań w miejscach publicznych. Występuje tu także duża rozbieżność między stosunkowo silnym popieraniem norm we wszystkich sferach moralności a postrzeganiem powszechnego ich naruszania. A. Jasińska-Kania na podstawie europejskich badań wartości stwierdza, że odstępstwa od norm w kwestiach moralności obywatelskiej stosunkowo najczęściej w tym rejonie usprawiedliwiają Słowacy. W ocenach moralności osobistej i społecznej najbardziej rygorystyczni są Węgrzy i Polacy. Czesi są stosunkowo najbardziej permisywni w kwestiach prywatnych, podczas gdy Słowacy są najmniej rygorystyczni w ocenach społecznych zachowań w miejscach publicznych[27].

Wielu sądzi, że czas wielkich idei, które przez wieki dawały jasne i ostateczne odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne, już bezpowrotnie minął. Traci na znaczeniu styl życia oparty na refleksji nad sensem i celem ludzkiego działania. Ideologia konsumpcji, obowiązek poszukiwania przyjemności, przymus życia w natychmiastowości, społecznie ukształtowany nawyk „klikania" w rzeczywistości wirtualnej, to wszystko powoduje, że pytania egzystencjalne powoli tracą swój głęboki wymiar. Sama istota takich pytań pozostaje zresztą w sprzeczności z podstawowym przekazem społeczeństwa konsumpcji: ciesz się chwilą, kolekcjonuj przyjemności, szukaj małych prawd, idź do przodu (swoisty triumf codzienności). Wielkie ideały ustępują miejsca poszukiwaniu fascynujących drobiazgów i momentów[28].

„Wolność w projektowaniu i kreowaniu stylu własnego życia jest w istocie wybieraniem ze zmieniającej się ustawicznie oferty 'towarów', 'dóbr' czy 'idei' (moralność 'supermartketu', 'puzzli'). Konstruowanie tożsamości moralnej w warunkach radykalnych zmian społecznych nie jest wolne od różnorodnych dylematów i kryzysów, jest do pewnego stopnia ustawicznym poszukiwaniem siebie (tożsamość moralna nigdy nie jest stanem osiągniętym ani monolitem) [...] Nie istnieje więc jedna moralność, lecz różne jej postaci (polimorficzna

[27] Tamże, s. 19-24.
[28] Z. Melosik, *Młodzież a przemiany kultury współczesnej* ..., op. cit., s. 17-18.

moralność). Nie może być zresztą inaczej, bo w ponowoczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej jest wiele niejednoznaczności, ambiwalencji, efemeryczności, fragmentaryzacji, fluktuacji itp., związanych z radykalnymi zmianami i przekształceniami (płaszczyzna społeczna), a po drugie, 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 (płaszczyzna indywidualna)"[29].

Instytucjonalizacja socjologii młodzieży na Słowacji jest związana tylko z dekadą lat sześćdziesiątych XX wieku, kiedy powstało *Słowackie Towarzystwo Socjologiczne, Katedra Socjologii Wydziału Filozoficznego na Uniwersytecie Komeńskiego w Bratysławie* oraz czasopismo naukowe *Sociológia*. Po przekroczeniu granicy byłej Czechosłowacji przez wojska Układu Warszawskiego w sierpniu 1968 roku, a też w czasie następującego okresu *normalizacji*, liczni socjologowie byli marginalizowani i prześladowani lub zmuszeni prowadzić badania empiryczne na inne, państwu socjalistycznemu wygodne tematy. Dopiero po 1989 roku pojawiły się warunki sprzyjające swobodzie przeprowadzania badań naukowych, a w związku z tym właściwemu rozwoju socjologii. Mówiąc o socjologii młodzieży należy – oprócz wyżej przytoczonego czasopisma naukowego *Sociológia* – wspomnieć także czasopismo naukowe *Mládež a spoločnosť*, które powstało w 1995 roku i zajmuje się problematyką młodzieży na Słowacji[30].

P. Ondrejkovič, L. Macháček, a też inni wybitni socjologowie młodzieży na Słowacji, wskazują przede wszystkim na zjawisko indywidualizacji, jako wiodący trend przemian wartości młodzieży słowackiej po zmianie ustrojowej w 1989 roku. Charakterystyczną cechą tej kategorii społecznej staje się usamodzielnianie kulturowe i wytwarzanie własnych form życia. Rozwija się subkultura młodzieży, specjalny styl życia, moda młodych, szczegółowe orientacje wartościujące, nowe formy pracy i związków partnerskich. Jednostka staje się twórcą czy projektantem własnego życia, a w związku z tym i konsumentem tego, co sobie zaprojektowała. Korzystny dla procesu indywidualizacji młodzieży jest także masowy dostęp do wyższego wykształcenia, a więc dłuższego trwania w okresie *młodości*. Młodzież nie tylko może, lecz musi samodzielnie decydować o kształcie swojego życia, co powoduje, że jednostka staje się producentem własnej tożsamości[31].

Socjologowie słowaccy podkreślają, że dla młodzieży współczesnej nie są ważne grupy, lecz sceny. Chodzi o prostą fizyczną obecność kilku jednostek, które nawet nie muszą znać jeden drugiego, np. w celu spędzania czasu wolnego (granie piłki nożnej, słuchanie muzyki, jeżdżenie na rowerze itp.)[32]. Proces

[29] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 15-16.
[30] L. Macháček, *Kapitoly zo sociológie mládeže,* UCM, Trnava 2002, s. 13-21.
[31] P. Ondrejkovič, *Negatívne stránky individualizácie mládeže ...,* op. cit., s. 54-60.
[32] L. Macháček, *Kapitoly zo sociológie mládeže ...,* op. cit., s. 24-25; Por. P. Długosz, *Młodzież Podkarpacia w III Rzeczypospolitej ...,* op. cit., s. 147-154.

indywidualizacji jest niekiedy związany z wyobrażeniem o stopniowym zanikaniu i wyrównywaniu nierówności społecznych. Jest to wyobrażenie błędne, ponieważ nierówności społeczne nie zanikają, lecz różnicują się ich formy i przyczyny. Oprócz klasycznych przyczyn – takich jak władza, pieniądze, popularność – duże znaczenie współcześnie posiadają: wykształcenie, warunki pracy, czas wolny, jakość mieszkania, zabezpieczenie społeczne itp.[33]

Jaka jest więc kondycja moralna dzisiejszej młodzieży słowackiej? Ponieważ chodzi o pytanie bardzo trudne i kompleksowe, nie można na niego udzielić jednej i pełnej odpowiedzi. Na podstawie literatury przedmiotu można wskazać na kilka pozytywnych i negatywnych cech obecnej młodzieży słowackiej. Poszukiwanie wolności i dążenie do pełnego i prawdziwego wyzwolenia jest jednym z najbardziej istotnych, pozytywnych „znaków czasu" we współczesnym świecie. W związku z tym należy podkreślić tzw. protesty młodzieży przeciw wszystkim rodzajom przemocy, przeciw wojnie i zimnej racjonalności oraz domaganie się szczęścia i radości z życia. Postawa życiowa młodzieży wyraża się także w uczestnictwie w akcjach humanitarnych oraz kampaniach ekologicznych[34]. Inną pozytywną cechą współczesnego pokolenia młodzieży na Słowacji jest dostęp i rzeczywiste osiąganie wyższego wykształcenia[35].

Należy jednak podkreślić, że częstym zjawiskiem jest bardzo duża presja społeczna na osiąganie sukcesu, a mniej intensywna presja na stosowanie legalnych, etycznych sposobów jego osiągania. Konsekwencją jest częsty wybór sankcjonowanych, nielegalnych środków osiągania sukcesu. Niektórzy ostrzegają w tej sytuacji przed degeneracją ludzkości, przed niszczącą konkurencją, której presji nie są w stanie wytrzymać jakiekolwiek wartości, przed ucieczką do nihilizmu. Prawdopodobnie tylko młodzież stanowi potencjalne wyjście z tej sytuacji, jak wstąpi na drogę szukania „nowego człowieka", jako szukania samego siebie[36]. Inną negatywną cechą współczesnej młodzieży słowackiej, na którą wskazuje L. Macháček, jest tworzenie się tzw. subkultury bezrobocia (ludzi, którzy nie chcą podjąć jakiejkolwiek pracy), przedstawiającą zjawisko bardzo niepożądane dla społeczeństwa[37].

Mówi się dziś o tzw. sekularyzacji wartości moralnych. Oznacza to, że ludzie ciągle dokonują wyborów moralnych, ale przy podejmowaniu decyzji najważniejsze są dla nich względy osobiste, rodzinne, związane z przyjemnością. Kryteria religijne są tylko na dalszym miejscu[38]. Etyka obowiązku traci

[33] P. Ondrejkovič, *Negatívne stránky individualizácie mládeže ...,* op. cit., s. 62-63.
[34] L. Macháček, *Kapitoly zo sociológie mládeže ...,* op. cit., s. 27.
[35] Por. P. Ondrejkovič, *Mládež ako ohrozená sociálna skupina a kríza identity,* w: *Sociálna patológia,* red. P. Ondrejkovič, VEDA, Bratislava 2001, s. 231.
[36] P. Ondrejkovič, *Negatívne stránky individualizácie mládeže ...,* op. cit., s. 44-53.
[37] L. Macháček, *Kapitoly zo sociológie mládeže ...,* op. cit., s. 85.
[38] T. Wołoszyn, *Pożytki z socjologii religii i socjologii moralności,* w: *Człowiek i społeczeństwo w dobie przemian,* red. A. Wołk, Instytut Socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2005, s. 25.

swoją ogólną ważność, a na jej miejsce przychodzi hedonizm i orientacja na sukces. Młodzież jest konfrontowana z pluralizacją norm i wartości, których ważność jest ograniczona, a skutek społeczny niepewny i wolny[39]. Zarysowane charakterystyczne cechy mają swoje konsekwencje także w kondycji moralnej młodzieży słowackiej.

W odniesieniu do środowisk młodzieżowych na Słowacji możemy we wstępie niniejszej pracy postawić kilka interesujących pytań: Jak przedstawia się moralność młodzieży słowackiej w warunkach modernizującego się społeczeństwa, często imitującego wzorce zachodnioeuropejskie? Czy można bardziej obserwować zjawisko kryzysu moralnego czy transformacji wartości? Czy w miejsce motywowanych religijnie wartości i postaw moralnych kształtują się nowe, o innej sile motywacyjnej i normatywnej? Czy można mówić o tendencji poszukiwania silnego kanonu moralnego wśród młodzieży słowackiej? Które wartości etyczne są podkreślane oraz o których się zapomina? Czy w sferze stosunków międzyludzkich została już wypracowana świecka „teoria działań moralnych"? Te i inne pytania są nie tylko dla socjologa – empiryka bardzo interesujące oraz sugerują, że tkwi tutaj problem kluczowy, być może nawet bardzo poważny[40]. Żyjemy bowiem w świecie dotąd nieznanych możliwości – w świecie wielokrotnych wyborów, które są dla nas niejednokrotnie źródłem zagrożenia[41].

Obserwując życie codzienne należy wraz z J. Mariańskim podkreślić, że: „W warunkach pogłębiającego się pluralizmu politycznego, społecznego, moralnego i religijnego we współczesnym świecie konieczne jest poszanowanie wspólnych, autentycznych wartości moralnych o charakterze uniwersalnym, zakorzenionych w prawdzie o człowieku, wykraczających poza operatywny konsens czy decyzje większości. Osiągnięcie minimalnego konsensu wartości jest niezbędne dla prawidłowego funkcjonowania poszczególnych społeczeństw i całej rodziny ludzkiej [...] Wydaje się jednak, że w poszukiwaniu i kształtowaniu światowego etosu ważną rolę mają do spełnienia wielkie religie światowe o genealogii semickiej, indyjskiej i chińskiej [...] W warunkach poszukiwania etosu światowego, etyki uniwersalnej, wspólnych zasad etycznych, wspólnego kodeksu etycznego, uniwersalizacji wartości, uniwersalnego prawa moralnego itp., rola religii w dobie globalizacji poniekąd wzrasta"[42].

Niektórzy spośród analityków życia społecznego (teologowie, filozofowie, socjologowie czy politologowie) podkreślają, że dialog między religiami jest tak samo podstawowy jak dialog między etycznymi i kulturowymi tradycjami. Wydaje się, że nie będzie pokoju między narodami bez pokoju między reli-

[39] P. Ondrejkovič, *Negatívne stránky individualizácie mládeže ...,* op. cit., s. 66.

[40] J. Mariański, *Postawy moralne młodzieży szkolnej w warunkach zmiany społecznej*, „Przegląd Humanistyczny" 2006, nr 5, s. 40-41.

[41] P. Ondrejkovič, *Mládež ako ohrozená sociálna skupina a kríza identity ...,* op. cit, s. 237.

[42] J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 161, 168, 173.

giami[43]. Według A. Giddensa kwestia kulturowych, a szczególnie moralnych rozbieżności powinna być w centrum obecnych dyskusji na temat kształtu „globalnej wioski". W związku z tym jest potrzebne na nowo rozważyć idee multikulturalizmu, które są różnie przedstawiane i pojmowane. Multikulturalizm nie powinien oznaczać pozostawienia imigrantów samym sobie, aby kształtowali swoje życie, jak im się podoba. Odwrotnie – multikulturalizm powinien oznaczać poszukiwanie wspólnych wartości podstawowych w różnych tradycjach kulturowych[44].

Na podstawie zarysowanych wskazówek można przystąpić do omawiania problemu badawczego niniejszej pracy, którym jest przedstawienie wartości i postaw moralnych młodzieży maturalnej diecezji spiskiej na podstawie badań empirycznych. Głównym zamierzeniem niniejszej pracy jest więc opis wartości i postaw moralnych badanej młodzieży oraz próba ustalenia cech demograficznych, społecznych i religijnych różnicujących tego typu wartości i postawy. Na tle przywołanych najbardziej typowych cech młodzieży słowackiej można przewidywać, że maturzyści diecezji spiskiej prezentują stosunkowo wysoki poziom aprobaty wartości moralnych, chociaż dopuszcza się selektywność oraz elementy indywidualizacji tych wartości ze względu na poszczególne wymiary i konkretne wskaźniki. Szczegółowo zajmę się tym zagadnieniem w rozdziale drugim, który poświęcę problemowi, problematyce, szczegółowym hipotezom badawczym oraz innym kwestiom metodologicznym.

Motywacją do przeprowadzenia badań empirycznych na temat wartości i postaw moralnych młodieży słowackiej oraz napisania pracy o tej problematyce było niezadowolenie ze stanu badań naukowych nad moralnością na Słowacji oraz zwykła ciekawość naukowa. Poza nielicznymi pracami naukowymi można powiedzieć, że takich opracowań całkowicie brakuje lub są one niewystarczające. Spośród empiryków zajmujących się problematyką moralności na Słowacji można wspomnieć kilka nazwisk: P. Ondrejkovič, L. Macháček, V. Gluchman, M. Tížik, Ľ. Kráľová, Z. Plašienková, J. Matulník i L. Csontos. Mam nadzieję, że odczuwany brak badań naukowych będzie ulegał poprawie – także za pomocą przedstawianej pracy empirycznej. Prezentowane studium dotyczy społeczeństwa słowackiego, które wcześniej nie było przedmiotem wielu badań i ekspertyz. W związku z tym jest ono – przynajmniej dla Autora – niezmiernie intrygującym zadaniem, które przypomina niemał odkrywanie „dziewiczej krainy". Dla socjologa takie przedsięwzięcie jest niezwykłą przygodą, a dla socjologii okazją do powiększania rozpoznanego obszaru penetracji.

Podstawową techniką, stosowaną od kilkudziesięciu lat dla uzyskania informacji na te tematy, jest wywiad kwestionariuszowy, realizowany na próbie reprezentatywnej badanej populacji (w tym przypadku młodzieży maturalnej

[43] E. McDonagh, *Ethical Globalisation and Globalising Ethics*, w: *Ethical globalization. Christian Perspectives on Development Issues*, red. E. McDonagh, TROCAIRE, Maynooth 2005, s. 86.
[44] A. Giddens, *Europe in the Global Age*, Polity, Cambridge 2007, s. 27-28.

określonego terytorium kościelnego). Techniką uzupełniającą jest wywiad pogłębiony, zrealizowany z nauczycielami szkół średnich, którzy na co dzień, pracują z młodzieżą, obserwują ją i wychowują. Podstawowym źródłem niniejszej pracy są wyniki empiryczne ilościowo-jakościowych badań socjologicznych przeprowadzonych przeze mnie w listopadzie 2011 roku w sześciu miastach, będących charakterystycznymi dla trzech rejonów diecezji spiskiej – Poprad i Lewocza (rejon Spiszu), Rużomberok i Liptowski Mikułasz (rejon Liptowa) oraz Twrdoszyn i Dolny Kubin (rejon Orawy).

Prezentowana książka składa się z ośmiu rozdziałów. W pierwszym (teoretycznym) jest przedstawiona socjologia moralności jako nauka o faktach moralnych, moralność jako przedmiot badań socjologicznych, wartości moralne oraz główne scenariusze ich przemian w świetle literatury socjologicznej. W rozdziale drugim (metodologicznym) jest szczegółowo podana problematyka badań własnych, podstawowe hipotezy badawcze, wykorzystane metody i techniki naukowe, sposób przeprowadzenia badań oraz charakterystyka badanej zbiorowości. W kolejnych rozdziałach (empirycznych) są opisane szczegółowe analizy wyników badań własnych, dotyczące głównych wymiarów wartości moralnych młodzieży, takich jak: podstawowe orientacje moralne (rozdział trzeci), wartości życiowe (rozdział czwarty), wartości prospołeczne (rozdział piąty), wartości godnościowe (rozdział szósty), wartości życia małżeńskiego i rodzinnego (rozdział siódmy) oraz wychowanie moralne w rodzinie: założenia i rzeczywistość (rozdział ósmy).

Na zakończenie wstępu należy przypomnieć, że przedstawiana praca empiryczna powstaje i pozostaje na gruncie socjologii empirycznej, która stara się opisywać, interpretować i wyjaśniać rzeczywistość. Właśnie w takim kształcie może być i jest pomocą także dla innych dziedzin naukowych, jak również dla tych, którzy pracują z młodym pokoleniem jako duszpasterze, wychowawcy, a przede wszystkim rodzice. Być może, to oni poznają swoje dzieci najlepiej, lecz nie zawsze wiedzą, jakie wartości, postawy i przekonania moralne są dominujące w specyficznych środowiskach młodzieżowych, które mają na ich dzieci niekwestionowany wpływ.

Rozdział I

Teoretyczne podstawy badań nad wartościami moralnymi

Wśród różnych nauk o moralności ma swoje ugruntowane miejsce również socjologia moralności. Jest ona dyscypliną deskryptywną i teoretyczną, co nie oznacza jednak, że nie może oddać cennych usług naukom normatytwnym oraz praktyce społecznej. Może bowiem ktoś zapytać o przydatność pogłębionego studiowania zagadnień teoretycznych. „Pytania tego rodzaju powstają, jak się zdaje, na gruncie uproszczonego rozumienia stosunku między teorią a praktyką, rozumienia zakładającego niespójność między tymi dwiema sferami ludzkiej aktywności. Tymczasem nie tylko nie istnieje miedzy nimi jakakolwiek niespójność, lecz są one wobec siebie komplementarne, co dobrze ujmuje powiedzenie, że nie ma nic bardziej praktycznego, niż dobra teoria”[1].

W tym miejscu można również przypomnieć, że socjologia moralności od samego początku swego istnienia „wzbudzała wątpliwości, a nawet niechęć w środowiskach katolickich, jako zagrożenie dla etyki normatywnej i teologii moralnej. Émile Durkheim i jego uczniowie, wychodząc ze słusznego założenia, że moralność można badać metodą nauk pozytywnych jako fakt społeczny, dochodzili do socjologizmu etycznego, według którego ‘prawdziwą’ etykę można zbudować jedynie na podstawie obiektywnych wyników badań nad różnymi formami moralności. Z obaw przed socjologizmem etycznym wywodził się niechętny stosunek do socjologii moralności w kręgach teologów i filozofów katolickich”[2].

W związku z zarysowanym nieporozumieniem należy za W. Piwowarskim podkreślić, że etyka normatywna i socjologia moralności mają odmienny punkt wyjścia, operują różnymi metodami i w różnych aspektach zajmują się moralnością. Etyka normatywna podkreśla to, co być powinno, socjologia moralności zajmuje się tym, co jest. Socjologia moralności jako należąca do nauk socjologicznych nie zamierza więc eliminować etyki normatywnej, co więcej, może oddać jej ważne usługi, m.in. w zakresie poznania przedmiotu uprawianej przez nich nauki, tj. moralności[3]. Socjologia analizuje strukturę społeczną działań moralnych, wskazuje na empiryczne przyczyny kształtowania się określonych form współżycia i współdziałania ludzi. Określenie wpływu środowiska społecznego na moralność jest pierwszorzędną i niewątpliwie największą przysługą,

[1] K. Kiciński, *Wstęp,* w: *Socjologia moralności,* red. K. Kiciński, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1984, s. 5.

[2] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994 – 2009. Studium socjologiczne,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 25.

[3] W. Piwowarski, *Socjologia moralności,* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne“ 1966, nr 3, s. 69-70.

jaką socjologia może oddać normatywnym naukom o moralności[4]. Również bezsporna jest np. przydatność socjologii moralności do podejmowania zagadnień z dziedziny patologii społecznej[5].

Na początku pracy empirycznej jest niezbędne wyjaśnienie stosowanych pojęć – ich konceptualizacja oraz wstępne – do pewnego stopnia teoretyczne spojrzenie na rozważane kwestie. Bez dobrze ugruntowanej teorii badania socjologiczne, a także wyniki empiryczne tych badań „nie miałyby wiarygodnych podstaw". „Ważne dla socjologii moralności jest wyraźne określenie przedmiotu swoich badań, tj. czym jest moralność. Czy moralność, którą bada, jest tylko wytworem społeczeństwa, czy należy ona do istoty ludzkiego bytowania? Czy jest wynikiem procesów socjalizacji, czy też te procesy poprzedza i jest zakotwiczona w najgłębszych pokładach człowieczeństwa? Czy dla socjologa interesująca jest tylko ta moralność, za którą stoi sankcja społeczna, czy też bada moralność zindywidualizowaną, autonomiczną, wewnętrzną, rozproszoną? [...] Czy można mówić o moralności społeczeństwa, czy tylko o moralności w społeczeństwie? Jaka jest przydatność socjologii moralności w budowaniu 'dobrego społeczeństwa'? Czy współczesna socjologia moralności może być także teorią działania społecznie właściwego, czy ludzkie sposoby myślenia i działania zawierają w sobie pewne orientacje normatywne?"[6]

W niniejszym rozdziale poszukuję odpowiedzi na niektóre z tych pytań. Szczególną uwagę poświęcę przedstawieniu socjologii moralności jako nauki o faktach moralnych, kłopotom socjologii z pojęciem „moralność", wartościom moralnym oraz „starym" i „nowym" teoriom socjologii moralności (główne scenariusze przemian wartości moralnych). Skupienie się na kwestiach pojęciowych i teoretycznych jest wprowadzeniem do rozważań w części empirycznej. Opracowanie empiryczne ma już w pewnym sensie charakter historyczno-dokumentacyjny jako odzwierciedlenie pewnej fazy przemian wartości i postaw moralnych w warunkach przyspieszonej modernizacji społecznej na początku drugiej dekady trzeciego tysiąclecia.

§ 1. Socjologia moralności jako nauka o faktach moralnych

Rozważania na temat socjologii moralności jako odrębnej dziedziny socjologicznej można rozpocząć od refleksji J. Mariańskiego, który obserwując przemiany we współczesnej nauce pisze: „W ostatnich kilkudziesięciu latach obserwujemy nieustanny proces specjalizacji i fragmentaryzacji w nauce, polegający na stopniowym wyodrębnianiu się nowych subdyscyplin naukowych, ogniskujących swoje zainteresowania wokół określonych problemów oraz uzy-

[4] J. Mariański, *Socjologia moralności,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 8.
[5] K. Kiciński, *Wstęp ...,* op. cit., s. 5.
[6] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 27-28.

skujących teoretyczną i metodologiczną promocję [...] Tendencje specjalizacyjne wydają się w dalszym ciągu narastać, także w naukach społecznych. Z drugiej strony zaznaczają się przekształcenia zmierzające do ponaddyscyplinarnej czy międzydyscyplinarnej integracji, co Piotr Sztompka określa jako 'burzenie murów i przekraczanie granic'. Obie te tendencje nie przeczą sobie, są do pewnego stopnia komplementarne"[7]. Przywołana uwaga dotyczy również socjologii moralności, rozumianej jako empirycznej, deskryptywnej oraz wyjaśniającej nauki o faktach moralnych[8].

Socjologia rozpoczyna swój samodzielny start w drugiej połowie XIX wieku, uwalniając się stopniowo od filozofii, wypracowując własny przedmiot i metodę badań naukowych. W ramach socjologii zaczęła rozwijać się także socjologia moralności, zwana niekiedy socjologią obyczajów. Socjologia jako nauka empiryczna bada moralność od strony jej społecznego tworzenia się i funkcjonowania, od strony społecznych uwarunkowań zjawisk moralnych. Diagnozuje społeczne warunki ich rozwoju, zróżnicowania lub regresu. Moralność rozumiana jako zewnętrznie funkcjonujący zespół wartości, norm i wzorów zachowań oraz wewnętrzny składnik indywidualnej świadomości jest empirycznie dostępna i stanowi właściwy przedmiot badań dla socjologii. Poza zasięgiem jej zainteresowań pozostaje wpływ czynników nadprzyrodzonych na działanie moralne jednostek i grup społecznych. Socjolog jako socjolog nie odpowiada na pytanie, skąd ostatecznie wzięła się moralność oraz na czym polega jej istota. Problemy te stanowią domenę innych nauk, zwłaszcza teologii i filozofii. Socjologia moralności pełni funkcje diagnostyczno-wyjaśniające, a nie doradcze czy normatywne. Jeżeli wykracza poza to, co empiryczne, potrzebuje pomocy nauk normatywnych, szczególnie etyki[9].

Omawiana subdyscyplina socjologiczna pozostaje w dalszym ciągu w stadium wyraźnego niedorozwoju, w warunkach słowackich można nawet mówić, że znajduje się *in statu nascendi*. Można powiedzieć, że jest ona nieco „spóźnionym przybyszem" w społeczeństwie słowackim. Niektórzy nawet mówią ironicznie, iż nie ma socjologii moralności, jest tylko socjologia dewiacji moralnych lub socjologia niemoralności. Socjologia moralności na skali świata jest już jednak w tej fazie rozwojowej, że jej twierdzenia mogą być uporządkowane w formie teorii naukowej. Zachęcając do studium socjologii moralności i lektury tej publikacji, warto przywołać wskazanie z *Listów starego diabła do młodego*: „Jeśli już twój pacjent musi parać się wiedzą, to zwrócz jego

[7] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 7; Por. P. Sztompka, *Współczesna socjologia wśród innych nauk społecznych: burzenie murów i przekraczanie granic,* w: *Władza, naród, tożsamość. Studia dedykowane Profesorowi Hieronimowi Kubiakowi,* red. K. Gorlach, M. Niezgoda, Z. Seręga, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 39.

[8] M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 260.

[9] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 7-9.

uwagę na ekonomię i socjologię: nie pozwól mu wydostać się z kręgu tego bezcennego ‘realnego życia’”[10].

Socjologia moralności, jako empiryczna nauka o faktach moralnych „przybiera odrębną postać dopiero pod koniec XIX wieku, a jej wyodrębnienie się z nauk o moralności nastąpiło jeszcze później. Pojawiła się ona wówczas, gdy rozpoczęły się badania nad ocenami, normami i wartościami moralnymi, funkcjonującymi w różnych środowiskach społecznych, nad ich respektowaniem lub przekraczaniem, gdy dostrzeżono obok moralności postulowanej (doktryny etyczne), moralność praktykowaną, czyli faktycznie istniejącą w doktrynach społecznych (moralność potoczna, konwencjonalna, środowiskowa). [...] Historię rozwoju socjologii moralności można przedstawić jako powolny proces uwalniania się jej od filozofii i socjologizmu etycznego w stronę empirycznej socjologii moralności”[11].

K. Marks (1818 – 1883) i F. Engels (1820 – 1895) przeprowadzili analizę zjawisk społeczno-moralnych ze szczególnym uwzględnieniem ich uwarunkowań ekonomicznych. Marksistowska wykładnia źródeł moralności zwraca uwagę na fakt, że zasad, norm i ocen moralnych należy szukać w warunkach materialnego życia ludzi. Stosunki produkcji stanowią realną podstawę struktury moralności i rzeczywiście ją warunkują. Normy moralne służą zawsze interesowi jakiejś grupy społecznej (klasy)[12]. Marksistowska socjologia moralności przyjmuje filozoficzne podwaliny teorii materializmu dialektycznego i historycznego. Podkreśla, że nauki społeczne nie mogą być wolne od wartościowania i nie składają się tylko z twierdzeń deskryptywnych, opisujących zjawiska społeczne. W marksizmie problem aksjologicznej neutralności socjologii moralności jako nauki został rozstrzygnięty jednoznacznie. Rozumiana jako część integralna marksizmu, jest ona związana z jedną, wyraźnie określoną ideologią, jest częścią etyki marksistowskiej, opartej zarówno na wiedzy teoretycznej, jak i stosowanej[13].

Socjologia moralności jako odrębna dziedzina nauk społecznych została uprawomocniona przez E. Durkheima (1858 – 1917) i jego szkołę socjologiczną. W 1909 roku wyróżnił on w ramach fizjologii społecznej następujące działy socjologiczne: socjologię religii, prawa, moralności, ekonomii, języka i estetyki. Każda z tych dziedzin wiązała się z jakąś funkcją życia społecznego. Wśród różnych elementów składających się na społeczeństwo, ważną rolę pełni moralność, będącą jakby *quasi-prawem* w społeczeństwie. Fizyka obyczajów (socjologia moralności) zajmuje się badaniem reguł moralnych usankcjonowanych społecznie, ich powstawaniem, funkcjonowaniem, przestrzeganiem i rolą w społeczeństwie. Moralność według „ojca założyciela” zaczyna się tam, gdzie

[10] S. C. Lewis, *Listy starego diabła do młodego,* Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990, s. 26.
[11] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 19-20.
[12] K. Marks, F. Engels, *Dzieła, tom III*, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 32.
[13] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 41-44.

pojawia się związek jednostki z grupą społeczną. Człowiek jest bytem moralnym, ponieważ żyje w społeczeństwie. Normy i nakazy moralne są wytworami świadomości zbiorowej[14]. Tzw. wspólnota moralna jest źródłem, ośrodkiem i celem moralności. Moralność polega bowiem na byciu solidarnym z daną grupą i zmienia się tak, jak owa solidarność[15].

E. Durkheim uważał, że każde społeczeństwo ma jakąś moralność, będącą ośrodkiem integracji społecznej. Społeczeństwo określa i tworzy taką moralność, jakiej potrzebuje, a w konsekwencji określa to, co moralne w postępowaniu jednostek. Same jednostki nie mogą nadać wartości moralnej swoim działaniom. Moralność jednostkowa jest więc odbiciem moralności zbiorowej, społecznej. W czasach francuskiego uczonego społeczeństwo doszło w bardzo krótkim czasie do głębokich zmian. W rezultacie stara moralność, która towarzyszyła społeczeństwu tradycyjnemu, straciła na sile, ale nowa nie rozwinęła się na tyle, by zająć teren, który tamta pozostawiła pusty. Według E. Durkheima należy zastąpić religijne wychowanie moralne świeckim wychowaniem moralnym, opartym na racjonalności i osobowej autonomii. Nową moralność nie stworzy się przez indoktrynację i kaznodziejstwo, lecz przez długotrwałe wyjaśnianie. W związku z tym, pierwszym obowiązkem nowoczesnego społeczeństwa jest stworzenie nowej moralności[16].

Zasługą francuskiego socjologa było „zaakcentowanie możliwości badania moralności metodą socjologiczną. Pojmując jednak jednostkę jako rezultat wpływów społecznych, apoteozując społeczeństwo, które przejęło miejsce, jakie zajmował Bóg w moralności chrześcijańskiej, durkheimiści nie uprawiali socjologii moralności we współczesnym rozumieniu, lecz socjologizm etyczny. Reprezentowali przesocjalizowaną koncepcję człowieka, a społeczeństwo podnieśli do rangi instancji o godności metafizycznej, jako najwyższy byt w porządku moralnym i poznawczym (swoista dywinizacja społeczeństwa) [...] Wiele czasu durkheimiści poświęcali zwalczaniu etyki normatywnej i religijnej, przyjmując za jedynie uprawnioną teorię moralności opartą na badaniu faktów. Zwolennicy Durkheima nie prowadzili badań empirycznych, lecz korzystali z zastanych danych etnologicznych, historycznych, statystycznych itd. Przez uprawianie socjologizmu etycznego oraz budowanie nowej moralności, całkowicie wyzwolonej z tradycji religijnych, wywołali ubocznie niechęć etyków i moralistów związanych z Kościołami do podejmowania inicjatyw w zakresie empirycznych badań nad moralnością”[17].

---

[14] E. Durkheim, *O podziale pracy społecznej,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1999, s. 501-502.

[15] J. Scott, G. Marshall, *Oxford dictionary of sociology*, Oxford University Press, New York 2005, s. 425.

[16] E. Durkheim, *O podziale pracy społecznej ...,* op. cit., s. 513-515; Por. M. Dokulil, *Morální hodnoty v současné etice a morálce,* w: *Teoretické otázky etyki,* red. V. Gluchman, M. Dokulil, PVT, Prešov 1998, s. 61-62.

[17] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 28-29.

M. Weber (1864 – 1920) analizował związki między formami życia gospodarczego a pewnymi typami moralności, związki świadomości religijnej z kulturą materialną. W przeciwieństwie do K. Marksa podkreślał prymat czynników kulturalnych i duchowych nad czynnikami ekonomicznymi zarówno w sferze rozwoju gospodarczego, jak i cywilizacji jako całości, uzasadniając tezę o decydujacym znaczeniu etyki protestanckiej w powstaniu współczesnego kapitalizmu. Jego zdaniem protestantyzm bardziej niż katolicyzm stymułował aktywność gospodarczą. Usankcjonowane przez protestantyzm zasady etyczne sprzyjały sukcesom w interesach. Etyka protestancka, nadając wysoką rangę pracy ludzkiej, przyczyniła się do ukształtowania takich walorów osobowości, jak: oszczędność, pracowitość, szacunek dla władzy, godpodarność, inicjatywność, zdyscyplinowanie jednostki i wiele innych[18].

Socjologowie ciągle dyskutują na temat ważności tez M. Webera o wpływie etyki protestanckiej na rozwój kapitalistycznego systemu gospodarczego. Należy zgodzić się z opinią, że w procesie genezy kapitalizmu niemiecki socjolog przesadnie akcentuje znaczenie czynników religijnych oraz pomniejsza znaczenie czynników natury pozareligijnej[19]. Jeżeli nawet między formami wiary religijnej a rozwojem gospodarczym istniał wzajemny związek, to wcale z tego nie wynika, że religia wywołała rozwój gospodarczy, że była najważniejszą siłą motoryczną gospodarki kapitalistycznej. Zarówno postęp ekonomiczny, jak i ekspansja protestantyzmu mogły być skutkiem jakiegoś trzeciego czynnika zewnętrznego lub kompleksu czynników pozbawionych w ogóle związków z wiarą religijną[20]. Mogło być nawet i tak, że rozwój kapitalistycznych stosunków produkcji pośrednio wpływał na akcentowanie w etyce protestanckiej określonych wartości i ideałów.

W związku z omawianym tematem J. Mariański stwierdza, że „współczesne badania socjologiczne wskazują na upodobnienie się postaw oraz zachowań katolików i protestantów w odniesieniu do takich wartości, jak: własność prywatna, konkurencja gospodarcza, oszczędność, czas wolny itp. W regionach katolickich dochód na głowę mieszkańca nie jest mniejszy niż w regionach protestanckich. Chrześcijanie mają jednak bardziej pozytywne postawy wobec rozwoju gospodarczego niż muzułmanie czy hinduiści, a osoby religijne (uczęszczający regularnie do kościoła) bardziej niż osoby niereligijne. Te stwierdzenia nie przekreślają tezy Weberowskiej, że we wczesnej fazie kapitalizmu wartości religijne (zwłaszcza etyka kalwińska) były ważnym składnikiem jego rozwoju jako czynnik pobudzający zmiany społeczno-gospodarcze”[21].

[18] M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,* „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“ 1904, nr 1, s. 1-54.
[19] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 52.
[20] K. Samuelsson, *Protestantyzm a kapitalizm. Krytyka teorii Maxa Webera,* „Znak“ 1984, nr 7, s. 897-916.
[21] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 53.

Od czasów założycieli socjologii moralności dokonał się powolny proces uwalniania tej dziedziny naukowej od filozofii i socjologizmu etycznego. M. Ossowska, która jest uważana za właściwego twórcę polskiej socjologii moralności, pragnęła zachować postawę badacza faktów z dziedziny moralności, opisując i wyjaśniając to wszystko, co w przekonaniach ludzi należy do moralności. Nie uprawiała etyki normatywnej, lecz empiryczną naukę o moralności, postulując jej programową bezzałożeniowość. W opisowym badaniu moralności chciała rozpoznać faktyczny stan rzeczy, a więc zanalizować i wyjaśniać panujące w danym środowisku społecznym oceny moralne i obowiązujące normy, ustalić motywy działań zarówno aprobowanych (chwalonych), jak i dezaprobowanych (ganionych) w tym środowisku[22]. Socjologia moralności powinna ograniczać się do opisu, systematyzacji oraz analizy panujących poglądów moralnych i faktycznego postępowania ludzi. Jako dyscyplina opisowa jest wolna od ocen i zaleceń w zakresie moralności. Naukowe badanie zjawisk moralnych musi ograniczać się do stwierdzania faktów, a nie pouczać ludzi, co jest dobre, a co złe, jak należy postępować, a jak nie powinno się działać[23].

Pod koniec XX wieku straciły na znaczeniu spory między etyką normatywną i socjologią moralności. Wraz z J. Mariańskim należy jednak odnotować, że pomimo pewnych osiągnięć socjologia moralności w różnych krajach Europy i świata jest w o wiele gorszej sytuacji niż inne subdyscypliny socjologiczne. Niewielu socjologów zajmuje się *ex professo* problematyką moralności. W przeciwieństwie do przedmiotu badań innych subdyscyplin socjologicznych przedmiot badań socjologii moralności jest mniej uchwytny w procesie operacjonalizacji. Moralność nie przejawia się w formach zinstytucjonalizowanych tak wyraźnie, jak np. religia czy prawo, nie jest reprezentowana przez zinstytucjonalizowane role społeczne, jak np. kapłani w religii. Podstawowe i wiodące pojęcie „moralność" charakteryzuje się nieostrością i różnorodnością treści[24].

W związku z historią nauki o moralności należy na marginesie odnotować spostrzeżenie V. Gluchmana, który podkreśla, że problematyka moralności na Słowacji długo znajdowała się poza sferą zainteresowania niereligijnej filozofii lub socjologii – do niedawna zajmowała się nią prawie wyłącznie teologia lub filozofia chrześcijańska[25]. Mówienie o jakiejkolwiek historii socjologii moralności w warunkach słowackich jest więc niemożliwe. Można jednak wyrazić nadzieję, że odczuwany brak refleksji socjologiczno-moralnych na Słowacji będzie stopniowo ulegał poprawie – także za pośrednictwem przedstawianej pracy o wartościach moralnych młodzieży.

---

[22] M. Ossowska, *Socjologia moralności ...* op. cit., s. 260.

[23] K. Kiciński, *Posłowie,* w: M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce: miscellanea,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 586.

[24] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 99.

[25] V. Gluchman, *Morálka v reflexiách súčasnej slovenskej filozofie a etiky,* w: *Morálka a súčasnosť,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2008, s. 42.

Na podstawie szkicowo zarysowanej historii socjologii moralności można przystąpić do krótkiego przedstawienia jej definicji i metody. Socjologia moralności lub obyczajów dotyczy wzajemnych relacji moralności i struktur społecznych. Jak każda relacja, posiada ona dwa kierunki wpływów: wpływ struktur społecznych na moralność i wpływ moralności na struktury społeczne. W najogólniejszym sensie socjologia moralności zajmuje się empiryczno-naukowym wyjaśnianiem wzajemnych stosunków między moralnością i społeczeństwem. Jej podstawami są: moralny wymiar społeczeństwa i społeczny wymiar moralności[26].

M. Ossowska nazywa nauką o moralności tę dyscyplinę naukową, która „niczego w zakresie moralności nie ocenia i niczego nie zaleca, tylko próbuje np. jak najrzetelniej zanalizować i wyjaśnić panujące w danym środowisku oceny moralne i obowiązujące w nim normy, próbuje dociec motywów, które pchają ludzi zarówno do chwalonego, jak i do ganionego w danym środowisku postępowania"[27]. Socjolog więc bada zjawiska moralne podobnie jak botanik bada rośliny, fizyk zjawiska fizykalne lub językoznawcza zjawiska językowe[28]. Moralność, będąca przedmiotem badań socjologicznych, jest rzeczywistością społecznie konstruowaną. Socjolog określa wzajemne związki zjawisk społecznych i moralnych, inaczej mówiąc, bada moralność w jej społeczno-kulturowym kontekście[29].

Zagadnienie wpływu struktur społecznych na zachowania moralne jednostkowe i zbiorowe stanowi ważny obszar badawczy socjologii moralności. Grupy społeczne wywierają wpływ na zachowania człowieka od najwcześniejszego dzieciństwa. Za P. Bergerem możemy powiedzieć, że społeczeństwo jest faktem obiektywnym, zniewalającym i tworzącym człowieka („społeczeństwo w człowieku"), lecz równocześnie nasze własne sensowne działania przyczyniają się do utrzymania społeczeństwa, a także do jego zmiany („człowiek w społeczeństwie"). Te dwa twierdzenia mieszczą w sobie paradoks egzystencji społecznej: społeczeństwo określa nas, lecz jest z kolei określane przez nas[30]. Społeczeństwo jest wytworem człowieka, a człowiek jest wytworem społeczeństwa. Obydwa te twierdzenia nie są z sobą sprzeczne.

Socjologia moralności „interesuje się wpływem szeroko rozumianego doświadczenia społecznego na postawy (świadomość) i działania (zachowania) moralne jednostek i grup społecznych. Nauka ta wybiera jako zmienne niezależne pewne grupy, kategorie i zbiorowości społeczne, a jako zmienne zależne –

[26] Tamże, s. 103-104.
[27] M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności,* Czytelnik, Warszawa 1963, s. 10.
[28] Tamże, s. 9.
[29] G. Nunner-Winkler, W. Edelstein, *Moral im sozialen Kontext – Einleitung,* w: *Moral im sozialen Kontext,* red. W. Edelstein, G. Nunner-Winkler, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, s. 7-31.
[30] P. L. Berger, *Zaproszenie do socjologii,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 136.

opinie, postawy, wartości i działania moralne, ustalając korelacje między nimi"[31]. Z drugiej strony – rola moralności w odniesieniu do społeczeństwa może być ujednolicająca lub różnicująca (moralność jako zmienna niezależna). W rzeczywistości większość badań empirycznych wychodzi z założenia, że raczej społeczeństwo determinuje moralność niż odwrotnie. Treści moralne mogą jednak wpływać i wpływają na życie społeczne – za pośrednictwem praktycznych motywacji i uzasadnień[32]. Moralność jest więc rzeczywistością warunkowaną i warunkującą. Można stwierdzić, że jest skutkiem różnego typu uwarunkowań społecznych, ale też, że postawy i zachowania społeczne są skutkiem przyjęcia pewnych wartości lub kodeksów moralnych.

W poszczególnych naukach o moralności (wśród nich także w socjologii) „szczególnie ważne jest dostrzeżenie człowieka jako twórcę moralności. Ważna jest tu zarówno 'socjologia społeczeństwa', jak i 'socjologia osoby', procesy uspołecznienia i procesy personalizacji. Wypowiadając opinię na temat społecznego charakteru moralności, trzeba zdawać sobie sprawę z modelu człowieka, jaki zakłada socjologia, oraz z perspektywy socjologicznej, w której jest spostrzegany człowiek. Teza o uwarunkowaniach społecznych moralności nie może przekreślać tezy o autonomii i indywidualnej tożsamości jednostki, jej zdolności do określania swoich wyborów, decyzji i działań"[33]. Człowiek żyje nie tylko w społeczeństwie, ale ma także własne życie osobowe – zarówno całkowicie uspołeczniony, jak i całkowicie wolny w wyborach życiowych jest zwykłą fikcją.

W badaniach empirycznych nad moralnością ciągle balansujemy między socjologizmem moralnym, redukującym zjawiska moralne do stanu świadomości społecznej i zachowań faktycznie realizowanych, a dogmatyzmem etycznym, nastawionym na maksymalizm etyczny i nieotwierającym się na kontekst społeczny, w którym formułowane są oceny moralne (zdania normatywne). Jest to w pewnym sensie balansowanie między Scyllą i Charybdą. Warunki społeczno-kulturowe nie tyle tworzą człowieka, ile raczej pozwalają mu tworzyć samego siebie i rzeczywistość społeczną. Społeczeństwo jest wytworem człowieka i człowiek jest poniekąd wytworem społeczeństwa. Obydwa twierdzenia nie są z sobą sprzeczne[34].

Według J. Majki socjologia moralności zwraca uwagę na wpływ środowiska społecznego na kształtowanie się ocen moralnych i ustala środowiskowe zróżnicowanie moralności (czynniki wpływające na kształtowanie się ocen moralnych i zachowań w pewnych środowiskach społecznych). Badania socjologiczne idą także w kierunku ustalania wpływu instytucji społecznych (np. religii, prawa, gospodarki) na zachowania moralne człowieka, pokazania roz-

[31] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 113-114.
[32] P. Pharo, *Morale et sociologie. Le sens et les valeurs entre nature et culture,* Gallimard, Paris 2004, s. 40.
[33] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 133.
[34] Tamże, s. 133-135.

woju ocen i norm moralnych oraz moralnego zachowania się człowieka[35]. Socjologowie respektują aspektowość badań empirycznych nad moralnością. Nie aspirując do tworzenia rzeczywistości normatywnej, opisują faktycznie funkcjonujące w społeczeństwie wartości, normy i wzory zachowań moralnych. Socjolog nie zajmuje się zagadnieniem słuszności czy niesłuszności wartości i norm moralnych, lecz jedynie społecznym mechanizmem ich powstawania oraz funkcjonowania.

W przewodniku encyklopedycznym *Socjologia* określa się socjologię moralności jako dyscyplinę socjologiczną, której przedmiotem jest moralność traktowana jako zjawisko społeczne i badań z użyciem metod i technik stosowanych w socjologii. Do jej głównych problemów badawczych należą: 1) zagadnienie genezy moralności traktowanej jako kategoria ogólna; 2) zagadnienie kulturowego zróżnicowania moralności; 3) konstruowanie typologii moralności; 4) badania uwarunkowań moralności przez różne warunki i sytuacje społeczne, a także jej wpływ na owe sytuacje; 5) analizowanie w kategoriach ogólnych funkcji społecznych pełnionych przez moralność; 6) problematyka z pogranicza socjologii i psychologii moralności, dotycząca rozwoju moralnego jednostki[36].

Na podstawie przywołanych uwag można za J. Mariańskim, wybitnym uczonym w omawianej dziedzinie naukowej oraz – jak on sam przyznaje – uczniem J. Majki, podać następującą definicję: „Socjologia moralności, jako nauka empiryczna o faktach społecznych, zajmuje się badaniem zróżnicowań środowiskowych moralności, wzajemnymi funkcjonalno-strukturalnymi zależnościami postaw i zachowań moralnych oraz cech demograficzno-społecznych (zależności funkcjonalne) i czynników społeczno-kulturowych (zależności przyczynowe) oraz rozwojowymi i regresywnymi procesami przemian moralności w grupach społecznych i w całym społeczeństwie”[37].

Zarówno socjologia ogólna, jak i socjologie szczegółowe posługują się w swoich badaniach różnymi metodami. Socjologia moralności stosuje metody *stricte* socjologiczne w wyjaśnianiu obiegowych opinii o moralności, wydawanych ocenach i panujących zachowaniach moralnych w społeczeństwie. E. Durkheim przewidział dla proponowanej przez siebie nauki dwie metody: historię i etnografię porównawczą oraz porównawcze śledzenie statystyk. Statystyka notuje wykroczenia przeciw usankcjonowanym regułom. Odwołanie się do tego rodzaju danych statystycznych pozwala zmierzyć autorytet, jakim dana reguła cieszy się w środowisku społecznym, a następnie ustalić, co wpływa na wzrost lub spadek tego autorytetu[38]. Jednakże w czasach francuskiego uczonego staty-

[35] J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych,* Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1981, s. 272-273.
[36] *Socjologia. Przewodnik encyklopedyczny,* red. A. Mikusińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 192.
[37] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 135.
[38] E. Durkheim, *Le suicide. Étude de sociologie,* Félix Alcan, Paris 1897.

stykę prawie wyłącznie wykorzystywano do śledzenia wskaźników patologii społecznej (samobójstwa, rozwody, choroby psychiczne itp.)[39].

Posługiwanie się metodą historiczną ma tę niedogodność, że opiera się na niezbyt wielu dokumentach, a uogólnienia są wątpliwe. „Opinii tysięcy zwykłych ludzi żyjących w odległych czasach można się jedynie domyślać lub zrekonstruować ją z wyobraźni; są one faktem, który zaginął wśród historii. Chyba że przyjmiemy wygodną dla nas fikcję, iż przeżycia ludzi albo masowe opinie znajdują wyraz w zapisach nielicznych świadków danych czasów i mogą być dzisiaj uważane za wypróbowane fakty społeczne"[40]. Bliski związek socjologii z historią został zerwany w socjologii na wiele lat. Dopiero w ostatnich latach orientacja historyczna nabiera ponownie wielkiego znaczenia. W badaniach dotyczących przeszłości życia moralnego, dawnych ideałów etycznych i wzorów osobowych decydującą rolę odgrywają metody historyczne oraz porównawczo-krytyczne, natomiast w badaniach aktualnych kształtów moralności posługujemy się metodami psychologicznymi i socjologicznymi[41].

Według M. Ossowskiej w badaniach nad moralnością współczesnych społeczeństw mamy do dyspozycji trzy techniki badawcze: obserwację bezpośrednią lub pośrednią, wywiad i ankietę. Dwie ostatnie metody – jej zdaniem – nie dają pewnych wyników, ponieważ w dziedzinie tak bardzo podlegającej ocenom, osobom badanym zależy nie tyle na wiernym odtworzeniu stanu faktycznego, ile na urabianiu w badającym korzystnego obrazu własnej osoby. Moralność jest dziedziną, w której zastosowanie techniki ankietowej i wywiadu kwestionariuszowego natrafia na szczególne trudności. Stąd preferuje ona metodę pośredniego sondowania opinii, a przede wszystkim systematyczną i długotrwałą obserwację. Chociaż polska uczona nie ma zaufania do standaryzowanych metod statystyczno-ankietowych w badaniach nad zachowaniami moralnymi, to jednak w odniesieniu do badań wzorów osobowych funkcjonujących w społeczeństwie dopuszcza – obok obserwacji uczestniczącej – również techniki ankietowe[42].

Prawdą jest, że moralność stanowi dla socjologa trudny teren badań. „Niemniej jednak moralność jest zjawiskiem dostępnym dla badacza zarówno w postaci przeżyć, jak i zachowań [...] Wszystko zależy jednak od tego, co się bada. Można np. badać pewne modele osobowe propagowane, narzucane grupie społecznej, dalej modele kształtujące się samorzutnie i uznawane w danym środowisku, wreszcie wzory faktycznego postępowania pewnych osobników i grup społecznych. Kwestionowane przez Ossowską posługiwanie się ankietą

[39] J. Scott, G. Marshall, *Oxford dictionary of sociology …,* op. cit., s. 426.

[40] R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 841.

[41] J. Mariański, *Socjologia moralności …,* op. cit., s. 138-140.

[42] M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973, s. 15-16; Por. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne,* Biblioteka „Więzi", Warszawa 1977, s. 214.

i wywiadem w tym przypadku byłoby słuszne tylko w odniesieniu do badań wzorów faktycznego zachowania, natomiast obydwie te techniki doskonale nadają się do badań modeli propagowanych i środowiskowych"[43].

Zastosowanie konkretnych metod i technik badawczych zależy od rodzaju podjętego zagadnienia. Techniki ankietowe i wywiady kwestionariuszowe mają tę zaletę, że pozwalają wyjść poza krąg ustaleń opartych na fragmentarycznych obserwacjach życia codziennego i ustalić istnienie w świadomości moralnej pewnych globalnych ocen, stereotypów i trendów etycznych. Wyrafinowane matematyczno-statystyczne metody analizy materiałów empirycznych mogą niekiedy prowadzić do zagubienia właściwego sensu humanistycznego zjawisk moralnych, stosowana zaś bez ograniczeń statystyka jest dobrą sztuką „wodzenia siebie za nos". Przypomina się tu gorzka uwaga R. Maya o psychologu w czasie jego rozmowy ze św. Piotrem w scenie sądu po śmierci: „Ty nawet nie widziałeś człowieka, którego studiowałeś"[44].

Wielu badaczy uważa, że techniki i metody obserwacyjne garantują bardziej integralne ujęcie moralności. W praktyce badawczej techniki obserwacyjne są jednak rzadko stosowane. Nie dają bowiem możliwości uchwycenia upowszechniania się postaw i zachowań moralnych, a także pomiaru ważniejszych zmiennych zależnych i niezależnych. Postulat metodologiczny, jaki nasuwa się we współczesnej socjologii, to zalecenie konsekwentnego łączenia analiz ilościowych z jakościowymi[45]. Trzeba jednak pamiętać, że „w socjologii ankietowej zagwarantowane mamy bezpieczne miejsce neutralnego i kompetentnego obserwatora. Poza jej granicami pozycja ta nie jest do utrzymania: musimy rozumieć i pytać, i odpowiadać, i zachowywać się"[46].

Należy podkreślić, że socjologia moralności jest dyscypliną przestrzegającą zasady neutralności względem obiektu swych badań, choć nie jest pozbawiona kompletnie przywiązań do presji kulturowych, wśród których działa. Może się nawet „ześlizgiwać" w stronę pewnych preferencji ideologicznych. Wskazówką w takich sytuacjach jest procedura maksymalnej autokrytyki stosowanych metod i technik badawczych. Socjologia moralności pozostaje na terenie wszystkich wymagań społecznych nauk empirycznych i nie stanowi w żadnym ze swoich składników wiedzy normatywnej (w odróżnieniu na przykład od teologii moralnej lub etyki normatywnej). Jest nauką autonomiczną co do swego przedmiotu i metody[47].

---

[43] W. Piwowarski, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 74.
[44] R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1973, s. 11.
[45] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 145-146.
[46] M. Grabowska, *Wywiad w badaniu zjawisk „trudnych". Przypadek polskiej religijności,* w: *Poza granicami socjologii ankietowej*, red. A. Sułek, K. Nowak, A. Wyka, Wydawnictwo Instytutu Socjologii UW, Warszawa 1989, s. 165.
[47] A. Wójtowicz, *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, metody,* Millenium, Tyczyn 2004, s. 17.

W związku z tym można za J. Mariańskim postawić kilka interesujących pytań: „Czy socjologia moralności może lub powinna być moralnie neutralna? Czy i w jakim zakresie możliwe jest uniknięcie w empirycznych badaniach moralności pewnych założeń o charakterze wartościującym? Czy jest możliwe uprawianie socjologii moralności, która tylko opisuje, klasyfikuje i wyjaśnia, natomiast niczego nie zaleca i niczego nie gani, jest neutralna aksjologicznie, wolna od wartości? [...] Czy przekonanie o *Werturteilsfreiheit* zostało socjologom narzucone, czy też sami je sobie narzucili? Czy można budować socjologię moralności, w której refleksja filozoficzna byłaby ważną, a nawet istotną częścią składową? Czy każde poważne podejście socjologiczne do problematyki moralnej nie opiera się w rzeczywistości na określonych założeniach aksjologicznych? [...] Czy socjologowie są w stanie uwolnić się od założeń i ograniczeń własnego światopoglądu, czy też mają prawo wypowiadać sądy wartościujące o religii, moralności, kulturze i w ogóle o społeczeństwie? Jak oddzielać sądy o wartościach od sądów o faktach?”[48] Listę pytań można kontynuować.

Opisowe badanie moralności, któremu towarzyszy postawa beznamiętnego obserwatora, nie jest wcale sprawą łatwą. Badanie to należy bowiem do humanistyki, gdzie wytwory naukowe są szczególnie podatne na przenikanie do nich treści aksjologicznych. K. Kiciński w związku z tym stwierdza, że „postulat zalecający ‘beznamiętne’ badanie moralności nie musi być traktowany jako bezwzględny zakaz ujawniania w swoich pracach własnych ocen, w tym również ocen moralnych”[49]. Spór pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami „rezygnacji z wartościowania” nadal trwa. Należy w każdym razie rozróżniać to, co jest czystą empiryczną konstatacją faktu, i to, co jest praktycznym wartościowaniem, według którego fakt ten jest oceniany jako pomyślny lub niepomyślny, pożądany lub niepożądany[50].

Socjolog wypowiadający sądy wartościujące i podejmujący rozstrzygnięcia moralne powinien mieć świadomość różnicy między nimi a stwierdzeniami faktów. Wymaga się od niego i oczekuje, że będzie sam rozumiał i uświadamiał innym fakt przekroczenia zakresu i granic nauki empirycznej oraz wkroczenia na teren określonej aksjologii. Chodzi o to, aby jego stanowisko lub uznawany system wartości nie wpływał na deformację opisywanych faktów i procesów moralnych. Socjolog jako obywatel państwa, osoba prywatna lub członek Kościoła, będzie uznawał określone wartości, przeświadczenia, uczucia, stereotypy czy przesądy. To wszystko powinno być wyeliminowane z jego badań

[48] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 150.

[49] K. Kiciński, *Marii Ossowskiej socjologia moralności. Analiza wybranych problemów,* w: *Socjologia moralności,* red. K. Kiciński, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1984, s. 13.

[50] M. Weber, *Sens „wolnej od wartościowań“ socjologii i ekonomii,* w: *Problemy socjologii wiedzy,* red. A. Chmielewski, S. Czerniak, J. Niżnik, S. Rianko, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 101-102.

empirycznych tak dalece, jak to jest możliwe[51]. Według A. Pawełczyńskiej socjolog moralności „stara się zachować taki dystans wobec badanych zjawisk, przy którym nie dochodzą do głosu jego własne przekonania. Oznacza to, że w podejściu do nauk moralnych powinien powstrzymać się od ocen formułowanych w kategoriach bezwzględnych i ograniczyć się do stwierdzenia, co za 'dobre' lub 'złe' jest przez różne grupy społeczne uznawane"[52].

Jest jednak rzeczą wątpliwą, czy uda się zbudować taką teorię socjologiczną, która byłaby całkowicie wolna od wartościowań i ocen. Proponowany przez niektórych socjologów „zwrot ku filozofii", który jest reakcją na socjologię wersji pozytywistycznej, może jednak doprowadzić do uwikłania socjologii w różne konteksty filozoficzne i wyjścia poza nałożone sobie ograniczenia nauki wolnej od wartościowania. W zapowiadanym już przez niektórych badaczy przełomie postscjentystycznym następuje otwarcie w stronę aksjologii, dopuszczanie wartościowania i odrzucenie ideału „zimnej", wyłącznie skupionej na faktach, opisowo-wyjaśniającej nauki[53]. Tak zwana socjologia fronetyczna dostarcza ludziom drogowskazów skutecznego, godnego i rozsądnego działania praktycznego oraz odpowiada na pytania, gdzie zmierzamy i czy to jest dobrze oraz jak ulepszyć nasz świat. Opis i wyjaśnianie stanowi punkt wyjścia tak uprawianej socjologii[54].

Socjologia moralności nie jest jedyną interpretatorką zjawisk moralnych. Gdyby tak było, oznaczałoby to konieczność przejęcia przez socjologię funkcji innych nauk o moralności (przede wszystkim filozofii i teologii), co byłoby swoistym absurdem. Wyjaśnianie moralności w świetle tylko jednej z nauk byłoby wyraźnym redukcjonizmem. Od socjologa moralności nie można oczekiwać zbyt wiele. Nie posiada on odpowiedzi na wszystkie pytania związane z moralnością. Socjolog podaje jedynie odpowiedzi na naukowo postawione pytania. Stara się pokazać, jaka moralność jest praktykowana w życiu społecznym, nie mówiąc o tym, jaka moralność powinna być praktykowana. Socjologia moralności odkrywa pewne prawidłowości, które jednak nie mają mocy obowiązującej. Także teorie tej dyscypliny naukowej wyjaśniają rzeczywistość, ale jej nie normują[55].

Na zakończenie niniejszego paragrafu można powiedzieć kilka słów na temat miejsca socjologii moralności wśród innych nauk o moralności. Moralnością zajmują się zarówno nauki opisowo-wyjaśniające (statystyka moralności, historia moralności, etnografia moralności, semantyka moralności, socjobiologia moralności, socjotechnika i technologia etyczna, psychologia moralności, socjo-

[51] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 155-156.
[52] A. Pawełczyńska, *Relatywizm moralny a wartości bezwzględne,* w: *Wartości i ich przemiany,* red. A. Pawełczyńska, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992, s. 13.
[53] Por. J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 158-163.
[54] P. Sztompka, *Współczesna socjologia wśród innych nauk społecznych ...,* op. cit., s. 43.
[55] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 166.

logia moralności), jak i normatywne (etyka normatywna, teologia moralna). Nauki normatywne formułują normy moralne, nauki opisowo-wyjaśniające ukazują ich funkcjonowanie w zmiennych okolicznościach ludzkiej egzystencji. Socjologia moralności może dostarczyć naukom normatywnym wielu interesujących danych na temat zróżnicowania ocen, norm i wartości w potocznej moralności. Dzięki swoim badaniom empirycznym burzy pewne utopijne wizje i stereotypy oraz pobudza do nowej refleksji normatywnej. O ile współpraca między socjologią moralności a etyką normatywną jest czymś, co się narzuca, o tyle dominacja jednej z nich nad drugą jest ze wszech miar niepożądana[56].

Etyka normatywna zajmuje się tym, co powinno być, a nauka o moralności tym, co jest. Socjologia moralności nie zmierza więc do wyeliminowania etyki normatywnej; może jednak tej ostatniej oddać poważne usługi[57]. Jest ona nauką teoretyczno-empiryczną i pozytywną o moralności oraz należy do tego samego zakresu wiedzy, co inne szczegółowe nauki socjologiczne. Ma wspólny z nimi przedmiot formalny, różni się od nich jedynie przedmiotem materialnym, tj. własną problematyką badawczą. Z naukami normatywnymi o moralności ma natomiast wspólny przedmiot materialny oraz różni się od nich przedmiotem formalnym, tj. obserwacją empiryczną i analizą naukową.

Wiedza o tym, jakie zachowania są chwalone czy uznawane za słuszne, jakie zaś są ganione i uznawane za niesłuszne, ma ze społecznego punktu widzenia istotne znaczenie. Z twierdzeń empirycznych nie mogą być jednak wyprowadzane sądy wartościujące i wypowiedzi normatywne. Współpraca między socjologią moralności i etyką normatywną oraz teologią moralną może być pożądana i bardzo cenna. Należy jednak przestrzegać pewnych niezbędnych warunków: a) nie należy zacierać różnic teoretycznych i metodologicznych między tymi dyscyplinami naukowymi; b) należy przestrzegać autonomii i kompetencji nauk opisowych i normatywnych; c) w zależności od tego, z jaką dyscypliną naukową będziemy mieć do czynienia, pojęcie moralności będzie odbiciem nie tylko innego podejścia do zagadnienia, ale będzie odnosić się do zupełnie innych problemów[58].

§ 2. Moralność jako przedmiot badań socjologicznych

Pojęcie „moralność" wywołuje wśród współczesnych ludzi wiele nieporozumień i emocji negatywnych, a niekiedy alergicznych reakcji oraz zastrzeżeń. Kojarzy się z przymusem moralnym, koniecznością, represyjnością, wyrzutami sumienia, narzędziem panowania i przemocy, rygorami, nieprzyjemną świadomością obowiązków, moralizatorstwem, dominacją Kościoła i religii itp. Nie-

[56] Tamże, s. 169-218.
[57] W. Piwowarski, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 69.
[58] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 214-223.

chętnie mówi się o wartościach moralnych i imperatywach, przemilcza się kryteria wartościowania moralnego, uznając je za przebrzmiałe lub niemodne. Tam, gdzie sukces, kariera i interesy dominują nad uczciwością, prawością i poszukiwaniem sensu, tam mówienie o moralności wydaje się niestosowne. Towarzyszyć temu może przeświadczenie, że człowiek współczesny w ogóle nie jest w stanie przekraczać motywacji utylitarnych[59].

Trudno jest jednak zaprzeczyć, że moralność należy do najważniejszych wartości ludzkiego życia, że coraz częściej pojawia się w dyskursie politycznym i społecznym. W komunikowaniu codziennym moralność jest poniekąd wszechobecna[60]. „Z jednej strony głosi się tezę, że moralność jest sprawą prywatną lub zarezerwowaną dla Kościołów, z drugiej odnotowuje się zainteresowania problematyką etyczną. Powołuje się komisje etyki, instytuty etyki itp. Literatura dotycząca etyki gospodarczej, a zwłaszcza etyki biznesu, rośnie w zawrotnym tempie. Kwestie i kwalifikacje moralne pojawiają się nawet tam, gdzie wydawały się od dawna nieobecne lub były traktowane drugoplanowo (np. etyczne aspekty gospodarowania przestrzenią miejską). Problematyka ta jest w modzie"[61].

Historia socjologicznej refleksji nad moralnością jest znacznie starsza niż historia socjologii jako wyodrębnionej dyscypliny naukowej. Platon na przykład uważał, że zasady moralne narzucane są słabszym przez silniejszych, działających we własnym interesie, Arystoteles analizował skutki, jakie w sferze moralnej wywołują rządy tyranów itd. Socjologiczne rozważania nad moralnością podejmowało również wielu wybitnych myślicieli czasów nowożytnych. Na przykład polityczna i socjotechniczna refleksja Machiavellego powiązana była ściśle z wnikliwą analizą panującej w społeczeństwie moralności, którą odróżniał od należącej do świata ideałów sfery zasad etycznych. Za prekursora socjologii moralności wśród myślicieli Oświecenia uznawany bywa Monteskiusz, który traktował moralność i prawo jako społecznie zdeterminowane przez zjawiska o innym charakterze – zarówno społecznym (np. ustrój polityczny), jak i przyrodniczym (np. klimat lub gleba)[62].

Jak dowiedzieliśmy się w poprzednim paragrafie, za założyciela współczesnej socjologii moralności uważano E. Durkheima, według którego moralność – ze względu zarówno na jej uwarunkowania społeczne, jak i funkcje pełnione w zbiorowościach ludzkich – jest faktem społecznym. Zdaniem francuskiego

[59] W. Baryła, B. Wojciszke, *Potoczne rozumienie moralności: badania psychologicznej realności etyki godności i etyki produktywności,* „Przegląd Psychologiczny" 2000, nr 4, s. 424.

[60] J. Bergmann, Th. Luckmann, *Moral und Kommunikation,* w: *Kommunikative Konstruktion von Moral,* red. J. Bergmann, Th. Luckmann, Westdeutscher Verlag, Opladen-Wiesbaden 1999, s. 14.

[61] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 236.

[62] K. Kiciński, *Moralność,* w: *Encyklopedia Socjologii, tom II,* red. W. Kwaśniewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 275.

uczonego reguły moralne stanowią wytwór zbiorowości i odzwierciedlają jej specyficzne cechy. Dlatego różne społeczeństwa i grupy społeczne mają różną moralność, w zasadzie zawsze taką, jakiej potrzebują do zaspokajania potrzeb zbiorowych i indywidualnych. Reguły moralne istnieją w sferze świadomości zbiorowej i są narzucane jednostkom przez grupę w trakcie socjalizacji. Od innych reguł różnią się „rozproszonymi sankcjami", które mają postać karzącego potępienia przez opinię publiczną[63].

W okresie międzywojennym socjologiczne badania nad moralnością podejmowane były najczęściej przez uczonych kontynuujących tradycje socjologii francuskiej, która stosunkowo wyraźnie wyodrębniała sferę zjawisk moralnych. Przedmiotem tych badań były wówczas (a także później) najczęściej normy moralne, oceny, wartości, motywy postępowania, świadomość moralna i wzory osobowe. Ścisłe zdefiniowanie zjawisk moralnych na gruncie dyscyplin zajmujących się nimi w sposób opisowy okazało się jednak trudne. Wynikało to przede wszystkim z dwóch powodów: po pierwsze, opisowe podejście w badaniach nad moralnością dla wielu badaczy oznacza konieczność respektowania postulatu, zgodnie z którym opis ten powinien być możliwie obiektywny i niewartościujący, tymczasem rozstrzygnięcia definicyjne wymagają podejmowania decyzji nieobojętnych z etycznego punktu widzenia; po drugie, z moralnością nie są tak wyraźnie związane sformalizowane instytucje i role społeczne, jak to ma miejsce np. w przypadku prawa lub religii[64].

Możliwość ścisłego zdefiniowania moralności nadal budzi spory wśród specjalistów. Zdaniem M. Ossowskiej zbudowanie analitycznej, a jednocześnie precyzyjnej definicji pojęcia „moralność" jest w ogóle niemożliwe ze względu na to, że różni ludzie, w tym różni badacze, łączą z tym pojęciem nieidentyczne skojarzenia. Należy ono do pojęć odnoszących się do zjawisk złożonych z rozmaitych elementów, które łączy nie teoretycznie potwierdzona jednorodność, lecz konwencja mająca źródło w praktyce życiowej. Ten stan rzeczy nie uniemożliwia empirycznych badań nad moralnością, albowiem w stosunku do pewnej klasy zjawisk nie ma wątpliwości co do ich moralnego charakteru. Praktyczne wyjście można szukać w badaniu zjawisk moralnych wraz z ich szerszym kontekstem, np. w badaniu obowiązującego w grupie etosu. Gdyby się okazało, że któreś z tych zjawisk nie ma charakteru moralnego, problem polegałby jedynie na tym, że badacz przekroczył granice swojej dyscypliny, co się w nauce często zdarza i nie przekreśla wartości dokonanych badań empirycznych oraz ustaleń empiryczno-teoretycznych[65].

Trudności związane z precyzyjnym wyodrębnieniem sfery zjawisk moralnych sprawiają, że wielu badaczy w dalszym ciągu odwołuje się głównie do intuicji potocznych. Tak bywa np. w przypadku prowadzonych badań empi-

[63] E. Durkheim, *O podziale pracy społecznej ...,* op. cit., s. 513-515.
[64] K. Kiciński, *Moralność ...,* op. cit., s. 276.
[65] M. Ossowska, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 252-258.

rycznych nad zachowaniami i postawami prospołecznymi, nad wpływem na ludzkie postępowanie różnych „norm uczciwości", którym zgodnie z potoczną intuicją badacz przypisuje charakter moralny. Badacze zajmujący się moralnością w sposób bardziej pogłębiony próbują ją definiować tak, by uchwycić istotę zjawiska. W związku z tym można wyróżnić dwa względnie autonomiczne pod względem aksjologicznym nurty: pierwszy obejmuje zasady nakazujące liczenie się z czyimś dobrem, cierpieniem, interesem; drugi zorientowany jest na obronę ludzkiej godności[66].

„Moralność" jako pojęcie pozostaje w nie do końca określonej relacji do pojęcia „etyka". Na ogół przez „etykę" rozumie się pewne uporządkowane systemy aksjonormatywne i w tym znaczeniu bywa ono utożsamiane z pojęciami „system etyczny" lub „doktryna etyczna". Przez „moralność" natomiast rozumie się najczęściej przekonania i zachowania uznawane za moralne w danej grupie lub społeczeństwie. Zwyczaj językowy dopuszcza jednak mówienie np. o moralności danej jednostki lub o jej etyce. W praktyce więc oba terminy bywają używane zamiennie[67]. Z punktu widzenia semantycznego można za W. Granatem wyróżnić kilka znaczeń terminu „moralność" (od łac. *mores* – obyczaje):

- zbiór obyczajów danej społeczności lub jednostki, ujemnych lub dodatnich (np. moralność Słowaków, moralność Durkheima…);
- zasady głoszone przez jakiś system etyczny (np. moralność chrześcijańska, moralność hedonistyczna…);
- zbiór obyczajów lub zasad etycznych odnoszących się do ograniczonych sfer działania (np. moralność lekarska, moralność seksualna…);
- charakterystyczny przymiot czynów ludzkich;
- moralność w znaczeniu dodatnim (coś jest moralnie dobre) lub ujemnym (coś jest moralnie złe);
- pewne dobro idealne, które pozytywnie wpływa na osobę ludzką;
- moralność jako równoznacznik wolności (tylko istota wolna wyznacza się moralnością)[68].

Wbrew zarysowanej wieloznaczności „przedstawiciele nauk opisowych i normatywnych podejmują próby zdefiniowania tego zjawiska. Jedni z nich preferują neutralny sens moralności, inni zaś normatywny. W znaczeniu neutralnym moralność obejmuje wszelkie istniejące wartości, normy i oceny regułujące zachowania ludzi oraz same zachowanie ujmowane z punktu widzenia dobra i zła. W znaczeniu wartościującym (normatywnym) moralność odnosi się do określonego zespołu wartości, norm i wzorów zachowań uznawanych za właściwe z punktu widzenia określonego ideału etycznego czy

[66] K. Kiciński, *Moralność ...,* op. cit., s. 277.
[67] M. Dokulil, *Morální hodnoty v současné etice a morálce ...,* op. cit., s. 61-62.
[68] W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej,* Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2005, s. 316.

systemu normatywnego. Moralność funkcjonuje w binarnym schemacie tego, co właściwe i niewłaściwe, dobre i złe. Socjolog odkrywa w społeczeństwie te podstawowe wymiary moralności, ale ich nie uzasadnia. Socjologia moralności jest nie tylko nauką opisową, ale i wyjaśniającą fakty moralne, a socjolog zajmuje sie nie tylko opisem etosu czy stylu życia w grupach społecznych, ale także wyjaśnianiem i interpretacją zebranych faktów moralnych. Wówczas szerokie pojęcie moralności, którym mógłby się posługiwać, jest niewystarczające. W wyjaśnieniu i interpretacji musi socjolog odwoływać się do pewnych założeń teoretycznych i – być może – aksjologicznych"[69].

Z perspektywy socjologicznej moralność jawi się jako konstrukt historyczno-społeczny, będący rezultatem komunikowania się jednostek i grup społecznych między sobą. We współczesnych społeczeństwach moralność wyraża się w wielu rozmaitych formach i kształtach, zarówno zinstytucjonalizowanych (np. moralność kościelna), jak i pozainstytucjonalnych (np. moralność zindywidualizowana, sprywatyzowana, sfragmentaryzowana). Diagnoza i interpretacja dokonujących się przemian w moralności należy do niezwykle interesujących problemów badawczych w socjologii, chociaż w dalszym ciągu nie jest łatwe wyznaczyć granice tego, co moralne i pozamoralne, co moralnie dobre, zle lub neutralne[70].

Na pewno jest wiele kwestii moralnych, z których nie zdajemy sobie nawet sprawę. Kiedy mówimy o dylematach moralnych społeczeństwa postmodernistycznego, nieuchronnie kojarzy się nam to ze zdarzeniami w skali makro: wojnami, efektem cieplarnianym i topniejącymi lodowcami lub umierającymi z głodu dziećmi, i traktujemy je jako coś, czego sprawcami nie jesteśmy my, tylko „oni", a nas to nie dotyczy. „Przeciętne" pojęcie moralności jakby nie obejmowało produkcji broni sprzedawanej do krajów objętych konfliktem, faktu, że każdy z nas produkuje około 300 kilogramów śmieci rocznie, wyrzucanego czerstwego chleba przez sytych domowników czy wściubiania nosa w prywatne życie innych (im bardziej dramatyczne, tym ciekawsze), naszego kompleksu wyższości wobec innych itp.[71]

Według Th. Luckmanna moralność to „relatywnie spójny zbior wyobrażeń o tym, co jest słuszne, a co nie, wyobrażeń o przyzwoitym życiu, które wprowadzają 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

[69] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 31.
[70] Tamże, s. 31-32.
[71] L. Stetkiewicz, *Nasza moralność codzienna widziana z lasu,* w: *Moralne dylematy Polaków w ponowoczesności,* red. A. Maksymowicz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009, s. 221.

widzenie przyzwoitego życia. Oznacza to, że pewne wyobrażenia o tym, co jest słuszne, a co nie, ulegają kanonizacji, a inne podlegają cenzurze. Tak więc osiągnięta zostaje pewna spójność poglądów. Z chwilą wyznaczenia ścieżki do osiągnięcia takiego ideału położone zostają fundamenty pod ład moralny społeczeństwa. Podążanie tą ścieżką jest definiowane jako ideał życia, a ten ideał służy jako norma w organizacji życia zbiorowego"[72].

Według P. Sztompki termin „moralność" zawiera dwa istotne składniki znaczeniowe: relacje jednych ludzi do drugich i normatywną, powinnościową charakterystykę tych relacji. Reguły moralne dotyczą przede wszystkim takich sfer życia, w których działanie jednego człowieka nie jest obojętne dla dobra, szczęścia, zdrowia lub powodzenia innych ludzi. Działania takie nie mogą pozostać prywatne, bo dotyczą istotnych interesów innych, wkraczają w obszar ich autonomii i wolności, mogą sprawić im ból i wyrządzić krzywdę. Nie jest tylko moją sprawą, czy oddam dług, bo uszczerbek ponosi mój wierzyciel. Nie jest tylko moją sprawą, czy kłamię, bo oszukany jest ktoś inny. Nie jest tylko moją prywatną sprawą, czy do kogoś strzelam, bo życie traci ktoś inny. Reguły moralne dotyczą więc najbardziej fundamentalnych relacji między ludźmi. Są one wyrazem społecznej natury człowieka, pewnych wspólnych wszystkim ludziom jako imperatywów życia zbiorowego. Moralność wskazuje na wymagany sposób odnoszenia się do innych, określa pożądany kształt więzi między nimi[73]. 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"[74].

Definiowanie zjawiska, które w swym długim trwaniu podlegało wielorakim zmianom, zarówno w swej strukturze, jak i funkcjach, sprawia zawsze dużo trudności. Potęguje je fakt, że nie zawsze istnieje zgodność między normatywno-etycznym a socjologicznym obrazem zjawiska. Socjolog nie określa moralności w ogóle, lecz reflektuje nad moralnością, która wykazuje powiązania z życiem społecznym i jest uwikłana w określony kontekst społeczno-kulturowy. Z socjologiczną definicją moralności wiąże się jeden bardzo węzłowy problem, a mianowicie, jak interpretować twierdzenie, że moralność jest zjawiskiem społecznym. W niesocjologicznych koncepcjach moralności często zaprzecza się związkom moralności z życiem społecznym lub osłabia się siłę tego związku. Akcentuje się indywidualna moralność, będąca wyrazem wewnętrznej samodzielności jednostki[75].

---

[72] Th. Luckmann, *Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach,* w: *Współczesne teorie socjologiczne, tom II,* red. A. Jasińska-Kania, L. M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2006, s. 938.

[73] Por. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa,* Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2002, s. 271.

[74] Tamże, s. 286.

[75] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 228-232.

Gdy mówimy, że moralność jest faktem społecznym, możemy mieć na myśli, że normy moralne, którymi rządzimy się w naszym postępowaniu, są wytworem grupy. Byli tacy, którzy twierdzili, że moralność narzucili słabszy silniejszym, byli inni, którzy twierdzili wręcz przeciwnie, że stworzyli ją silniejsi i narzucili słabszym. Według drugiego sposobu pojmowania twierdzenia, że moralność jest faktem społecznym, normy moralne mają charakter społeczny nie ze względu na to, czyim są wytworem, lecz ze względu na to, czego dotyczą. W tym sensie normy moralne mówią nam o postępowaniach, które są zawsze postępowaniami względem kogoś różnego od nas samych. Warunkiem niezbędnym tego, by jakiś czyn mógł być uznany za moralny albo niemoralny, jest, by był czynem w stosunku do kogoś. Powiedzieć w znaczeniu trzecim, że moralność jest faktem społecznym, to tyle, co powiedzieć, że normy moralne są funkcją warunków społecznych. Według czwartej wersji wyjaśnienia reflektowanego zdania mamy na myśli, że każda norma moralna ma zawsze jakieś społeczne uzasadnienie. Jej przestrzeganie jest pożyteczne dla współżycia ludzi, a naruszanie – szkodliwe[76].

Socjologowie zawsze dostrzegali związek między moralnością a życiem społecznym (kontekst społeczny). Pojedynczy człowiek nigdy nie istniał, od samego początku występował jako istota społeczna. Człowiek jako *zoón politikón* (animal sociale) jest istotą, która może istnieć tylko w społeczeństwie, w świecie wartości i norm. Życia moralnego należy poszukiwać we współżyciu z innymi ludźmi. Wskazanie na społeczną genezę i funkcje moralności nie musi oznaczać przyjęcia założeń socjologizmu etycznego ani uznania moralności za wyłączne „dziecko" społeczeństwa. Socjologa jednak nie interesuje tzw. stan natury niezależny od społeczeństwa lub stan przedspołeczny. W rzeczywistości człowiek żyje zawsze w jakiejś wspólnocie, podlega normom jakiejś kultury, związany jest z jakimiś regułami społecznymi. Socjologia moralności analizuje to, co ludzie w danym społeczeństwie uznają za swoją powinność, co uznają za dobre lub złe, właściwe lub niewłaściwe[77].

Zarówno w języku potocznym, jak i w różnych naukach szczegółowych pojęciu „moralność" nadaje się bardzo różną treść i zakres. Jeżeli mówimy, że ktoś zachowuje się moralnie, ktoś inny niemoralnie, że jego postępowanie zasługuje na potępienie, wówczas stosujemy oceny wartościujące pozytywne lub negatywne. Sens oceniający występuje zarówno w języku potocznym, jak i w filozofii. W naukach empirycznych, zwłaszcza w socjologii moralności, termin „moralność" ma sens opisowy dla oznaczenia określonych klas przedmiotów, zjawisk i procesów, które staramy się opisać i wyjaśnić. Klasyfikując zjawiska na moralne i pozamoralne, jako należące lub nienależące do sfery moralnej, posługujemy się aksjologicznie neutralnym pojęciem moralności. Dla

[76] M. Ossowska, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 260-268.

[77] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 232-235; Por. E. Budzyńska, *Ład moralny w zmieniającym się społeczeństwie. Socjologiczne studium wartości moralnych mieszkańców Katowic,* Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007, s. 12-30.

celów nauki empirycznej takie pojęcie moralności – uwolnione od wartościujących konotacji związanych z jego popularnym i codziennym użyciem – jest potrzebne[78].

W znaczeniu neutralnym i niewartościującym czynami moralnymi są działania oceniane pod względem moralnym zarówno pozytywnie, jak i negatywnie. Przy kwalifikowaniu obiektów badań, wchodzących lub niewchodzących w obręb zjawisk moralnych, nie bierze sie pod uwagę faktu, czy są one związane z wzorcami moralnymi uznanymi za szlachetne, czy też pozostają z nimi w sprzeczności. Słowo „dobry" ma oznaczać tyle i tylko tyle, co „uważany za dobry", słowo „zły" – „uważany za zły", słowo „słuszny" – „uważany za słuszny", słowo „niesłuszny" – „uważany za niesłuszny" itd.[79] Moralność rzeczywiście funkcjonującą w społeczeństwie można opisywać, nie czyniąc żadnych założeń o wyższości czy niższości tej moralności.

Wielu socjologów podziela pogląd, że nie można zbudować jednej definicji analitycznej uwzględniającej wszystkie aspekty tego, co potocznie jest nazywane moralnością. Z tego niespójnego zespołu można wyodrębnić kilka względnie spójnych części, można zbudować kilka pojęć moralności. W praktyce badawczej – przy braku uniwersalnie przydatnego pojęcia moralności – faktycznie stosujemy różne pojęcia moralności. I. Lazari-Pawłowska charakteryzuje cztery główne kryteria wyodrębniania norm moralnych i w konsekwencji – moralności: a) kryterium psychologiczne, w którym wiąże się pojęcie normy moralnej z odpowiednio scharakteryzowanymi, specyficznymi stanami świadomości jednostkowej (np. wyrzuty sumienia, poczucie powinności itp.); b) kryterium socjologiczne, które pozwala uchwycić specyfikę normy moralnej przez określenie jej funkcji społecznych lub sankcji związanych z jej przekroczeniem; c) kryterium systemowe, które umożliwia identyfikację norm moralnych z pewnym systemem etycznym (np. etyka katolicka, etyka Kanta itp.); d) kryterium treściowe, które pozwala zdefiniować normę moralną ze względu na charakter zachowań podlegających reglamentacji ze strony tej normy (np. poszanowanie życia lub rodziny, altruizm itp.)[80].

Gdy socjolog nie dysponuje ścisłym pojęciem zjawiska moralnego, może posługiwać się pojęciami: „etos", „styl życia", „wzory osobowe", „hierarchia wartości" itp., obejmującymi szerszy krąg zjawisk. Istnieje jednak realne niebezpieczeństwo nadmiernego rozszerzania zakresu badań empirycznych przy posługiwaniu się nieostrym pojęciem moralności. Jeżeli nawet przedmiotem zainteresowań socjologa są sposoby postępowania usankcjonowane i zaakceptowane w badanych zbiorowościach, to i tak nie wiadomo do końca, czy wszystkie normy i oceny są uznawane przez daną zbiorowość za przedmiot moralności, czy też za take uważa je sam badacz.

[78] I. Lazari-Pawłowska, *O pojęciu moralności,* „Etyka" 1966, nr 1, s. 31-33.
[79] M. Ossowska, *Pojęcie moralności,* „Etyka" 1966, nr 1, s. 19-29.
[80] I. Lazari-Pawłowska, *O pojęciu moralności ...,* op. cit., s. 34-41.

Socjologia odwołująca się do neutralnej koncepcji moralności nie wiąże się z jakąś filozofią moralności czy z określonym systemem etycznym. Przyjęcie neutralnego punktu widzenia w analizie socjologicznej nie wyklucza stosowania ocen i wartościowania badanych zjawisk moralnych. Oznacza jedynie, że terminem „moralność" obejmuje się postawy i działania zarówno moralnie dobre, jak i moralnie naganne. Neutralny sens pojęcia „moralność" łatwo zrozumieć na tle koncepcji wiążących moralność z systemem ideałów etycznych uznanych za szlachetne i z pozytywnymi konotacjami emocjonalnymi. Działania moralne są tu przeciwieństwem działań niemoralnych, a więc ograniczają się do działań moralnie dobrych[81].

W przypadku tzw. pojęć nieostrych można odwołać się do definicji postulującej lub projektującej, można również zrezygnować z próby definiowania moralności i umownie poprzestać na jednym z jej koniecznych składników (np. na normach). Podsumowując i zamykając przywołane wskazówki, myśli i refleksje, za J. Mariańskim można przyjąć, że „w całościowym ujęciu socjologicznym moralność obejmuje wartości, normy i inne nakazy powinnościowe oraz wzory zachowań związane z dobrem lub złem, które są uznawane w grupie społecznej lub w całym społeczeństwie za obowiązujące i wymagane od wszystkich członków"[82].

W realizowanych badaniach empirycznych nad moralnością socjologowie odwołują się do modelu moralności uznawanego przez większość członków badanego środowiska społecznego (model środowiskowy) lub do modelu uznanego autorytatywnie za obowiązujący przez instytucje propagujące określone ideały etyczne (model instytucjonalny). Takie rozróżnienie jest nieco zbliżone do koncepcji modelu propagowanego i uznanego. W modelu środowiskowym ujmuje się moralność konwencjonalną, czyli społeczną formę moralności, obiegową w danym środowisku społecznym. Nie jest to więc moralność ujmowana z punktu widzenia wartości i norm jakiegoś systemu etycznego, lecz faktycznie funkcjonująca w społeczeństwie globalnym lub w jego substrukturach. Model środowiskowy może być również do pewnego stopnia nacechowany instytucjonalnie, ale ma przede wszystkim odniesienia społeczno-kulturowe.

Środowiskowy model moralności nie jest jednolity. Jego zróżnicowanie może ujawnić się zarówno w określonych społeczeństwach, jak i w środowiskach społecznych oraz subkulturach tego samego społeczeństwa. Można np. mówić o modelu moralności słowackiej, wiejskiej, miejskiej, robotników, rolników, uczniów itp. Środowiskowy model moralności, jeżeli nawet ma instytucjonalną genezę, to jednak środowisko społeczne wyciska na nim swoiste piętno. Jest nacechowany instytucjonalnie, społecznie i kulturowo. Moralność rozumianą jako fakt empiryczny, uwarunkowany oraz zróżnicowany społecznie i kulturowo, socjologia poddaje opisom i interpretacjom.

[81] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 247-252.
[82] Tamże, s. 249.

Instytucjonalny model moralności jest związany z określonym systemem etycznym i jego oczekiwaniami. Empiryczna werifikacja tego modelu polega na zbadaniu stopnia konformizmu, czyli większej lub mniejszej zgodności z wymaganiami systemu etycznego. W związku z tym można powiedzieć, że im większy jest stopień konformizmu, tym wyższa moralność i odwrotnie[83]. W ramach modelu instytucjonalnego należy wyróżnić następujące szczegółowe modele (submodele) moralności: ogólny, propagowany, percypowany, akceptowany i realizowany. Ogólny model jest zbiorem podstawowych wartości (np. Bóg, życie, sprawiedliwość itp.). Propagowany model jest zbiorem szczegółowych ideałów wychowawczych i wzorów osobowych. Percypowany model obejmuje te elementy model propagowanego, które są przez ludzi odbierane i uświadamiane w mniej lub bardziej wyraźny sposób. Akceptowany model dotyczy treści percypowanych, z którymi jednostka zgadza się i przyjmuje za swoje. Wreszcie realizowany model wyraża się w formie powtarzających się zachowań ludzkich[84].

„Czysty" instytucjonalny model moralności jest współcześnie traktowany jako model życia nie do przyjęcia (model odchodzący w przeszłość). Cechą charakterystyczną społeczeństw pluralistycznych jest nieustanna zmiana. Można nawet powiedzieć, że nie ma nic tak stałego, jak „nieustanna zmiana". Socjolog badający moralność w świetle modelu instytucjonalnego próbuje wykazać, w jakim stopniu faktyczne postawy i zachowania ludzi są zgodne z zasadami moralnymi określonego systemu etycznego. Moralność tak rozumiana byłaby swoistym rodzajem funkcji matematycznej – postawy i zachowania faktyczne podzielone przez postawy i zachowania propagowane oznaczałyby poziom moralności społeczeństwa[85].

Operacjonalizacja pojęcia „moralność" wymaga prawidłowego wyboru wymiarów i wskaźników życia moralnego. Pomiędzy poszczególnymi wymiarami moralności istnieją wielorakie powiązania, a wysoka moralność w jednym wymiarze nie implikuje z koniecznością w innym. W praktyce badawczej, do pewnego stopnia niezależnie od przyjętych na wstępie teoretycznych koncepcji, przyjmuje się pewien dość stały, na mniej więcej podobnym stopniu ogólności, określony zestaw wartości, norm i wzorów zachowań, traktowanych jako należących do sfery moralnej, a przynajmniej niewzbudzających wątpliwości co do ich charakteru moralnego. Zgodnie z potoczną intuicją przypisuje się im charakter moralny (np. wartości podstawowe i codzienne, postawy i zachowania prospołeczne, wartości życia małżeńskiego i rodzinnego itp.)[86].

A. Jasińska-Kania rozróżnia trzy podstawowe wymiary moralności: osobisty, społeczny i obywatelski. Pierwszy wymiar – moralność osobista – dotyczy

[83] Tamże, s. 258-260.
[84] K. Bujak, *Wzór osobowy człowieka socjalizmu w świadomości nauczycieli,* „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Socjologiczne" 1979, nr 5, s. 74-76.
[85] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 263.
[86] Tamże, s. 264-266.

spraw prywatnych, osobistych, w szczególności seksualnych, takich jak niewierność w małżeństwie, przygodne stosunki seksualne, rozwód, homoseksualizm, przerywanie ciąży, eutanazja itp. Drugi wymiar – moralność społeczna – obejmuje zachowania naruszające normy społecznego współżycia w miejscach publicznych: prowadzenie samochodu po pijanemu, przekraczanie dozwolonej szybkości na terenach zabudowanych, zaśmiecanie miejsc publicznych, kradzież itp. Na trzeci wymiar – moralność obywatelską – składają się oceny takich zachowań obywateli wobec instytucji państwa, jak: domaganie się od państwa świadczeń, do których nie jest się uprawnionym, oszukiwanie przy podatkach, pzyjmowanie lub dawanie łapówek itp.[87]

Na pojęcie moralności składają się takie elementy, jak: oceny, normy i wartości moralne. Oceny moralne obejmują całokształt świadomego i wolnego działania człowieka, mają charakter nadrzędny w stosunku do innych ocen, które jako przejaw życia i działania ludzkiego mogą być oceniane z moralnego punktu widzenia. W ocenie „dobry człowiek" (np. w odróżnieniu od oceny „dobry szachista") odwołujemy się do wzorca moralnego, który znajduje swoje odbicie w jego postępowaniu. Oceny moralne nie stoją w jednym szeregu z innymi jako jedne z wielu, lecz wyróżniają się swoją ważnością ze względu na to, że mają odniesienie do godności osoby ludzkiej. Są one punktem węzłowym wszystkich innych ocen ludzkich[88].

Przez normy moralne rozumie się najogólniej reguły działania i postępowania, które w określonym społeczeństwie domagają się poważania i mają szansę przyjęcia, czyli internalizacji[89]. Są więc one wypowiedziami powinnościowymi, dotyczącymi sposobów zachowania się w określonych sytuacjach. Przedstawiając to, co wolno, i to, czego nie wolno, czyli formułując nakazy powinnościowe, normy moralne stają się ważnym instrumentem kontroli społecznej oraz przyczyniają się do osiągnięcia zgodności zachowań ludzkich z istniejącym w danym społeczeństwie porządkiem aksjonormatywnym. Socjologia opisuje funkcjonowanie norm moralnych w społeczeństwie, ale nie uzasadnia ich obowiązywalności[90].

W związku z tym U. Boos-Nünning proponuje klasyfikację norm moralnych ze względu na zasięg akceptacji w społeczeństwie. Wyróżnia ona następujące klasy aprobaty określonych norm: a) normy mające rangę oczywistości kulturowej (wiążące przynajmniej 80% członków społeczeństwa); b) normy silnie akceptowane (60-79%); c) normy labilne (40-59%); d) normy prawie

[87] A. Jasińska-Kania*, Wartości i normy moralne a procesy przemian w Polsce i w Europie ...,* op. cit., s. 22.

[88] B. Dyduła, *Problem charakterystyki ocen i norm moralnych,* w: *Człowiek, istnienie i działanie,* red. R. Darowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1974, s. 207-208.

[89] F. Böckle, *Werte und Normbegründung,* w: *Christlicher Glaube in der modernen Gesselschaft, tom XII,* red. F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte, Herder, Freiburg im Breisgau 1981, s. 41.

[90] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 304.

nieakceptowane (20-39%); e) normy nieakceptowane, których niewypełnianie jest traktowane w społeczeństwie jako tzw. oczywistość negatywna (wiążące poniżej 20% członków społeczeństwa)[91]. Na marginesie można odnotować, że w badaniach postaw ludzi wobec zachowań odbiegających od norm społecznych przyjmuje się, że zachowania uzyskujące powyżej 50% silnych potępień ze strony respondentów są zaliczane do zachowań dewiacyjnych[92].

§ 3. Wartości moralne w ujęciu socjologicznym

Pojęcie „wartość" należy do nieostrych i spornych. Jest kluczowym pojęciem w socjologii, jednak różnie pojmowanym. Świadczy o tym znaczna liczba różnych definicji tego pojęcia w języku potocznym i naukowym. Przegląd definicji wartości skłania niektórych badaczy społecznych do stwierdzenia, że mamy tu „dżunglę terminologiczną"[93]. Pojęcie „wartość" pochodzi z języka ekonomicznego, w którym ma dość sprecyzowane znaczenie. Uprzednio pojęcie to funkcjonowało w sposób ukryty w teologii i filozofii pod nazwą „dobro". Dobro jest ściśle związane z naturą człowieka i w tym sensie niezmienne. W związku z tym teologia i filozofia zajmują się w zasadzie wartościami ogólnymi o ważności absolutnej. Nauki szczegółowe (oprócz innych także socjologia), skupiając się na faktycznie uznawanych wartościach, odnoszą termin „wartość" do tego, co jest pożądane lub godne pożądania. Zajmują się więc wartościami partykularnymi o ważności względnej, wartościami wielorako uwarunkowanymi. Należy jednak podkreślić, że badanie wartości względnych nie przekreśla istnienia wartości absolutnych, a nawet do pewnego stopnia je zakłada[94].

W ramach poszczególnych dyscyplin naukowych można się spotkać z dużym zróżnicowaniem treści nadawanych pojęciu „wartość". Są dla jednostek i grup społecznych tym, co wyznacza ich cele życiowe oraz sposoby działania uznawane za pożądane, słuszne i godne. Można powiedzieć, że są one treścią wypełniającą codzienność[95]. Za kryterium podziału wartości może posłużyć funkcja, jaką pełni dana wartość, jak i jej stosunek do zjawisk i struktur społecznych. Bardzo często stosowany jest podział na wartości instrumentalne

[91] U. Boos-Nünning, *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*, Kaiser, München 1972, s. 105-108.
[92] J. Kwaśniewski, *Postawy mieszkańców Warszawy wobec zachowań odbiegających od norm społecznych,* w: *Konflikt i przystosowanie. Prace Instytutu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego, tom IV,* red. M. Ziemska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1979, s. 136.
[93] Por. D. Joubert, *Dwadzieścia pięć pojęć wartości,* w: *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2005, s. 316-333.
[94] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 333.
[95] S. H. Zaręba, *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym. Socjologiczne studium teoretyczno-empiryczne,* Pobitno Oficyna, Warszawa – Rzeszów 2012, s. 405.

(służące do osiągnięcia czegoś) i autoteliczne (same w sobie będące celem). Innym znacznie rozpowszechnionym sposobem klasyfikowania, wynikającym z przyporządkowania wartości filozoficznym pojęciom ducha i materii, jest podział na wartości duchowe i materialne[96]. W związku z omawianym tematem można według L. Gajosa wymienić trzy typy zjawisk: 1. Wartości – obiekty, na które składają się różne jednostki, rzeczy, miejsca itd. 2. Wartości – normy, opisujące oczekiwane ludzkie zachowania, istniejące jako nakazy, zakazy, postulaty, zalecenia itd. 3. Wartości – cele, do których człowiek powinien dążyć, np. miłość, spokój, dobrobyt itd.[97]

Spotkać można także proponowany przez socjologów podział na wartości aprobowane, wyznawane i praktykowane. „Wartości aprobowane wyrażają przekonania ludzi, że powinno się coś uważać za wartość, co jednak nie przesądza ich realnych poglądów i odczuć. Wartości uznawane są wyrazem rzeczywistych preferencji czy dążeń człowieka, które nie muszą znaleźć odbicia w działaniu. Wartości realizowane to te, wobec których człowiek wykazuje postawę w pełni aktywną, na ich osiągnięcie kieruje swoje działania”[98]. Między przywołanymi kategoriami wartości, teoretycznie nie powinno być różnicy. W praktyce bywa jednak inaczej. Nierzadko deklaracje nie znajdują odzwierciedlenia w sferze praktycznego postępowania ludzi i grup społecznych[99].

H. Elzenberg rozróżniał wartości utylitarne (przedmioty odpowiadające czyimś pragnieniom czy potrzebom) i wartości perfekcyjne (sądy o doskonałości, godności, szacowności, które służą jako uzasadnienie dla sądów o powinności). Jednocześnie uważał, że wartości perfekcyjne są czymś ważniejszym niż wartości utylitarne. „Wartość polegająca na zaspokojeniu potrzeb lub pragnień sama z siebie nie uzasadni żadnej powinności: potrzeby bowiem i pragnienia bywają sprzeczne [...] Czyli że nie wolno powiedzieć: ‘potrzebne więc powinno’. Sądy o wartości perfekcyjnej natomiast służą za zupełnie wystarczające uzasadnienie dla sądów stwierdzających, że ‘powinno być tak a tak’”[100]. Należy przypomnieć, że socjolog moralności zajmuje się w swoich analizach wartościami w pierwszym i drugim znaczeniu.

Z różnego rodzaju definicji socjologicznych wartości można jako jedną z bardziej adekwatnych przywołać definicję J. Szczepańskiego, który łączy orientację na jednostkę z orientacją na społeczeństwo: „Wartość to dowolny przed-

---

[96] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 15-16.

[97] L. Gajos, *Wartości życiowe a postawy religijne i moralne mieszkańców wsi pogranicza polsko-ukraińskiego,* w: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2008, s. 60.

[98] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 344.

[99] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 16.

[100] H. Elzenberg, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Toruń 1966, s. 10-11.

miot materialny czy idealny, idee czy instytucje, przedmiot rzeczywisty lub wyimaginowany, w stosunku do którego jednostki lub zbiorowość przyjmują postawę szacunku, przypisują im ważną rolę w życiu, dążenie do jego osiągnięcia odczuwają jako przymus"[101]. Należy zauważyć, że przywołana definicja podkreśla subiektywistyczno-obiektywistyczną wizję wartości, gdyż stwierdza, że nie tylko własne potrzeby jednostki, ale również społeczny przymus powodują, iż wartości są przekształcane w działania.

O wartościach w sensie ścisłym – zdaniem S. Nowaka – można mówić dopiero wtedy, gdy zmierza się do uchwycenia normatywnych, powinnościowych nastawień i oczekiwań. „Są to więc pewne wzorce stanów pożądanych czy właściwych zachowań, które określają, jakie zachowania – własne czy cudze – badani uważają za właściwe w określonego typu sytuacjach lub też jak sądzą, że w tych sytuacjach zachować się należy"[102]. Cechą wartości o charakterze słusznościowo-powinnościowym jest to, ża pozwalają one odróżnić zachowania słuszne od niesłusznych, pożądane od niepożądanych, dobre od złych. Do zasadniczych i charakterystycznych cech wartości moralnych należy zaliczyć to, że łączą one indywidualną i strukturalną płaszczyznę ludzkiego życia. Są bowiem związane z określoną kulturą społeczeństwa, a zarazem wyznacznikiem zachowań jednostki. Są głębiej osadzone w osobowości człowieka niż opinie, poglądy czy postawy, określają styl życia człowieka w odniesieniu do jego własnej koncepcji życia oraz w stosunku do otoczenia społecznego[103].

Powinnościowy charakter wartości etycznych wynika stąd, że „wiążą się one ściśle z ostatecznym celem człowieka. Dlatego jeśli człowiek nie chce utracić sensu swojej egzystencji, koniecznie musi w swoim życiu urzeczywistniać wartości moralne. Działanie osoby tylko wtedy może być oceniane jako moralnie dobre lub złe, gdy było wynikiem jej wolnej woli. Każde wymuszone ludzkie zachowanie nie ma wartości moralnej. Człowiek rozwija swoją osobowość w relacji do Boga i drugiego człowieka, dlatego konieczne jest, aby najpierw sam doświadczył dobra moralnego ze strony innych osób, by później mógł urzeczywistniać je we własnym życiu [...] Wartości moralne powinny być realizowane zarówno w życiu jednostkowym, jak i społecznym"[104].

Według H. Świdy-Żiemby wartości moralne to coś więcej niż stany rzeczy, które są ważne i godne pożądania dla jednostek. Przez termin wartości moralne w sensie ścisłym rozumie „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

[101] J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii,* PWN, Warszawa 1971, s. 97-98.
[102] S. Nowak, *Wstęp,* w: *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej,* red. S. Nowak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 13.
[103] Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 32-33.
[104] Tamże, s. 34-35.

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”[105].

Wartości moralne można według G. Heppa rozumieć jako „zinternalizowane standardy zachowań odziedziczone przez osoby w procesie socjalizacji w kulturowym kontekście określonego społeczeństwa”[106]. Przywołana definicja kładzie najpierw akcent na standardy (modele, wzorce), które są przyjmowane prez jednostkę w procesie socjalizacji. Ustalenie tych standardów nie jest wynikiem dociekań naukowych, narastają one spontanicznie w procesie rozwoju historyczno-kulturowego w określonym społeczeństwie. W momencie, gdy nabiorą znaczenia i uznania na płaszczyźnie społecznej, nie są już tylko wartościami jednostek ludzkich, ale stają się wartościami mniejszych i większych społeczności, aż do społeczności ogólnoludzkiej[107].

J. Turner pojmuje wartości jako „systemy symboli w postaci abstrakcyjnych pojęć moralnych określających dobro, zło, co stosowne, a co niestosowne, co słuszne, a co niesłuszne, co właściwe, a co nie właściwe. Wartości odnoszą się do wszystkich, nawet najbardziej zróżnicowanych sytuacji, ponieważ są ogólne i abstrakcyjne”[108]. Za J. Mariańskim można też stwierdzić, że wartości moralne to „duchowe, moralne przekonania jednostek i grup społecznych, kierujące postawami oraz zachowaniami jednostkowymi i zbiorowymi. 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 pośrednio wyznaczają normy odnoszące się do konkretnych zachowań. Z orientacji na wartości można odczytać, co ludzie uznają za ważne, jak rozwiązują swoje problemy konfliktowe, na jakich drogach poszukują usensownienia życia”[109].

Filozofowie podkreślają, że rozpoznanie kategorii moralnych dokonuje się faktycznie w refleksji przedfilozoficznej. Rozum ludzki rozpoznaje wartości moralne, ale nie jest ich kreatorem. Człowiek nie stworzył własnej natury, dlatego nie może dowolnie kreować norm i wartości moralnych. Rozpoznaje je i realizuje, lecz nie tworzy. Częścią moralnego doświadczenia człowieka jest fenomen sumienia, będący aktem rozumu rozpoznającym intuicyjnie granice pomiędzy dobrem i złem. Sumienie nie tylko rozpoznaje ogólne normy moralne,

---

[105] H. Świda-Ziemba, *Obraz świata i bycia w świecie (z badań młodzieży licealnej),* Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW, Warszawa 2000, s. 520.

[106] Cytuję za: W. Piwowarski, *Socjologia religii,* Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 242.

[107] Tamże, s. 242.

[108] J. Turner, *Socjologia. Koncepcje i ich zastosowania,* Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998, s. 260.

[109] J. Mariański, *Wartości jako przedmiot badań socjologicznych,* w: *Socjologia wychowania. Wybór tekstów,* red. H. Mielicka, Wydawnictwo Stachurski, Kielce 2000, s. 225.

lecz także poucza o sposobie realizacji dobra moralnego w konkretnych okolicznościach życia codziennego[110].

Socjologia jako nauka empiryczna ma za zadanie ukazać, jakie wartości moralne są uznawane w jakiejś grupie społecznej lub całym społeczeństwie. Bada to, co jest dobre lub złe w świadomości jednostek, grup społecznych lub całego społeczeństwa. Wartości moralne traktuje jako konstrukt społeczny, a więc postrzegane są jako względne i partykularne, tzn. zależne od kontekstu społeczno-kulturowego. Wychodząc z faktu rozmaitości społeczno-kulturowych, ukazuje ona, w jakim stopniu wartości i normy moralne uzyskują społeczną akceptację i funkcjonują społecznie. Odpowiadając na pytanie, jak należy rozumieć wartości moralne, J. Mariański stwierdza: „Wartości moralne jako istotna część moralności obejmują w sensie szerokim zarówno wartości powinnościowo-słusznościowe, jak i pragnieniowo-przyjemnościowe"[111].

Przywołane twierdzenie lubelskiego uczonego wymaga pewnego wyjaśnienia, które podaje on sam, gdy pisze: „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 pożądania pewnych dóbr i hierarchii osób lub rzeczy pod określonym kątem widzenia, nie tylko w sensie pragneniowo-przyjemnościowym (wartości życiowe), ale i przede wszystkim słusznościowo-powinnościowym (wartości moralne). W socjologicznym rozumieniu tego co moralne zawsze są uwikłane uwarunkowania społeczno-kulturowe współwyznaczające rozumienie tego, co jest dobre a co złe oraz funkcjonowanie wartości i norm moralnych w grupach społecznych i w całym społeczeństwie. Wartości powinnościowe są bardziej stabilne, bardziej zakorzenione w strukturze osobowości jednostki niż wartości życiowe"[112].

Wartości nadają życiu człowieka głębszy sens. Określają też styl jego życia, gdyż są głęboko osadzone w jego osobowości. Odgrywają ważną rolę w procesie rozwoju człowieka, są wyznacznikiem dla codziennych zachowań, ale jednocześnie czymś idealnym, budzącym pożądanie i cel sam w sobie. Wybór wartości i zakres ich realizacji świadczy o uznawanych przez człowieka preferencjach. W życiu indywidualnym i społecznym można wyróżnić różne wartości – ekonomiczne, prawne, estetyczne, moralne czy religijne. Wszystkie te i inne wartości tworzą system określany mianem sieci wartości. Jeśli niektóre z nich są

[110] S. Kowalczyk, *Filozofia kultury,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 140-141.
[111] J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów,* Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 66-70.
[112] K. Chałas, A. Maj, J. Mariański, *Wychowanie ku wartościom religijnym. Elementy teorii i praktyki,* Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Lublin – Kielce 2009, s. 78-79.

przez człowieka preferowane i szczególnie wysoko cenione, tworzy się wówczas hierarchia wartości[113]. Na marginesie należy przypomnieć, że „życie w grupie społecznej jest w dużej mierze wyznaczone systemem wartości, jaki posiadają jej członkowie"[114].

W *Słowniku socjologicznym* można czytać, że „wartości – idee, zjawiska, materialne i niematerialne przedmioty, stany rzeczy, osoby, grupy itp., które są przez jednostkę, grupę, klasę społeczną itp. dodatnio lub ujemnie oceniane lub aprobowane, czy odrzucane. Wartości stanowią jeden z głównych wyznaczników i celów ludzkiego działania"[115]. Podobną definicję zawiera *Encyklopedia PWN*: „Wartość [...] podstawowa kategoria aksjologii, oznaczająca wszystko to, co cenne i godne pożądania, co stanowi cel dążeń ludzkich: uznane wartości stanowią podstawę ocen, norm i wzorów kulturowych"[116]. Jako cele i wzory postępowania wartości cechują się powszechnością i stałością. Są one czymś bardzo ważnym i istotnym w życiu indywidualnym i społecznym. Zarówno w życiu jednostek, jak i społeczności istnieją i funkcjonują różne wartości, w tym także wartości moralne. Postrzegane jako to, co jest pożądane lub godne pożądania, są wielorako uwarunkowane – osobowościowo, społecznie, kulturowo, ekonomicznie i politycznie[117].

Niezależnie od trwającego sporu aksjologicznego o naturę wartości socjologia 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 lub fałszywości. 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 (wartości życiowe). W sensie ścisłym wartości moralne mają charakter powinnościowy i są określane w kategoriach dobra lub zła, tego, co właściwe lub niewłaściwe, słuszne lub niesłuszne. W szeroko rozumianych wartościach życiowych mieszczą się wartości moralne związane z kategoriami dobra i zła, tego, co powinno się czynić i czego należy zaniechać[118].

Wartości odróżnia się od interesów. Wartość stanowi cel uznawany za słuszny, właściwy czy usprawiedliwiony, wyznaczający orientację normatywną

---

[113] L. Gajos, *Wartości życiowe a postawy religijne i moralne mieszkańców wsi pogranicza polsko-ukraińskiego ...*, op. cit., s. 59-60.

[114] A. Linek, *Presja, stres i konsumpcjonizm, czyli życie w wielkim mieście,* w: *Lokalna wspólnota wyobrażona. Warszawa i jej mieszkańcy 2010,* red. S. H. Zaręba, KONTRAST, Warszawa 2012, s. 74.

[115] K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny,* Wydawnictwo Graffiti BC, Toruń 1997, s. 239.

[116] *Encyklopedia PWN w trzech tomach, tom III,* Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 556.

[117] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 13-14.

[118] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 335-343.

(aksjologiczną). Interes jest celem uznawanym za korzystny, a dążenie do jego realizacji wiąże się z orientacją hedonistyczną, utylitarystyczną, instrumentalną. Różnice między wartościami i interesami mogą być kwestią stopnia. Ten sam obiekt czy stan rzeczy może być jednocześnie i interesem, i wartością. Zdarzają się również sytuacje, kiedy jedna cecha wyklucza drugą: interes nie jest wartością, a wartość nie jest interesem[119].

Wartości wyrażają atrakcyjność dobra, do którego należy dążyć. Wartości to takie reguły, których przedmiotem są pożądane, godne, słuszne cele działań, normy zaś to takie reguły, których przedmiotem są właściwe, oczekiwane, obarczone powinnością sposoby i metody działania, czyli środki do osiągnięcia celu. Wartości wskazują, do czego ludzie powinni dążyć, a normy – jak powinni do tego dążyć. Przykładem wartości (celów działania) typowych dla naszej kultury są: standard życia, majątek, władza, sława, wykształcenie, zdrowie itp. Przykładem norm (reguł działania) są: ambitna edukacja, uczciwa praca, regularny trening, konsekwentna kariera itp.[120]

Rozważając związek między wartościami i normami można przywołać także myśl J. Mariańskiego, który w *Socjologii moralności* pisze: „Normy moralne odgrywają ważną rolę w regułowaniu zachowań ludzkich, są powiązane z wartościami moralnymi (cele, ideały). Akceptacja i uzasadnianie norm moralnych oraz wydawanie na ich podstawie ocen moralnych jest uzależnione od wartości uznawanych przez jednostkę lub reprezentowanych przez grupę społeczną. Wartości podbudowują i uzasadniają liczne normy moralne, wynikające z uznawanych wartości, które regułują i sankcjonują różnorodne sytuacje życia codziennego"[121].

Normy moralne, niezależnie od tego, czy są sformułowane pozytywnie czy negatywnie, wskazują na wartości moralne, które leżą u ich podstaw oraz nadają im właściwe znaczenie. Normy bez wartości tracą swoje znaczenie, stają się formalnymi i beztreściowymi regułami. Szybko też tracą swoją wiążącą moc w świadomości adresatów i są pomijane w działaniach indywidualnych i społecznych. Normy moralne mają charakter instrumentalny w tym sensie, że pełnią funkcję służebną wobec wartości moralnych. Można również stwierdzić, że jako konkretne normy działaniowe, mają swoje odniesienia czasowe i sytuacyjne, czyli są relatywne[122]. Z socjologicznego punktu widzenia zarówno wartości, jak i normy są zasadniczo „konstrukcjami społecznymi" a ścisłe rozróżnienie między nimi nie jest sprawą prostą[123].

---

[119] M. Ziółkowski, *O imitacyjnej modernizacji społeczeństwa polskiego,* w: *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji,* red. P. Sztompka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Kraków 1999, s. 73.

[120] P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa ...,* op. cit., s. 258-259.

[121] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 333.

[122] Tamże, s. 350.

[123] H. Steinfath, *Emotionen, Werte und Moral,* w: *Die Moralität der Gefühle,* red. S. A. Döring, V. Mayer, Akademie Verlag, Berlin 2002, s. 122.

P. Sztompka traktuje wartości i normy jako reguły kulturowe dotyczące wszelkich przejawów życia społecznego, charakterystyczne dla konkretnej kultury. Reguły kulturowe (normy i wartości) mogą nieść w sobie mniejszy lub większy ładunek powinności – mogą się z nimi wiązać silniejsze lub słabsze oczekiwania społeczne na temat właściwego działania. Na tej podstawie wyróżniamy trzy kategorie reguł społecznych: imperatywy kulturowe, przyzwolenia oraz preferencje. Imperatywy kulturowe, a więc kategoryczne żądania pewnego sposobu postępowania, mogą być formułowane dwojako – w stylizacji pozytywnej jako nakazy (np. „Kierowca musi jechać po prawej stronie drogi") lub w stylizacji negatywnej jako zakazy (np. „Kierowca nie może jechać pod prąd ulicy jednokierunkowej"). Przyzwolenia zawierają nieco słabsze natężenie czynnika powinnościowego. Odpowiednie oczekiwania społeczne wyraża słowo „może" albo „wolno". Przyzwolenia wskazują, że jeśli ktoś by pragnął działać w pewien sposób, to nic nie stoi na przeszkodzie, ale nie jest to także działanie zalecane (np. „Tutaj wolno palić"). Wreszcie preferencje wskazują, jakie postępowanie byłoby szczególnie godne uznania, zastrzegając zarazem, że nie można tego od nikogo wymagać. Chodzi tu o działania wzorowe czy nawet heroiczne – formułowane z nadzieją, że przynajmniej niektórzy się do nich dostosują. Powinność zawarta w preferencjach jest wyraźnie najsłabsza[124].

Krakowski socjolog w swej *Socjologii* wskazuje również na inny sposób rozumienia norm i wartości moralnych, niż ten, który został zaproponowany wyżej (pojmujący wartości jako cele oraz normy jako reguły działania). „W szczególności przez wartości rozumie się czasami reguły nadrzędne, fundamentalne, dotyczące spraw o najwyższym znaczeniu, których konkretnymi implikacjami są normy regułujące sprawy bardziej przyziemne. Tutaj stosunek obu pojęć jest hierarchiczny"[125]. W drugim przywołanym rozumieniu norm i wartości moralnych można mówić o takich wartościach, jak prawda, wolność, sprawiedliwość, miłość bliźniego, solidarność, ofiarność, uczciwość, cierpliwość itp.

Świadome działanie ludzkie cechuje się celowością, tzn. powiązaniem celów pośrednich z wyższymi, aż po cele najwyższe. Cele (wartości) najwyższe określa się niekiedy mianem ideałów. Ideały regułują całe życie człowieka. Człowiek, zmierzając do jakiegoś ideału, tak koordynuje swoje wysiłki, by go osiągnąć a przynajmniej zbliżyć się do niego. To samo odnosi się również do różnych grup społecznych oraz całego społeczeństwa. Wielkość człowieka i społeczeństwa poznaje się po ideałach. W dłuższej perspektywie nie może istnieć społeczeństwo, które nie tworzyłoby ideałów[126]. S. Szuman w związku z omawianym tematem zaznacza: „Ideały są ideami (myślami) przedstawiającymi naszej świadomości coś lepszego i doskonalszego, niż to, co już istnieje [...]

[124] P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa ...,* op. cit., s. 259-260, 287.
[125] Tamże, s. 259.
[126] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 350-351.

Jako koncepcja czegoś lepszego czy doskonalszego niż to, co istnieje [...] ideał jest tzw. górnym, wzniosłym celem"[127].

Ideały moralne określają tzw. wzory osobowe – wyrażone w postaci konkretnych wzorów osobowych są zestawem pożądanych cech, które jednostki lub grupy społeczne uznają za ważne i podejmują próby ich realizacji. Pluralizm wartości i norm we współczesnym świecie wskazuje na wielość ideałów moralnych czy wartości najwyższych. Ich treść może być określona przez czynniki religijne i pozareligijne. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z ideałem moralnym religijnym. W drugim przypadku odwołujemy się do ideału moralnego świeckiego[128]. Na tle przywołanego rozróżnienia można powiedzieć kilka słów na temat relacji między religią i moralnością.

Religia ustala zasady postępowania i dąży do utożsamiania ich z zasadami zachowań moralnych. Z drugiej strony ci, którzy nie wyznają żadnej religii, mają własne kodeksy moralne – w rzeczywistości zatem amoralność jest rzadkim zjawiskiem. Religia wyznacza także wzajemne relacje między ludźmi, ale ponieważ sankcje regułujące te relacje są uważane za ponadspołeczne, kodeks ten ma raczej charakter religijno-moralny niż ściśle moralny. Kodeks może być nazwany ściśle moralnym jedynie w takim stopniu, w jakim jego sankcja wynika z obawy przed skutkami społecznie szkodliwymi. Chodzi o rozróżnienie między religijną ideą „grzechu" a moralną ideą „zła". Kodeks jest kodeksem religijno-moralnym – bez względu na to, czy jego nakazy związane są z relacją człowieka do Boga lub człowieka do człowieka – gdy wywodzi się on z autorytetu boskiego, a jego sankcja ma charakter ponadnaturalny. Kodeks jest kodeksem ściśle moralnym, gdy proponuje wzory postępowania, które są bezpośrednio uzasadnione w oparciu o ludzką interpretację dobra i zła[129].

Ideały moralne można według M. Ossowskiej podzielić do dwóch systemów, które zarazem określają dwa podstawowe piony moralności: 1. Perfekcjonizm (związany z nakazem szacunku dla jednostki i jej godności); 2. Higiena życia społecznego (związana z normami i wartościami podyktowanymi przez życzliwość i wzgląd na dobro innego człowieka)[130]. W moralności rozumianej jako swoista higiena życia społecznego ideały, wartości i normy moralne mają swoje uzasadnienie w użyteczności społecznej. Bronią oni dobrych relacji między ludźmi. Ich przestrzeganie jest pożyteczne dla współżycia społecznego, natomiast naruszenie przynosi szkodę społeczeństwu. W szeroko rozumianej koncepcji moralności można odnaleźć zarówno ideały, wartości i normy doty-

[127] S. Szuman, *Perspektywy, ideały i plany życiowe wychowanków,* „Dom Dziecka" 1959, nr 3, s. 6.
[128] J. Mariański, *Socjologia moralności* ..., op. cit., s. 352-353.
[129] R. M. McIver, Ch. H. Page, *Religia a moralność. Rozróżnienie między kodeksem religijnym a moralnym,* w: *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Wydawnictwo PETRUS, Kraków 2011, s. 211-215.
[130] M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 6-17.

czące dobrego współżycia społecznego, jak i zaliczane tradycyjnie do perfekcjonistyki. Z pewnością moralność obejmuje dziedzinę ideałów, wartości i norm podyktowanych życzliwością i dobrem innego człowieka oraz ideały, wartości i normy podyktowane szacunkiem dla jednostki i jej godności[131].

Na podstawie przywołanych refleksji i myśli, w niniejszym opracowaniu pojmowano wartości moralne jako reguły nadrzędne, a też jako cele działania. Inaczej mówiąc, analizowane wartości moralne obejmują zarówno wartości powinnościowo-słusznościowe (co powinno się czynić), jak i pragnieniowo-przyjemnościowe (do czego powinno się dążyć). W związku z tym zostaną w rozdziałach empirycznych opisane takie wymiary wartości moralnych, jak: podstawowe orientacje moralne, wartości życiowe (codzienne, podstawowe i ostateczne), wartości prospołeczne i egoistyczne, wartości godnościowe, wartości życia małżeńskiego i rodzinnego oraz problematyka wychowania moralnego w rodzinie.

§ 4. Główne scenariusze przemian wartości moralnych

Współczesne społeczeństwa, w tym i społeczeństwo słowackie, podlegają poważnym i wielorakim przemianom moralnym, mającym różnorodne kształty i kierunki. Należy pamiętać, że socjologowie obserwują i wyjaśniają te zmiany, nie mówiąc o postępie czy zacofaniu moralnym[132]. Nie ma jednej teorii wyjaśniającej przemiany wartości moralnych ani jednego ogólnego scenariusza rozwoju. Za J. Mariańskim „najogólniej można wyróżnić cztery scenariusze (modele) przemian wartości i norm moralnych w nowoczesnych społeczeństwach: a) sekularyzacja moralności, rozumiana jako odchodzenie od modelu moralności chreścijańskiej (szerzej – religijnej), co określane jest często jako kryzys moralny; b) pluralizacja i indywidualizacja moralności, często powiązana z postmodernistycznym rozpadem wartości, zwłaszcza o charakterze uniwersalnym (upadek metanarracji, promocja nieograniczonej wolności i autonomii jednostki); c) przemiana moralności, rozpad dawnych wartości i tworzenie się nowych, dopasowanych do społeczeństwa pluralistycznego (transformacja lub rekonstrukcja wartości); d) reorientacja wartości moralnych w duchu chrześcijańskim (lub szerzej – religijnym), niekiedy o charakterze fundamentalistycznym, lub ożywienie moralne bez zabarwienia religijnego (rewitalizacja wartości)”[133]. Te cztery scenariusze przemian występują równolegle, częściowo w sposób sobie przeciwstawny, częściowo komplementarny. W niniejszym paragrafie zostaną omówione bardziej szczegółowo wyróżnione modele przemian wartości moral-

[131] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 354-355.
[132] J. Sošková, *Kríza morálky a súčasné umenie,* w: *Morálka a súčasnosť,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2008, s. 307.
[133] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 75.

nych, z częściowym przynajmniej odniesieniem do społeczeństwa słowackiego, znajdującego się w centrum Europy Środkowo-Wschodniej.

Wracając do pierwszego scenariusza przemian wartości moralnych można stwierdzić, że *sekularyzacja moralności* ściśle wiąże się z sekularyzacją religii. Teza o nieuchronności erozji religii w wyniku procesów modernizacyjnych (teoria sekularyzacji) obecna jest w naukach społecznych już od momentu ich powstania[134]. Teoria sekularyzacji nie jest jednak jednolita, w związku z tym ciekawe jest spostrzeżenie J. Casanovy, który pisze: „Głównym błędem teorii sekularyzacji, powielanym zarówno przez jej wyznawców, jak i krytyków, błędem, który uczynił ją niemal bezużyteczną dla nauk społecznych, jest utożsamienie historycznych procesów sekularyzacyjnych z ich domniemanymi skutkami dla losów religii"[135].

Zasadniczą i kluczową tezą teorii sekularyzacji jest konceptualizacja procesu modernizacji społecznej jako procesu funkcjonalnej dyferencjacji i emancypacji sfer świeckich – przede wszystkim państwa, gospodarki, nauki, ale według niektórych także moralności – ze sfery religijnej, i towarzyszącej temu dyferencjacji i specjalizacji religii w ramach własnej, wyspecjalizowanej, nowo odkrytej sfery religijnej. Do tej tezy dołączają się jeszcze dwie inne. Pierwsza z nich – teza o zmierzchu religii – zakładała, że proces sekularyzacji spowoduje stopniowe zanikanie religii, która ostatecznie, jak dodawały wersje radykalne, zniknie całkowicie. Druga teza – prywatyzacyjna – zakładała, że proces sekularyzacji doprowadzi do prywatyzacji i marginalizacji religii w nowoczesnym świecie[136].

Sekularyzację określa się niekiedy jako „odkościelnienie" i spadek uczestnictwa kościelnego, osłabienie wiary religijnej, zanikanie znaczenia religijności dla życia codziennego. Osłabianie religii interpretowano niejednokrotnie jako odwrotną stronę postępu społecznego, a weberowskie „odczarowanie świata" jako nieuchronny los nowoczesnych społeczeństw przemysłowych. Zjawisko sekularyzacji oznacza stopniową „emigrację" religii ze społeczeństwa albo przynajmniej przesuwanie się religii do sfery prywatnej, jako jednej z wielu dziedzin życia.

W ramach teorii sekularyzacji wyjaśnia się dokonujące się procesy przemian w wartościach moralnych jako kryzys. Sekularyzacja religii wiąże się z relatywizmem moralnym, rozumianym jako odchodzenie od dotychczasowych, religijnie uzsadnianych wartości i norm moralnych. W istocie jest to coś więcej niż tylko powierzchowne zerwanie z religią w dziedzinie etyki. Postępująca, niekiedy radykalna, sekularyzacja nie wyklucza innego zjawiska, a mianowicie, że permisywne i fundamentalistyczne nurty mogą się wzajemnie wzmacniać. Do

[134] T. Doktór, *Wokół problemu sekularyzacji,* w: P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2006, s. 7.
[135] J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2005, s. 47.
[136] Tamże, s. 47-48.

paradygmatu sekularyzacji w interpretacji przemian w moralności odwołuje się wielu socjologów religii i moralności.

Przeciwnicy procesu sekularyzacji religii uważają, że niesie ona ze sobą fatalne skutki dla moralności w życiu indywidualnym i społecznym. Zwolennicy sekularyzacji moralności stoją na stanowisku, że można zbudować ludzkie społeczeństwo bez religijnych zobowiązań etycznych o charakterze uniwersalnym, że jest możliwy postęp społeczny bez stałych wartości moralnych, bez obiektywnej prawdy i wszelkiej transcendencji. Domagają się takiej przestrzeni dla wolności osobistej, w której zwolennicy różnych opcji światopoglądowych będą mogli urzeczywistniać swój własny ideał udanego i szczęśliwego życia (z wykluczeniem jakiejś opcji „bezwzględnie prawdziwej" czy dominacji jednego systemu wartości moralnych)[137].

„Kryzys moralny, rozumiany jako proces dezinstytucjonalizacji moralności chrześcijańskiej, przejawia się najdobitniej w wybiórczym traktowaniu oferty moralnej Kościoła, aż po jej całkowite odrzucenie. Dezinstytucjonalizacja oznacza, że wiara i moralność nie są w takiej mierze jak dawniej zinstytucjonalizowane i społecznie sankcjonowane, niektóre ich elementy podlegają głębokiej transformacji (np. spowiedź, posty, regulacja poczęć). W społeczeństwie o zmieniających się, chwiejnych i sekularyzujących się wartościach, w którym chrześcijaństwo jest podporządkowane kulturze świeckiej, w dziedzinie moralności są wyznaczane swoiste 'obszary bez wstępu' dla religii i Kościoła. Pod hasłem neutralności światopoglądowej niekiedy kwestionuje się obowiązek państwa w zakresie troski o wartości moralne w życiu publicznym"[138]. Należy jednak podkreślić, że kultura lekceważąca wartości moralne jest ostatecznie kulturą śmierci: najpierw duchowej, a następnie także narodowej, państwowej i biologicznej[139].

W związku z tym można przypomnieć, że tzw. wychowanie neutralne aksjologicznie skazuje ludzi młodych na moralne zagubienie, odbiera im poczucie bezpieczeństwa, czyni ich podatnymi na manipulację i poszukiwanie jedynie doraźnych satysfakcji. Dla ludzi, którzy poszukują spokoju, równowagi czy jakiegoś minimum trwałości, sekularyzacyjne propozycje i modele życia są nie do przyjęcia. Nie potrafią i nie chcą żyć w „pokawałkowanym" uniwersum znaczeniowym, bez jakichkolwiek zasad jednoczących. Odwoływanie się do trwałych wartości, sprawdzonych w poprzednich okresach, jest jakąś naturalną reakcją w warunkach nieustannej zmiany[140]. Wraz z sekularyzacją moralności dokonuje się powolny zmierzch „świętości". Normy moralne tracą nie tylko swój teologiczny rodowód, ale i nienaruszalny charakter normatywny. W

[137] Por. J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 269-270.
[138] Tamże, s. 271; Por. L. Dupré, *Życie duchowe i przetrwanie chrześcijaństwa w świeckiej kulturze. Refleksje na koniec tysiąclecia,* „Tygodnik Powszechny" 1998, nr 29, s. 1.
[139] S. Kowalczyk, *Filozofia kultury ...*, op. cit., s. 142.
[140] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 75.

pewnym sensie można powiedzieć, że współczesne społeczeństwa niszczą swoje zasoby moralne[141].

Według E. Fromma ludzkość znalazła się na rozdrożu, a każdy błędny krok może być krokiem ostatnim. Ludzie stają się coraz bardziej zatomizowani, wyalienowani, bez prawdziwego poczucia wspólnotowego. Chociaż nadal żyjemy w dziedzictwie chrześcijańsko-humanistycznym, szczególnie młodsze pokolenie coraz mniej czuje się związane tradycyjną etyką. Na razie wydaje się, że w konkretnych sytuacjach wiele jednostek nadal się zachowuje etycznie, podczas gdy społeczeństwo zmierza ku barbarzyństwu[142]. W związku z tym należy przypomnieć, że wartości podstawowe, które wcześniej tworzyły fundament porządku społecznego, są pożądane i niezbędne również w warunkach społeczeństwa pluralistycznego.

Niektórzy uważają, że pluralizm społeczno-kulturowy jest główną przyczyną zanikania wspólnych przekonań i wartości, oraz wskazują na słabnący wpływ religii na życie moralne. Dlatego też wyrażają swoje zdecydowane „nie" wobec neutralności światopoglądowej państwa, a zwłaszcza wobec jego neutralności w sferze wartości. Tzw. świeckość państwa nie może oznaczać braku otwartości na wartości i tradycje religijne. Oczekują od państwa, że nie będzie jednakowo neutralnie zachowywać się wobec różnorodnych przekonań światopoglądowych, spodziewają się, że będzie dążyć do naprawy „złego" społeczeństwa poprzez powrót do wartości i norm religijnych[143].

W społeczeństwach postkomunistycznych, w tym także na Słowacji, scenariusz postępującej sekularyzacji łączy się z permisywizmem i relatywizmem moralnym, przynajmniej w sensie odchodzenia od moralności chreścijańskiej. Według modelu postępującej sekularyzacji moralności odchodzenie części młodzieży słowackiej od moralności chrześcijańskiej jest już faktem i można oczekiwać, że to odchodzenie będzie się jeszcze pogłębiać. Nie musi to jednak oznaczać, że nie ma innej ścieżki rozwoju modernizacyjnego (determinizm). Istnieją różne ścieżki i różne sposoby reagowania na te same impulsy modernizacyjne. W związku z tym należy też pamiętać, że tzw. ponowoczesny człowiek, bez poczucia wstydu i winy oraz nie doświadczający moralnego dyskomfortu, jest na razie bardziej konstruktem teoretycznym niż realnym bytem socjologicznym[144].

W socjologii ostatnich kilkunastu lat uzyskał na znaczeniu model *pluralizacji i indywidualizacji moralności,* wskazujący na zasadnicze zmiany w

---

[141] T. Rendtorff, *Ethik in der Postmoderne: Bildet sich eine neue Diskussionslage?* „Evangelische Ethik" 1988, nr 2, s. 129-130.

[142] E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo,* Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996, s. 179-180.

[143] M. Kehl, *„Będziesz błogosławieństwem!" Współczesna sytuacja kulturowa jako wyzwanie i szansa.* „Homo Dei. Przegląd Teologiczno-Duszpasterski" 2000, nr 2, s. 15.

[144] W. Pawlik, *Grzech. Studium z socjologii moralności,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2007, s. 14.

relacjach jednostki ze społeczeństwem. Indywidualizacja jako proces społeczny wiąże się z uwalnianiem się jednostek z historycznie ustalonych form społecznych, z utratą dawnej pewności w zakresie znajomości wzorów działania i norm postępowania oraz tworzeniem się nowych więzi społecznych. Nie oznacza ona emancypacji jednostki ze społeczeństwa, lecz proces społeczno-strukturalny i kulturowy[145]. Jak zauważa F. X. Kaufamann, „nie ma już więcej jednej społecznej 'całości', do której jednostka należy"[146]. Ludzie zlepiają swe indywidualne światopoglądy z kawałków pochodzących z ich własnej tradycji, jak również z innych (majsterkowanie). Na marginesie można przypomnieć, że kiedy ktoś buduje konstrukcję z różnych klocków lego, czasami powstają z tego bardzo dziwaczne twory[147].

Teorię indywidualizacji moralności należy widzieć w ramach kontekstu indywidualizacji ogólnej. Znaczący problem socjologiczny stanowi utrata monopolistycznej pozycji przez główne systemy legitymizacyjne[148]. Należy zgodzić się z twierdzeniem, że współczesny człowiek jest niejako „zmuszony" do samodzielnego kształtowania swojego życia poprzez podejmowanie autonomicznych decyzji. Z pewnym dystansem odnosi się do wszystkich instytucji, które starają się całościowo wpływać na jego życie poprzez narzucanie ściśle obowiązujących wartości i norm moralnych[149]. Osobowa tożsamość staje się zjawiskiem zasadniczo prywatnym (w tym i tożsamość moralna). Ważną konsekwencją tej sytuacji jest fakt, iż jednostka buduje nie tylko swoją osobową tożsamość, ale również swój własny system znaczenia „ostatecznego". Prawdą jest, że dla takich konstrukcji dostępna jest wielość modeli, ale żaden z nich już nie jest modelem „oficjalnym". Jednostki, nastawione całkowicie na siebie, dosłownie jak w supermarkecie, własnoręcznie wybierają sobie towary moralne i układają z nich indywidualne „menu"[150].

Poszerzający się rynek przeżyć i doznań zmusza człowieka do przyjmowania roli wybierającego, selekcjonującego z wielości możliwych form działania („robię to, co mi się podoba"). Wybór spośród różnych możliwości staje się kulturowym nakazem, poniekąd koniecznością życiową. Dla wielu ludzi życie jest przede wszystkim okazją do maksymalizacji wrażeń i doświadczeń, indywi-

---

[145] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 271-272.

[146] F. X. Kaufmann, *Demokracja przeciw wartościom?* „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła" 2000, nr 2, s. 325.

[147] P. Berger, A. Zijderveld, *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem,* Wydawnictwo Vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2010, s. 53.

[148] P. L. Berger, Th. Luckmann, *Socjologia religii a socjologia wiedzy,* w: *Socjologia religii. Antologia tekstów,* red. W. Piwowarski, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2003, s. 137.

[149] Por. J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 97.

[150] Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1996, s. 133-135; Por. I. Borowik, *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2000, s. 151-163.

dualnego szczęścia. Normalna biografia jednostki jest biografią z wyboru, biografią refleksyjną, biografią majsterkowiczą, i równocześnie biografią ryzyka[151]. Jednostka może i musi sama rozwijać własną tożsamość osobową, może i musi wybierać w warunkach społeczeństwa wielu wartości, opcji, zindywidualizowanych stylów życia. Jest ustawicznie „zmuszana" do samodzielności i autonomii. Swoisty obowiązek kształtowania własnej biografii jest istotnym elementem nowoczesnego stylu życia[152].

Reflektując obserwowane wartości moralne „trudno nie zauważyć, że moralność współczesnego Europejczyka (i nie tylko jego) podlega ciągłym zmianom, a zmiany te wpływają na strukturę odgrywanych przez niego ról w życiu osobistym, rodzinnym i zawodowym. Coraz częściej mówi się o moralności sytuacyjnej, uzależnionej od tego co dzieje sie akurat tu i teraz, od tego czego doświadczamy w danym momencie i co wpływa na wyrażane przez nas sądy. Rygoryzm, tak typowy dla społeczeństw tradycyjnych, dawno ustąpił liberalizmowi charakteryzującemu postmodernizm, i to w różnych obszarach ludzkiej aktywności i społeczno-kulturowych identyfikacjach"[153]. W związku z tym można stwierdzić, że podstawową cechą przemian moralnych w społeczeństwach ponowoczesnych jest zastępowanie etyki kodeksowej i rygorystycznej etyką bezkodeksową i sytuacyjną[154].

Indywidualizacja jest czymś więcej niż tylko wzrastającą ustawicznie niezależnością od systemów społecznych, jest także programem życia skoncentrowanego na doznaniach, przyjemnościach, zaspokajaniu potrzeb własnych, autonomii, samorealizacji, krytycyzmie wobec autorytetów, mniej zaś na zobowiązaniach, podporządkowaniu, ofiarności na rzecz innych, realizacji odległych celów. W procesach indywidualizacji akcentuje się przede wszystkim znaczenie osoby, pojedynczej jednostki i jej spraw. Na płaszczyźnie wartości proces indywidualizacji oznacza przechodzenie od wartości obowiązku do wartości samorozwojowych. Wartości moralne są traktowane jako opinie, odczucia, preferencje. Sytuacja pluralistyczna pomnaża liczbę struktur wiarygodności, konkurujących między sobą, co prowadzi często do relatywizacji treści moralnych. W sytuacji wielości możliwości każdy wybór jest do pewnego stopnia względny i dokonywany niepewnie[155].

---

[151] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 272-273.

[152] U. Beck, *Erfindung des Politisches. Zu einem Thema reflexiver Modernisierung,* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, s. 149-152.

[153] S. H. Zaręba, *Globalny profil postaw moralnych Polaków,* w: *Rodzina, religia, społeczeństwo. Polacy 2009 w diagnozie socjologicznej,* red. S. H. Zaręba, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2010, s. 115.

[154] W. Pawlik, *Grzech ...,* op. cit., s. 243.

[155] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 274-275; Por. Z. Bauman, *Zindywidualizowane społeczeństwo,* Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2008, s. 59-62.

Indywidualizacja wyborów moralnych oraz relatywizacja zasad są z jednej strony poztrzegane jako oznaki kryzysu i upadku moralności, który wywołuje anomię i anarchię społeczną. Z drugiej strony indywidualizacja oraz liberalizacja wartości i norm moralnych są uznawane za podstawy obrony praw jednostki, wolności, tolerancji i demokracji, których rozwojowi zagraża nadmierny rygoryzm[156]. Socjolog jedynie stwierdza, że narastający synkretyzm religijny, moralny i społeczny jest rzeczywiście znakiem rozpoznawczym społeczeństwa pluralistycznego. Rozchwiany system wartości, a nawet postmodernistyczna pustka aksjologiczna, staje się „normalnym" środowiskiem człowieka, w którym nikt nikomu nie może, a nawet nie powinien, narzucać kryteriów oceny. Jednostki określają we własnym zakresie doraźnie swoje powinności, a zasada dobrowolnego wyboru różnorodnych, niekiedy sprzecznych elementów, staje się regułą wiodącą. Należy jednak podkreślić, że w warunkach współczesnych „więcej autonomii" może łatwo oznaczać „więcej anomii".

Omawiany schemat przemian wartości moralnych zakłada, że znakiem najbardziej rozpoznawczym przemian społecznych jest indywidualizacja i związana z nią pluralizacja stylów życia. Normalna biografia staje się biografią z wyboru. Jeżeli nawet jednostka nie uwalnia się od wpływu różnych instytucji, to jednak jej własne życie jest efektem zindywidualizowanych wyborów, a w przypadku niepowodzeń – własną klęską. Współczesne społeczeństwa, otwarte na przyjmowanie nowych treści i wzorów kulturowych, przede wszystkim destrukturalizują to, co jest dziedzictwem przeszłości, nie tworząc równolegle nowych wzorów życia lub robiąc to z pewnym opóźnieniem. W społeczeństwie, w którym można czynić to, co się chce, istnieje niebezpieczeństwo, że wartości i normy wypracowane z trudem w przeszłości zostaną porzucone raz na zawsze. Nierozwiązany pozostaje problem budowania etyki, która zajmowałaby się zagadnieniami, jak powinniśmy żyć w społeczeństwie bez autorytetów i uniwersalnych norm[157].

We współczesnych społeczeństwach nie istnieje już jednolity porządek moralny, przekazywany i wprowadzany w życie codzienne przez dominujący aparat instytucjonalny. Pojęcia dobra i zła są nadal kształtowane w ramach oddziaływań rodzinnych, grup rówieśniczych, szkół, wspólnot religijnych, instytucji pośrednich itd. Istnieją także grupy społeczne z dobrze ugruntowaną moralnością, ale tej moralności nie można narzucić tym, którzy do tych grup nie przynależą. Faktycznie zaznaczająca się w interakcyjnym porządku moralność ma charakter zróżnicowany i pluralistyczny, często staje się moralnością sprywatyzowaną, ambiwalentną i rozmytą. Instytucje religijne nie służą już, lub

[156] A. Jasińska-Kania, *Między rygoryzmem a permisywnością: przemiany moralności w Polsce i w Europie,* w: *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie,* red. A. Jasińska-Kania, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2012, s. 105.

[157] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 276-277; Por. L. Hanus, *Princíp pluralizmu,* Lúč, Bratislava 1997, s. 111-117.

w ograniczonym zakresie, jako społeczno-strukturalna baza dla moralności[158]. Moralność staje się sprawą prywatną, funkcjonuje nie tyle jako zwarty system ogólnie obowiązujących wartości i norm, ile raczej jako system różnorodnych ofert na „rynku", z których mogą jednostki swobodnie wybierać w ramach procesów komunikowania społecznego i moralnego.

W scenariuszu *transformacji lub rekonstrukcji wartości moralnych* abstrahuje się od chrześcijańskiego kontekstu wartości moralnych i rozważa się ich przemiany w świetle innych układów odniesienia. „W procesach przemian zostaje zburzony całkowicie lub częściowo jakiś porządek aksjologiczny i na jego miejscu pojawia się nagle lub stopniowo porządek nowy. W warunkach mniej gwałtownej zmiany społecznej nowe wartości łączą się ze starymi, niekiedy przechodzą przez 'filtr' starych. Dokonuje się powolna wymiana wartości: w miejsce kwestionowanych czy zużytych, tracących swoje funkcje społeczne reguł i norm pojawiają się inne, na ogół mniej ograniczające i hamujące"[159]. Tworzenie się nowych wartości i norm w warunkach indywidualnego wyboru i niezdeterminowania jest o wiele trudniejsze niż w warunkach stabilizacji aksjologicznej, ale nie niemożliwe.

W ramach paradygmatu transformacji wartości moralnych można przywołać wysuniętą przez R. Ingleharta teorię przemian wartości: od materialistycznych do postmaterialistycznych. Uznający wartości materialistyczne akcentują m.in. utrzymanie porządku, zabezpiecznie wzrostu ekonomicznego, zachowanie stabilności gospodarki, walkę ze wzrostem cen, utrzymanie silnej armii, walkę z przestępczością (wartości związane z potrzebą przetrwania i bezpieczeństwa). Przyjmujący wartości postmaterialistyczne akceptują m.in. swobodę ekspresji indywidualnej, wolność słowa, większy wpływ na pracę zawodową, na rząd i na społeczeństwo, piękniejsze miasta i wsie (wartości związane z potrzebą samoekspresji i samorealizacji). W omawianej koncepcji przemian wartości tradycjonalizmu ustępują miejsca wartościom świecko-racjonalnym oraz wartości przetrwania wartościom samoekspresji.

Wraz z powstaniem nowego systemu wartości postmaterialistycznych obniża się ranga trzech kluczowych dla rozwoju społeczeństwa przemysłowego wartości: osiągnięć gospodarczych, wzrostu gospodarczego i myślenia ekonomicznego. Ludzie mają tendencję do nadawania największej subiektywnej wartości tym rzeczom, których brakuje. W związku z tym na poziomie społecznym obserwuje się przede wszystkim wzrost troski o środowisko naturalne, nawet kosztem wzrostu gospodarczego; na poziomie jednostkowym naczelne miejsce zajmuje pragnienie autoekspresji oraz wartościowej pracy. Najważniejszym celem staje się jakość życia, indywidualna samorealizacja, zindywidualizowany styl życia. Jeżeli społeczeństwo osiąga wysoki poziom zabezpieczenia

[158] Th. Luckmann, *Transformations of Religion and Morality in Modern Europe,* „Social Compass" 2003, nr 3, s. 280-283.
[159] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 103.

ekonomicznego i stwarza podstawy do subiektywnego zadowolenia, to pojawia się akceptacja wartości postmaterialistycznych. Przemiany te polegają na przechodzeniu od maksymalizacji wzrostu gospodarczego do maksymalizacji jakości życia[160].

Na marginesie można odnotować, że przywołana koncepcja przemian wartości spotkała się z wielostronną krytyką. Najistotniejsze stało się zakwestionowanie uniwersalizmu teorii i jej obietnic możliwości przewidywania kierunków przemian wartości w przyszłości[161]. Z. Bauman w związku z tym zauważa, że „teraźniejszość społeczeństw 'rozwiniętych' miała być obrazem stanu przyszłego społeczeństw 'rozwijających się' [...] Punkt docelowy zmian aktualnych był z góry wyznaczony"[162]. We współczesnej epoce „płynnej nowoczesności", kiedy najbardziej stabilną stała się zmiana oraz modernizacja oznacza dążenie do przekształcenia wszystkich zastanych społecznych form, instytucji, wartości i wzorów zachowań, pojawia się świadomość „niekumulatywności i nieukierunkowania zmian w skali globalnej"[163].

W ramach scenariusza powolnych przemian wartości moralnych można oprócz przywołanej koncepcji R. Ingleharta wskazać także na niektóre inne ścieżki rozwojowe, a mianowicie: od wartości obowiązku do wartości samorozwojowych, od wartości ascetycznych do wartości samorealizacyjnych, od orientacji na pracę do orientacji na czas wolny, od moralności monistycznej do moralności pluralistycznej, od moralności „uniwersalnej" do moralności „lokalnej", od orientacji zasadniczej do orientacji celowościowej, od moralności rygorystycznej do moralności relatywistycznej, od wartości wspólnotowych do wartości indywidualistycznych, od odmoralnienia pewnych zachowań i praktyk do umoralnienia innych itd.[164]

Wszystkie wspomniane koncepcje „odrzucają w mniej lub bardziej wyraźny sposób tezę o totalnej erozji moralności i opowiadają się za poglądem o przemianach wartości, wskazując na odchodzenie od ścisłego podporządkowania się konwencjonalnym wartościom i normom, w kierunku wartości i norm ujmowanych w kontekście społeczno-kulturowym. W miejsce dawnych instytucji, wartości, norm i wzorów zachowań tworzą się nowe instytucje, powstają nowe wartości i nowe zasady działania. Zmieniać się mogą nie tylko poszczególne wartości, ale i same ich hierarchie oraz podstawowe pojęcia i koncepcje.

---

[160] R. Inglehart, *Culture Shift in Advanced Industrial Society,* Princeton University Press, Princeton 1990, s. 177-212, 423-433.

[161] A. Jasińska-Kania, *Zmiany wartości Polaków a procesy transformacji, europeizacji i globalizacji,* w: *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie,* red. A. Jasińska-Kania, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2012, s. 319.

[162] Z. Bauman, *Po co komu teoria zmiany?* w: *Zmiana społeczna. Teorie i doświadczenia polskie,* red. J. Kurczewska, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1999, s. 36.

[163] Tamże.

[164] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 83.

Decydujące jest to, co ludzie uznają za wartościowe lub niewartościowe (niekiedy według kryteriów pragmatycznych), co uważają za godne 'zainwestowania' ich wysiłków, dążeń i działań"[165].

Przemiana wartości moralnych z reguły nie odbywa się w formie prostego przejścia od jednych wartości do drugich, ale tworzą się swoiste konfiguracje wartości. W odniesieniu do modelu „od wartości obowiązku do wartości samorozwojowych", można za H. Klagesem wymienić cztery naogólniejsze układy wartości: a) konserwatyzm wartości, który charakteryzuje się dużym uznaniem wartości obowiązku, przy jednocześnie niskim poziomie koncentracji na wartościach samorozwojowych; b) przewrót wartości, który prowadzi do małego uznania wartości obowiązku, przy dużym uznaniu wartości samorozwojowych; c) zanik wartości, co oznacza małe uznanie obydwu typów wartości; d) synteza wartości, prowadząca do uznania zarówno wartości samorozwojowych, jak i wartości obowiązku[166]. Na marginesie można odnotować, że wartości obowiązku obejmują takie szczegółowe wartości, jak: dyscyplina, posłuszeństwo, ofiarność, obowiązkowość, uczciwość, pilność, skromność itp. Wartości samorozwojowe obejmują: „wyzwolenie" się od autorytetów, uczestnictwo, przyjemność, rozrywka, kreatywność, spontaniczność, samorealizacja itp.[167]

W społeczeństwie przemian wartości każda monistyczna interpretacja jest nie do przyjęcia. W rzeczywistości stwierdza się przeróżne kombinacje i warianty uznawanych wartości. Ze społecznego i pedagogicznego punktu widzenia szczególnie ważny jest typ przemian określany jako „synteza wartości", bowiem wówczas następuje wzmocnienia obydwu typów wartości – dochodzi do integracji wartości tradycyjnych i nowoczesnych. Wielu ludzi współczesnych potrafi dokonywać takiej syntezy, zmierza do zaspokajania potrzeb indywidualnych i społecznych. W każdym razie, wzrost wartości nowoczesnych może odbywać się przy niezmienionym znaczeniu wartości tradycyjnych[168]. Należy pamiętać, że zmiana moralna nie musi przekształcać się nieuchronnie w upadek moralny, jak również nie musi oznaczać postęp moralny[169].

Model *rewitalizacji wartości* moralnych zakłada „stygnięcie" procesów sekularyzacji, a nawet jej zastopowanie i powolną odbudowę chrześcijańskiego ladu w społeczeństwie. Wyśmiewana religia, usuwana z życia publicznego, powraca do życia społecznego wszelkimi możliwymi „drzwiami". Niektórzy ze zwolenników takiego scenariusza przemian moralnych wierzą w ponowne „ureligijnienie" i „umoralnienie" stosunków społecznych. Nawet jeżeli model

[165] Tamże, s. 83-84.
[166] H. Klages, *Wertorientierungen im Wandel. Rückblick, Gegenwartsanalyse, Prognosen,* Campus Verlag, Frankfurt am Main, s. 21-22.
[167] Z. Plašienková, *Etika sebarealizácie ako podoba evolučnej etiky vývinu*, w: *Morálka a súčasnosť,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2008, s. 164-172.
[168] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 106-108.
[169] J. Sošková, *Kríza morálky a súčasné umenie ...,* op. cit., s. 307.

rewitalizacji czy rozwoju religijności i moralności wydaje się aktualnie mało prawdopodobny, to nie można go *ex definitione* wykluczyć[170]. J. Casanova w związku z omawianym tematem pisze: „Zachodnia nowoczesność stoi na rozdrożu [...] byłoby to głęboko ironiczne, gdyby religia po tych wszystkich ciosach, które otrzymała od nowoczesności, mogła w jakiś niezamierzony sposób pomóc w jej ocaleniu"[171].

Scenariusz rewitalizacji moralności zakłada przynajmniej dwie odmiany. Według pierwszej rewitalizacja wartości moralnych dokonuje się w ramach procesów desekularyzacji i ma wyraźne powiązania z ożywieniem życia religijnego, według drugiej – rewitalizacja wartości i norm moralnych jest procesem oddolnym, niezależnym od wpływów religii, jest przejawem mobilizacji sił społecznych w odbudowie więzi moralnych w społeczeństwie. W rzeczywistości obydwa submodele przemian są często analizowane równocześnie, a przynajmniej nie muszą się wzajemnie wykluczać. Religia jawi się wówczas jako siła wspierająca procesy odnowy moralnej.

Z jednej strony mówi się o wciąż postępującej dechrystianizacji, o zmierzchu Kościoła ludowego, o religijności jako o kulturowym i folklorystycznym rekwizycie, o schyłku chrześcijaństwa, z drugiej zaś o nowych szansach dla religii w epoce ponowoczesnej, o tendencjach odnowy religijnej jako jednym ze „znaków czasu" postmodernistycznego przełomu kulturowego. Wielu socjologów mówi o renesansie religijności, o powrocie *sacrum*, o powtórnym „zaczarowaniu" świata, o „produkowaniu" religijności. Przemiany w religijności współczesnej niosą z sobą szansę przekształceń w wartościach oraz zachowaniach moralnych, także w kierunku rewitalizacji moralności chrześcijańskiej. Procesy rewitalizacji moralności zachodzą powoli, z pewnością nie da się ich zadekretować odgórnie[172].

P. Sztompka wskazuje na kilka czynników przeciwdziałających atrofii więzi moralnych, mających zarówno charakter oddolny, jak i odgórny: 1) Coraz bardziej wyraźna staje się afirmacja wartości postmaterialistycznych, takich jak: samorealizacja, jakość życia, harmonia ze środowiskiem naturalnym itp. Wokół tych wartości mobilizują się różnego typu wspólnoty, co sprzyja intensywności więzi moralnej. 2) Odradzanie się życia religijnego po okresie sekularyzacji, które dokonuje się w nowych formach kościelnych i pozakościelnych. Prowadzi ono bardziej do zaakcentowanie wartości moralnych niż teologicznych oraz do współpracy ponad tradycyjnymi podziałami. 3) Ważny jest odruch oporu przeciwko najbardziej brutalnej przemocy. Zbiorowe formy protestu przeciwko zbrodniom prowadzą do odradzania się więzi moralnej. 4) Dzięki rewolucyjnym innowacjom technicznym tworzą się „wirtualne wspólnoty" użytkowników sieci

[170] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 84-85.
[171] J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2005, s. 383.
[172] J. Mariański, *Socjologia moralności ...,* op. cit., s. 280-281.

komputerowych, w których wyłaniają się spontaniczne reguły postępowania wobec partnerów, swoiste kodeksy moralne[173].

Rekonstrukcja kapitału społecznego nie oznacza powrotu do społeczeństw tradycyjnych. F. Fukuyama dostrzega źródła odbudowy kapitału społecznego w naturze ludzkiej. Wcześniejsze okresy w historii ludzkości dają przekonanie, że ustanowienie wartości, norm i moralności na nowo jest możliwe. Kapitał społeczny to „zdolność ludzi do współpracy opartej na podstawowych wartościach. Kapitał ten opiera się na normach moralnych, podzielanych przez członków grupy lub organizacji [...] Wszystko, co robimy w życiu, wymaga współpracy z innymi ludźmi – wzajemnego zaufania i uznania dla podstawowych wartości i norm. Tak rozumiany kapitał ważny jest nie tylko w życiu gospodarczym, w obrębie korporacji, ale również w polityce i w obrębie szeroko rozumianego społeczeństwa obywatelskiego"[174].

Rewitalizacja moralności w wymiarach światowych jest zadaniem o wiele bardziej trudnym i bardziej złożonym niż w wymiarach grup społecznych czy poszczególnych społeczeństw. W procesach odbudowy moralnej w skali makrostrukturalnej nie chodzi o jakąś nową formę globalizacji (tym razem moralnej), ale raczej o uniwersalizację moralności, w której centrum moralnej świadomości jest osoba ludzka oraz przysługująca jej niezbywalna godność i wolność osobista. Społeczeństwa współczesne nie są poddane jedynie procesom rozkładu wartości moralnych. W rzeczywistości w każdym społeczeństwie istnieje wiele osób, grup społecznych i instytucji, które nie tylko zachowują wartości moralne, ale bronią ich i proponują innym jako wartości życiowe, zdolne przeobrażać od wewnątrz całościowe społeczeństwo. Można więc stwierdzić, że w procesie rewitalizacji wartości moralnych chodzi o przywrócenie im blasku i znaczenia, także w wymiarach społecznych[175].

Przedstawione scenariusze (modele, paradygmaty) przemian moralności, razem wzięte stanowią szerszy teoretyczny kontekst przemian, teoretyczną ramę dla empirycznych rozważań nad kształtem wartości moralnych uznawanych w społeczeństwach współczesnych, zwanych niekiedy ponowoczesnymi. Dwa pierwsze modele wskazują na rozpad dotychczasowych wartości moralnych. Różnią się zarówno punktem wyjścia (moralność religijna – moralność tradycyjna), jak i punktem dojścia (sekularyzm – indywidualizm). Trzeci i czwarty model wskazują na procesy swoistej rekonstrukcji wartości moralnych, w postaci ich przemian lub rewitalizacji. Należy podkreślić, że żaden z tych paradygmatów nie jest jedynym w interpretacji współczesnych przemian moralnych.

---

[173] P. Sztompka, *Kulturowe imponderabilia szybkich zmian społecznych: zaufanie, lojalność, solidarność,* w: *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji,* red. P. Sztompka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Kraków 1999, s. 278-280.

[174] *Powrót do natury. Z Francisem Fukuyamą rozmawia Magdalena Środa,* „Tygodnik Powszechny" 2000, nr 49, s. 4.

[175] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 135-136.

Zaprezentowane scenariusze mogą być traktowane jako hipotezy niewykluczające się wzajemnie.

Przemiany w moralności będą się dokonywać w zróżnicowany sposób i w różnych kierunkach, zarówno w kierunku rozpadu struktur aksjologicznych i utraty religijnego charakteru postaw i zachowań moralnych, jak i w kierunku pogłębiania i reorientacji wartości i norm w etosie codziennym (hipoteza wielokierunkowych zmian w moralności). Dekompozycja chrześcijańskiego systemu wartości moralnych lub chaotyczny rozpad wszelkich wartości w pewnych dziedzinach życia i w pewnych kręgach społeczeństwa nie wykluczają reorientacji lub rekompozycji w innych czy procesu tworzenia się nowych wartości o niereligijnej proweniencji. W każdym razie nie można omówionych scenariuszy rozumieć jako chronologicznie następujących po sobie faz rozwoju moralnego, ani też jako wzorców do naśladowania[176]. Są to modele odnoszące się do rzeczywistości, jaką można było obserwować w ostatnich dekadach XX wieku, jak też na początku wieku XXI. Zastaną „normalność" (pojmowaną jako powszechne podobieństwo członków społeczności w sferze zachowań lub przekonań) można bowiem zmieniać w pożądanym kierunku[177].

Podsumowując pierwszy rozdział, należy przypomnieć, że empiryczna socjologia moralności opisuje, jakie wartości ludzie wybierają, jakich opcji poszukują, jakie normy akceptują. Jako nauka empiryczna o faktach społecznych zajmuje się badaniem zróżnicowań środowiskowych moralności oraz rozwojowymi i regresywnymi procesami przemian wartości moralnych w grupach społecznych. Z socjologicznego punktu widzenia moralność nie jest rozumiana jako sprawa dla ekspertów, lecz jako rzeczywistość codzienna, przeżywana w życiu społecznym, przejawiająca się w postawach i działaniach ludzkich. Terminem „moralność" w naukach społecznych obejmuje się postawy i działania zarówno moralnie dobre, jak i moralnie naganne. W całościowym ujęciu socjologicznym moralność obejmuje wartości, normy oraz wzory zachowań związane z dobrem lub złem moralnym, które są uznawane w konkretnej grupie społecznej za obowiązujące. Należy również podkreślić, iż „rzeczywiście istniejąca moralność" jest nacechowana, instytucjonalnie, społecznie i kulturowo.

Cechą wartości o charakterze moralnym jest to, że pozwalają one odróżnić zachowania słuszne od niesłusznych, pożądane od niepożądanych, dobre od złych. Filozofowie podkreślają, że rozum ludzki rozpoznaje wartości moralne, ale nie jest ich kreatorem. Socjologia jako nauka empiryczna ma za zadanie ukazać, jakie wartości moralne są uznawane w jakiejś grupie społecznej lub całym społeczeństwie. Wartości moralne traktuje jako konstrukt społeczny, a więc postrzegane są jako względne i partykularne. Socjolog może stwierdzić ich

[176] Tamże, s. 137-138.

[177] A. Tyszkiewicz, *Socjologiczne wymiary normalności,* w: *Normalność i normalka. Próba zastosowania pojęcia normalności do badań młodzieży,* red. B. Fatyga, A. Tyszkiewicz, Ośrodek Badań Młodzieży, Warszawa 2001, s. 55.

istnienie i działanie w życiu ludzkim, może je wyjaśniać i interpretować, nie może jednak wypowiadać się na temat ich natury, prawdziwości lub fałszywości. Wreszcie można przypomnieć, że w szeroko rozumianych wartościach życiowych mieszczą się wartości pragneniowo-przyjemnościowe, jak również wartości słusznościowo-powinnościowe.

Wyżej zaprezentowane scenariusze (modele) przemian wartości moralnych we współczesnym świecie mogą być traktowane jako hipotezy niewykluczające się wzajemnie. Przemiany w moralności dokonują się w zróżnicowany sposób i w różnych kierunkach, zarówno w kierunku rozpadu struktur aksjologicznych, jak i w kierunku rekonstrukcji wartości i norm w etosie codziennym. Wiele zależy od nas – aktorów życia społecznego na początku trzeciego tysiąclecia. W dalszych rozważaniach o charakterze empirycznym będziemy utrzymywać się w ramach paradygmatu socjologii jako nauki empirycznej, co jednak nie wyklucza formułowania w interpretacjach wyników pewnych wniosków o charakterze aksjologicznym. Dla współżycia międzyludzkiego nie jest bowiem obojętne, czy istnieją lub nie istnieją jakieś obiektywne zobowiązania, powinności, wartości i normy moralne.

Rozdział II

Założenia metodologiczne oraz charakterystyka badanych osób

Mając na uwadze społeczną formę moralności, która wyraża się w poglądach, postawach i wzorach zachowań moralnych, podejmuję analizę wartości moralnych maturzystów diecezji spiskiej na Słowacji. Podstawowym źródłem przedstawianej pracy empirycznej są wyniki badań socjologicznych przeprowadzonych przeze mnie w listopadzie 2011 roku. Uzyskane wyniki empiryczne porównuję z wynikami innych badań socjologicznych. W przypadku niektórych wskaźników moralności odnoszę się szczególnie do badań nad postawami religijno-moralnymi młodzieży diecezji spiskiej, które przeprowadziłem w listopadzie 2006 roku[1]. Takie porównanie wnosi do przedstawianej problematyki dodatkową perspektywę – dynamiczną. Komunikuje bowiem o zmianach w postawach moralnych badanej młodzieży w okresie pięciu ostatnich lat.

W niniejszym – metodologicznym rozdziale zostanie omówiony problem oraz problematyka badań socjologicznych z listopada 2011 roku, hipoteza główna oraz szczegółowe hipotezy badawcze, zastosowane metody i techniki, dobór próby, realizacja badań własnych oraz demograficzna, społeczna i religijna charakterystyka badanych osób. Wszystkie te informacje są potrzebne dla lepszego zrozumienia uzyskanych wyników empirycznych, które stopniowo odkrywam i przedstawiam czytelnikowi w kolejnych – empirycznych rozdziałach pracy.

§ 1. Problematyka badań i hipotezy badawcze

Problem badawczy to pytanie, na które szukamy odpowiedzi[2]. Na tej podstawie mogę powiedzieć, że problemem badawczym niniejszej pracy jest

[1] Chodziło o badania kwestionariuszowe postaw religijno-moralnych młodzieży. W celu uzyskania możliwie najbardziej reprezentatywnej próby dla badanej populacji celowo wybrałem trzy większe miasta diecezji spiskiej, z każdego wyróżnionego rejonu jedno. W każdym z tych miast losowo wybrałem trzy szkoły średnie. W każdej szkole starałem się dobrać po trzy klasy 17-18 letniej młodzieży. W sumie dobrałem 24 klas – po osiem w każdym mieście. Zbiorowość założona wynosiła 663 respondentów, zrealizowana zaś liczyła 629 respondentów, co oznaczało 94,9% z założonej próby badawczej. Metodologię oraz wyniki badań nad postawami religijno-moralnymi młodzieży diecezji spiskiej na Słowacji z listopada 2006 roku szczegółowo przedstawiłem w książce: O. Štefaňak, *Religijność młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spiskiej,* Norbertinum, Lublin 2009, 366 ss.

[2] S. Nowak, *Metodologia badań socjologicznych,* PWN, Warszawa 1965, s. 214.

przedstawienie wartości moralnych maturzystów diecezji spiskiej na początku drugiej dekady dwudziestego pierwszego stulecia oraz próba ustalenia cech demograficznych, społecznych i religijnych, warunkujących tego typu wartości. Innymi słowami, poszukuję odpowiedzi na pytania: Które wartości moralne aprobują i które nie aprobują maturzyści diecezji spiskiej? Czy i w jakim kierunku zmieniają się tego typu wartości w warunkach szybkich zmian społeczno-kulturowych? Jak różnicują aprobatę wartości moralnych wybrane cechy demograficzne, społeczne i religijne?

Podstawowy problem badawczy stanowi bazę tworzenia hipotezy głównej, gdyż często zabieg jej budowania polega na zamianie gramatycznej formy problemu ze zdania pytającego na zdanie twierdzące[3]. Nawiązując do głównego problemu badawczego niniejszej pracy formułuję następującą podstawową hipotezę badawczą: Przewiduję, że maturzyści diecezji spiskiej prezentują stosunkowo wysoki poziom aprobaty wartości moralnych, chociaż dopuszczam selektywność i elementy indywidualizacji tej aprobaty ze względu na poszczególne wymiary i konkretne wskaźniki.

Dążąc do wszechstronnego poznania wartości moralnych maturzystów diecezji spiskiej oraz poznania różnorodnych uwarunkowań tego typu wartości, w badaniach socjologicznych znalazły swoje miejsce następujące zagadnienia: podstawowe orientacje moralne, wartości życiowe, wartości prospołeczne, wartości godnościowe, wartości życia małżeńskiego i rodzinnego oraz wychowanie moralne w rodzinie. W oparciu o dostępne wyniki badań empirycznych nad wartościami moralnymi zostały zestawione konkretne wskaźniki (pytania) dla każdego ze wspomnianych wymiarów moralności:

- Podstawowe orientacje moralne: Istnieją jasne kryteria określające, co jest dobre, a co złe? Jak dalece należy podporządkować postępowanie pewnym ogólnym zasadom moralnym? Czy ludzie powinni sami wyrabiać sobie zdanie o tym, co jest dobre, a co złe, czy też przyjmować opinie autorytetów? Kto powinien decydować o tym, czym jest dobro i zło – Bóg, społeczeństwo lub jednostka? Na ile każde z przykazań Dekalogu jest wiążące dla badanych osób i dla większości ludzi? Kto przede wszystkim ma wpływ na kształtowanie się przekonań moralnych maturzystów? Czy jest ktoś, kogo badani cenią i chcieliby go naśladować w swoim życiu? Jakie są autorytety moralne młodzieży w opinii nauczycieli?
- Wartości życiowe: Jakie znaczenie mają dla maturzystów takie wartości codzienne, jak szkoła, praca, czas wolny, rodzina, przyjaciele, polityka, religia, moralność, dobra materialne lub zdrowie? Jak często badane osoby myślą o sensie i celu życia? Co przede wszystkim nadaje sens ludzkiemu życiu? Na ile jest myśl o śmierci obecna w życiu matu-

[3] P. Ondrejkovič, *Úvod do metodológie sociálnych vied. Základy metodológie kvantitatívneho výskumu,* Regent, Bratislava 2005, s. 93-96.

rzystów? Jakie są najczęstsze obawy życiowe badanych osób? Jakie są wizje maturzystów odnośnie do osobistej i wspólnej przyszłości? Co nadaje sens życiu młodzieży w opinii nauczycieli?

- Wartości prospołeczne: Czy w każdym człowieku tkwi dobro i zło lub każdy człowiek jest zasadniczo dobry albo zły? Jak postępują na ogół ludzie w naszym społeczeństwie i czego się można po nich spodziewać? Jacy są na ogół ludzie wobec siebie? Czym w rzeczywistości jest miłość bliźniego? Jak należy postępować w sytuacji, kiedy własny interes jest sprzeczny z interesem innych ludzi? Jakie są motywy udzielania pomocy bliźniemu? Jak należy reagować, kiedy ktoś spotyka się z niewdzięcznością? Na ile można okazywać innym zaufanie? Co sądzą o wartościach i zachowaniach prospołecznych młodzieży nauczyciele?
- Wartości godnościowe: W jakich sytuacjach życiowych można dopatrywać się naruszenia godności ludzkiej? Które ludzkie zachowania można uznać za usprawiedliwione, a które za nieusprawiedliwione? Czy robienie zakupów w niedzielę powinno być dozwolone? Czy w niedziele i święta należy się powstrzymywać od pracy zawodowej i różnych ciężkich zajęć? Jak rozumie dzisiejsza młodzież wolność osobistą, która ściśle wiąże się z godnością człowieka?
- Wartości życia małżeńskiego i rodzinnego: Jakie miejsce ma rodzina w ogólnym systemie wartości życiowych? Jak układają się stosunki maturzystów z ich rodzicami i rodzeństwem? Co badane osoby sądzą o takich zachowaniach i sytuacjach, jak wolna miłość, gwałt, współżycie seksualne przed ślubem, homoseksualizm, zdrada małżeńska, rozwód lub stosowanie środków antykoncepcyjnych? Jaka jest opinia badanych osób na temat aborcji i eutanazji? Jaka jest moralność seksualna młodzieży w opinii nauczycieli?
- Wychowanie moralne w rodzinie: Jakie są zobowiązania rodziców na rzecz dzieci? Jakie miejsce ma obowiązek szacunku i miłości wobec rodziców w życiu badanych osób? Ile samodzielności daje się dzisiejszej młodzieży? Jakie są rzeczywiste style wychowania w rodzinach badanych osób? Jaka jest dzisiejsza młodzież w porównaniu z pokoleniem starszych? Na ile zgadzają się opinie rodziców i dzieci w kwestiach religijnych, moralnych, społecznych, politycznych lub seksualnych? Które czynniki są najważniejsze dla skutecznego wychowania? Co sądzą o wychowaniu młodzieży nauczyciele?

Z zestawienia powyższych wskaźników moralności widać, że ich lista jest dość obszerna. Pozwalają one na uchwycenie wartości moralnych na poziomie bardziej ogólnym i bardziej szczegółowym. Dążąc do wszechstronnego poznania zróżnicowania wartości moralnych maturzystów diecezji spiskiej, wyodrębniam zmienne dotyczące wartości moralnych (zmienne zależne) skorelowane z

następującymi cechami demograficznymi, społecznymi i religijnymi (zmiennymi niezależnymi): płeć, miejscowość faktycznego zamieszkania, liczba rodzeństwa, deklarowane wyniki w nauce szkolnej, deklarowana materialna sytuacja rodziny, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych.

W nawiązaniu do głównego problemu badawczego, podstawowej hipotezy badawczej oraz konkretnych wskaźników wartości moralnych, należy przystąpić do formułowania szczegółowych hipotez badawczych, czyli oczekiwań wobec wyników własnych badań empirycznych ze względu na wyżej wymienione zmienne niezależne[4]. Na podstawie potocznej wiedzy oraz w oparciu o wyniki empiryczne innych badań naukowych w dziedzinie socjologii moralności, można oczekiwać, że:

1. Dziewczęta częściej niż chłopcy aprobują wartości moralne.
2. Mieszkańcy mniejszych osiedli częściej niż mieszkańcy większych osiedli akceptują wartości moralne.
3. Im większa jest liczba rodzeństwa badanych osób, tym częściej aprobują oni wartości moralne.
4. Uczniowie deklarujący lepsze wyniki w nauce częściej niż uczniowie z mierniejszymi wynikami akceptują wartości moralne.
5. Uczniowie z uboższych rodzin częściej niż uczniowie z zamożniejszych rodzin aprobują wartości moralne.
6. Akceptacja wartości moralnych rośnie wraz z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej.
7. Aprobata wartości moralnych rośnie wraz z częstszym uczestnictwem w praktykach religijnych.

Na zakończenie niniejszego paragrafu należy powiedzieć kilka słów o zastosowanych metodach, technikach i narzędziach badawczych. Podstawową techniką dla uzyskania informacji empirycznych na tematy moralne był wywiad kwestionariuszowy, realizowany na próbie reprezentatywnej badanej populacji maturzystów (w tym przypadku maturzystów diecezji spiskiej). Techniką uzupełniającą był wywiad pogłębiony, realizowany w grupie nauczycieli szkół średnich diecezji spiskiej. Wywiad kwestionariuszowy stwarza odpowiednie warunki do pozyskania najpełniejszych i najbardziej wiarygodnych danych na temat wartości moralnych. Wywiad pogłębiony umożliwia poszerzenie ilościowej wiedzy na temat tych wartości. Chodzi więc o badania ilościowo-jakościowe, które umożliwiają odkrycie prawidłowości i tego, co znajduje się pod powierzchnią deklarowanych wartości moralnych badanych osób[5]. Dodatkowymi zaletami wywiadu kwestionariuszowego są anonimowość oraz wy-

[4] O. Štefaňak, *Úvod do sociológie,* Pedagogická Fakulta Katolíckej Univerzity v Ružomberku, Ružomberok 2009, s. 54.

[5] S. Grotowska, *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1999, s. 24.

soka liczba przebadanych respondentów. Dodatkową zaletą wywiadu pogłębionego jest lepsze zrozumienie badanej problematyki[6]. Techniki badań jakościowych bowiem przewidują i uczą eksploracji w głąb, uczą stawiać pytania o to, co ma znaczenie[7].

Ze względu na wymiar czasowy chodziło o badania przekrojowe, które składają się z obserwacji próby czy przekroju jakiejś populacji lub zjawiska, zebranych w jednym punkcie w czasie. To tak, jakby ktoś zrobił „zdjęcie" tej populacji lub zjawiska – w niniejszym przypadku wartości i postaw moralnych maturzystów diecezji spiskiej. W związku z tym powstaje problem uogólnień na temat zmian wartości moralnych, formułowanych na podstawie pojedynczych „zdjęć". Jednym z rozwiązań jest powołanie się na „inne okresy"[8]. Na podstawie zarysowanych wskazówek znajduję się w nieco korzystnej sytucji, gdyż osobiście realizowałem badania socjologiczne na temat postaw religijnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku. W przypadku niektórych wskaźników moralności więc mogę i będę dokonywał poznawczo ciekawych porównań. Takie porównania dostarczają przedstawianej problematyce dodatkową perspektywę – dynamiczną.

Wcześniej przedstawiona problematyka badań nad wartościami moralnymi została przełożona na język konkretnych pytań, które tworzyły zastosowany kwestionariusz ankiety, składający się łącznie z 56 pytań lub twierdzeń tematycznych oraz 9 pytań metryczkowych[9]. Układały się one w następujące grupy tematyczne (według ustawienia w kwestionariuszu ankiety): I. Podstawowe orientacje moralne; II. Wartości życiowe; III. Wartości prospołeczne; IV. Wartości życia małżeńskiego i rodzinnego; V. Wartości godnościowe; VI. Związki między religią i moralnością. Do badań własnych został wykorzystany kwestionariusz ankiety, przygotowany w Katedrze Socjologii Moralności na Wydziale Nauk Społecznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, który został przetłumaczony na język słowacki. W kwestionariuszu ankiety dokonano kilku zmian. Dotyczyły one przede wszystkim układu poszczególnych pytań oraz zmiany lub usunięcia niektórych pytań ze względu na realia słowackie[10].

Wywiad pogłębiony w znacznym stopniu korespondował z kwestionariuszem ankiety. Zostały w nim poruszane następujące tematy: I. Młodzież i autorytety moralne; II. Młodzież i sens życia; III. Młodzież i wychowanie moralne; IV. Młodzież i „ci inni"; V. Młodzież i seksualność; VI. Wpływ

---

[6] P. Ondrejkovič, *Úvod do metodológie sociálnych vied ...,* op. cit., s. 45, 104-105.

[7] A. Wójtowicz, *Badania jakościowe i ich związek z badaniami ilościowymi. Projekt morfologii religijności,* w: *Metodologiczne problemy badań nad religijnością,* red. J. Mariański, S. H. Zaręba, Apostolicum, Ząbki 2002, s. 53.

[8] E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce,* PWN, Warszawa 2004, s. 121-122.

[9] Wzór kwestionariusza ankiety przedstawiono w aneksie 1.

[10] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 54-55.

religijności na moralność młodzieży[11]. Nauczycieli klas maturalnych proszono o swobodny komentarz na zarysowane tematy. Za chętną współpracę w badaniach własnych im w tym miejscu wyrażam serdeczne podziekowania.

Oprócz przedstawionych podstawowych technik badawczych w ramach metody sondażowej (wywiad kwestionariuszowy realizowany na próbie reprezentatywnej badanej populacji maturzystów oraz wywiad pogłębiony realizowany w grupie nauczycieli szkół średnich diecezji spiskiej), dla opracowania tematu niniejszej pracy zastosowano również następujące metody naukowe:

- analityczną (np. do analizy podstawowych pojęć w poszczególnych rozdziałach pracy),
- syntetyczną (np. do określenia głównych kierunków przemian i typów moralności na podstawie badań empirycznych),
- statystyczną (do opracowania i uzasadniania wyników empirycznych za pomocą pakietu statystycznego SPSS),
- socjograficzną (np. do podstawowej demograficznej, społecznej i religijnej analizy badanej populacji maturzystów),
- socjologiczną (np. do wyjaśniania związków i zależności między zmiennymi w oparciu o literaturę przedmiotu),
- porównawczą (np. do porównania uzyskanych wyników empirycznych z wynikami innych badań socjologicznych, szczególnie z wynikami badań empirycznych na temat postaw religijnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku).

§ 2. Dobór próby oraz sposób przeprowadzenia badań

Wyżej stwierdziłem, że badania socjologiczne, na które powołuję się w niniejszej pracy, można opisać jako badania ilościowo-jakościowe – składają się bowiem z części ilościowej i części jakościowej. Właściwy dobór próby dotyczy szczególnie części ilościowej – chociaż w części jakościowej też nie jest zupełnie bez znaczenia. Byłoby np. błędem metodologicznym objąć badaniami jakościowymi tylko nauczycieli jednej szkoły, gdy badamy maturzystów dwunastu szkół w sześciu miastach trzech rejonów diecezji spiskiej. W odniesieniu do części jakościowej badań własnych można w tym miejscu krótko odnotować, że nauczycieli klas maturalnych wszystkich szkół objętych badaniami ilościowymi proszono o swobodny komentarz na tematy związane z moralnością młodzieży. Można też z satysfakcją stwierdzić, iż nauczyciele wszystkich tych szkół zgodzili się wspólpracować w badaniach nad wartościami moralnymi młodzieży – chociaż nie zupełnie wszyscy. W sumie zrelizowałem 37 wywiadów pogłębionych – 12 wśród nauczycieli szkół średnich w rejonie

[11] Wzór wywiadu pogłębionego przedstawiono w aneksie 2.

Orawa, 11 wśród nauczycieli szkół średnich w rejonie Liptow i 14 wśród nauczycieli szkół średnich w rejonie Spisz.

W części ilościowej badań własnych należy brać pod uwagę takie pojęcia, jak populacja i próba. Populacją w badaniach socjologicznych jest grupa ludzi, na temat której będziemy formułować wnioski, jednak prawie nigdy nie jesteśmy w stanie przebadać wszystkich członków badanej populacji. W każdym zatem przypadku dobieramy próbę w ramach interesującej nas populacji. Dobór informacji odbywa się oczywiście w życiu codziennym i często prowadzi do obciążonych obserwacji. Badacze społeczni z większym rozmysłem dobierają próbę tego, co będzie podlegać obserwacji i analizie socjologicznej. Należy też podkreślić, że właściwą metodę doboru próby w ramach badanej populacji stosujemy w zależności od celu prowadzenia badań[12].

W odniesieniu do części ilościowej własnych badań socjologicznych krótko przedstawię zasady doboru kwotowego, który można zastosować dla badań reprezentatywnych. Próba kwotowa, podobnie jak losowa, uwzględnia kwestie reprezentatywności, chociaż każda z tych dwóch metod podchodzi do niej zupełnie inaczej. Próbę uznajemy za reprezentatywną dla populacji, z której została dobrana, jeśli zagregowane cechy tej próby ściśle odzwierciedlają te same zagregowane cechy populacji. Próby nie muszą być reprezentatywne pod każdym względem; reprezentatywność ogranicza się do tych cech, które są związane z głównymi celami badań, jednak nie zawsze z góry wiemy, które cechy są istotne. Musimy jednak zauważyć i pokornie przyjąć, że próby rzadko, jeśli w ogóle kiedykolwiek, reprezentują w sposób doskonały populację, z której zostały pobrane[13].

W związku z przytoczonymi wypowiedziami znanego metodologa E. Babbiego zostały przyjęte następujące logiczne założenia i warunki doboru próby w części ilościowej badań własnych: A. Objąć badaniem empirycznym możliwie najszersze spektrum młodzieży maturalnej (nie tylko maturzystów Liceów Ogólnokształcących lub tylko Szkół Zawodowych z maturą, lub tylko szkół państwowych, lub tylko szkół kościelnych); B. Objąć badaniem socjologicznym większe i mniejsze miasta wszystkich trzech typowych rejonów diecezji spiskiej (Orawa, Liptow, Spisz). Z powodu przyjętych założeń i warunków zostały zastosowane następujące konkretne zasady doboru próby w części ilościowej badań własnych:

- zasada doboru młodzieży maturalnej uczęszczającej w różnych typach szkół średnich z maturą (w celu spełnienia warunku „objąć badaniem empirycznym możliwie najszersze spektrum młodzieży maturalnej"): zostały dobrane klasy maturalne w jednym kościelnym i czterech państwowych Liceach Ogólnokształcących oraz w jednej kościelnej i sześciu państwowych Szkołach zawodowych z maturą).

[12] E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce ...,* op. cit., s. 131.
[13] Tamże, s. 206, 210-211.

- zasada 3 x 2 x 2 (w celu spełnienia warunku „objąć badaniem socjologicznym większe i mniejsze miasta wszystkich trzech typowych rejonów diecezji spiskiej"): w trzech rejonach diecezji spiskiej (Orawa, Liptow, Spisz) zostały dobrane dwa miasta (jedno większe i jedno mniejsze) oraz w każdym mieście zostały dobrane dwie szkoły średnie różnego typu.

Na podstawie przyjętych założeń, warunków i zasad (w celu uzyskania możliwie najbardziej reprezentatywnej próby dla badanej populacji młodzieży maturalnej) celowo wybrałem sześć mniejszych i większych miast diecezji spiskiej, z każdego wyróżnionego rejonu dwa. W rejonie Orawy to były miasta Tvrdoszyn i Dolny Kubin, w rejonie Liptowa Rużomberok i Liptowski Mikulasz oraz w rejonie Spisza Lewocza i Poprad (największe miasto diecezji spiskiej, które liczy powyżej 50 000 mieszkańców). Do szkół średnich w tych miastach uczestniczy bardzo szerokie spektrum młodzieży maturalnej, co będziemy mogli zauważyć przy analizie cech demograficznych i społecznych badanej populacji. W każdym ze wspomnianych miast celowo dobrałem dwie szkoły średnie różnego typu. Wreszcie w każdej dobranej szkole przebadałem wszystkich uczniów klas maturalnych.

W sumie przebadałem uczniów 45 klas maturalnych, 12 szkół średnich, 6 miast, 3 wyróżnionych rejonów diecezji spiskiej (po 15 w każdym rejonie). Próba założona wynosiła 1225 respondentów. Przyjąłem, iż tak dobrana próba będzie reprezentować wartości i postawy moralne populacji maturzystów szkół średnich sześciu miast diecezji spiskiej. Jednocześnie można przyjąć, iż zbliżają się one do wartości moralnych ogółu młodzieży diecezji spiskiej. W szkołach zebrałem 992 ankiet. Uczniom, którzy w danym dniu nie byli w szkole, pozostawiłem ankiety wraz z kopertą z naklejonym adresem i znaczkiem. Tym sposobem uzyskałem kolejnych 144 kwestionariuszy – w sumie 1136. Chcę też odnotować, że część zwróconych kwestionariuszy nie była wypełniona w sposób kompletny lub świadczyła o niepoważnym potraktowaniu narzędzia badawczego przez respondentów. Ze względu na te niedomagania 9 kwestionariuszy nie zostało objętych analizą statystyczną. Ostatecznie pozostało 1127 kwestionariuszy ankiety, które poddano obróbce statystycznej, korelacyjnej oraz interpretacyjnej. Inaczej mówiąc – grupa zrealizowana liczyła 1127 respondentów, co wynosi 92,0% założonej próby badawczej.

Zebranie danych empirycznych zostało przeprowadzone przeze mnie w listopadzie 2011 roku. Wypełnianie ankiety poprzedzone było zawsze krótkim wprowadzeniem, w którym omawiano charakter, cel i metodę przeprowadzanych badań. Młodzież maturalna wypełniała kwestionariusze podczas jednej godziny lekcyjnej, co generalnie wystarczało. W nielicznych przypadkach było potrzebne wykorzystanie także przerwy między godzinami lekcyjnymi. Realizacja badań własnych była zadowalająca. Władze szkolne były otwarte wobec realizacji badań socjologicznych w ich szkołach. Odmowy u respondentów

również się nie zdarzały – pewnie też dlatego, że czas na wypełnianie kwestionariuszy ankiety był czasem nauki szkolnej, a nie czasem wolnym. Wszystkim w tym miejscu wyrażam serdeczną wdzięczność.

Na podstawie reakcji respondentów podczas wypełniania kwestionariuszy oraz wyrażanych uwag o ankiecie można powiedzieć, iż badana młodzież maturalna wykazywała duże zainteresowanie problematyką badań i życzliwie mnie, jako badacza i ankietera, przyjmowała. Ankieta była jednak różnie oceniana przez respondentów. Najwięcej uwag krytycznych respondenci wypowiadali pod adresem kilku pytań, które dotyczyły religii i Kościoła. W uwagach o ankiecie były wyrażane pozytywne, neutralne, obojętne i negatywne poglądy, ale też uwagi pozytywno-krytyczne, co można odczytać jako znak rzeczywistego zainteresowania badaną problematyką. Wysoki poziom realizacji próby (92,0%) oraz duże zainteresowanie problematyką badań nad wartościami moralnymi pozwala przyjąć, iż wysoka będzie także statystyczna wiarygodność uzyskanych wyników empirycznych.

Odnoszenie się młodzieży maturalnej do badań nad wartościami moralnymi dokumentują ich uwagi o ankiecie w końcu kwestionariusza. Na podstawie przeprowadzonych obliczeń możemy stwierdzić, iż 37,3% badanej młodzieży wyraziło pozytywną opinię na temat wypełnianej ankiety, 21,4% respondentów zadeklarowało opinię pozytywno-krytyczną, 8,8% badanych maturzystów wyraziło na temat zastosowanego narzędzia badawczego opinię neutralną, 10,4% badanych osób zadeklarowało opinię negatywną oraz 22,2% respondentów nie wyraziło na temat wypełnianej ankiety żadnej opinii.

W tym miejscu chcę też podkreślić, iż bardzo cenne są uwagi młodzieży maturalnej, które zaliczyłem do grupy „pozytywna opinia wraz z krytyką konstruktywną" (21,4%). Taka postawa, z jednej strony, wskazuje na duże zainteresowanie problematyką badań, z drugiej strony, daje pewne „rady" dla przyszłych badań naukowych na temat wartości i postaw moralnych. Dla wzbogacenia naszej wiedzy o zainteresowaniu treściami moralnymi wśród badanej młodzieży maturalnej, przedstawię kilka konkretnych wypowiedzi respondentów na temat vypełnianej ankiety:

1. Opinie pozytywne (37,3%)
    - „Pomogła mi zastanowić się nad swoimi postawami i odkryć swoje 'niepostawy'" *(dziewczyna z Twrdoszyna)*
    - „Bardzo fajna. Nareszcie to nie jest ankieta za pośrednictwem Facebooku, ale jest tutaj kontakt z żywym człowiekiem. Daję 5+" *(dziewczyna z Liptowskiego Mikulasza)*
    - „Ankieta była wszechstronna, niektóre rzeczy były takie, nad którymi jeszcze nigdy nie zastanawiałem się..." *(chłopiec z Popradu)*
    - „W przypadku dobrego opracowania może być interesującym lustrem opinii młodych na aktualne tematy i zjawiska społeczne" *(dziewczyna z Rużomberku)*

- „Podobała mi się, rada ją wypełniłam. Były w niej dobre pytania odnośnie do wartości, rodziny, społeczeństwa. Najbardziej mnie jednak cieszy, że mogłam ujawnić własne opinie na temat Kościoła. W ankiece poruszano wiele próblemów współczesnego świata" *(dziewczyna z Lewoczy)*
- „Nareszcie ankieta, która mieściła w sobie całkiem rozumne pytania, które nie są formułowane tylko czarno-biało" *(chłopiec z Dolnego Kubina)*
- „Zmusiła mnie zastanowić się nad wieloma rzeczami, o których jeszcze nie myślałam" *(dziewczyna z Twrdoszyna)*
- „Myślę, że czasem jest dobrze zastanowić się i rozmyślać nad naszymi wartościami moralnymi i postawami wobec wiary. Często żyjemy obojętnie wobec sfery duchowej oraz pragnienie duchowe zakrywamy lub usuwamy za pomocą dóbr materialnych i zaspokajania własnych interesów. Często jesteśmy zmyleni i niepewni, komu należy wierzyć. Wierzę, że człowiek właśnie podczas wypełniania takiego kwestionariusza zastanowi się, ponieważ jest 'swobodnie zmuszony' zastanawiać się nad tym tematem. Dziękuję za piękny kwestionariusz" *(dziewczyna z Dolnego Kubina)*
- „Moja opinia jest taka, że jestem zadowolony z uczestnictwa w badaniach. Ankieta zmusiła mnie do zastanowienia się nad rzeczami, o których jeszcze nigdy nie myślałem" *(chłopiec z Popradu)*
- „Była dobra, każdy mógł się zastanowić nad sobą i swoimi poglądami + nie mieliśmy lekcji. Dzięki ☺ *(dziewczyna z Lewoczy)*
- „Jestem zadowolona, że Kościół interesuje się opiniami młodzieży, na ile mu młodzi ludzie ufają oraz na ile jest w ich życiu ważny" *(dziewczyna z Rużomberku)*
- „Podobała mi się. A też kilka rzeczy sobie uświadomiłem. Dziękuję" *(chłopiec z Twrdoszyna)*
- „Jestem zadowolona z pytań i nie miałam problemu by na nie odpowiadać. W każdym z nich 'znalazłam się' " *(dziewczyna z Liptowskiego Mikulasza)*
- „Nie jestem pewna, czy ta ankieta spełni swoje zadanie. Podobała mi się jednak w tym, że nie 'wtrąca się zbytnio' do sfery prywatnej. Mam nadzieję, że wam pomoże" *(dziewczyna z Dolnego Kubina)*
- „Ankieta była bardzo interesująca. Podobały mi się niektóre pytania i jestem ciekawa, jakie opinie mają na ich temat inni młodzi ludzie" *(dziewczyna z Lewoczy)*
- „Interesująca ankieta. Podoba mi się, że realizowano ankietę tego typu. Człowiek utwierdzi się w swoim przekonaniu. I jest to anonimowe, więc za własną opinię nikt go nie będzie potępiać" *(dziewczyna z Twrdoszyna)*

- „Mam nadzieję, że ta ankieta pomoże w rozwiązywaniu kwestii młodzieży oraz rozwoju naszego kraju. Ludzie powinni się więcej interesować religią" *(dziewczyna z Popradu)*
- „Jestem zadowolona, ale byłoby lepiej, gdyby takie ankiety nie wypełniano tylko w pewnej grupie ludzi. Należałoby rozmawiać o tych sprawach otwarcie i bez ceregieli. Księża mieliby się więcej zajmować takimi tematami w kościołach i zająć wobec nich rezolutne postawy. Czasami mam wrażenie, że ich omijają albo nie chcą o nich mówić" *(dziewczyna z Rużomberku)*
- „Interesująca. Bardzo mnie to zainteresowało i zastanawiałem się nad takimi rzeczami, które mnie w codziennym życiu nie interesują" *(chłopiec z Twrdoszyna)*
- „Interesująca ankieta. Jest możliwe, że pomoże badaniom. Myślę jednak, że chociaż odkryje jakieś wyniki, nie będzie się z tym nic robić. W żaden sposób nie zmienią się wzajemne stosunki między Kościołem i ludźmi. W dziszejszym świecie to jest prawdopodobnie normalne. Jestem jednak zadowolona, że mogłam uczestniczyć w badaniach. Pomogło mi to" *(dziewczyna z Dolnego Kubina)*
- „Według mnie jest ankieta dobra, ponieważ jest adresowana do szerokiej publiczności, a nie tylko do katolików" *(dziewczyna z Lewoczy)*
- „Jestem zadowolona, że mogłam wypełnić tę ankietę, ponieważ w niej były pytania, które są w życiu bardzo ważne i dla mnie mają duże znaczenie" *(dziewczyna z Popradu)*
- „Od czasu do czasu jest dobrze zastanowić się i uświadomić sobie, jakie wartości właściwie mamy" *(dziewczyna z Dolnego Kubina)*
- „Podobała mi się i chciałabym o niej z kimś (przyjaciele, rodzina) porozmawiać" *(dziewczyna z Rużomberku)*
- „Jestem zadowolona, że mogłam wyrazić swoje odpowiedzi. Jestem też bardzo ciekawa, jakie postawy i poglądy mają młodzi ludzie, ponieważ nie mam o nich bardzo dobrej opinii" *(dziewczyna z Popradu)*
- „Bardzo dobra. Jestem zadowolona, że kogoś interesuje moja opinia" *(dziewczyna z Twrdoszyna)*
- „Jestem zadowolony, ponieważ o tych problemach należy mówić, a też je rozwiązywać" *(chłopiec z Dolnego Kubina)*
- „Ankieta bardzo mi się podobała, moralnie mi także dodała zapału. Myślę, że ankiety tego typu są ważne, żeby wiedzieć, jak myślą młodzi ludzie. Jestem wierzącym człowiekiem i żyję blisko Boga. Pytania religijne nie są mi więc obce i mam o nich swoją opinię" *(dziewczyna z Liptowskiego Mikulasza)*
- „Interesującym sposobem opracowane tematy i pytania" *(dziewczyna z Popradu)*

- „Bardzo interesująca ankieta i myślę, że też dosyć przydatna. Jest dobrze, jak jest ktoś, kto interesuje się opiniami dzisiejszej młodzieży o moralności..." *(dziewczyna z Twrdoszyna)*
- „Ankieta moim zdaniem ogarnęła kwestie, które dzisiaj najbardziej dotyczą społeczeństwa i rzeczywiście jest potrzeba aby te kwestie rozwiązywać" *(dziewczyna z Dolnego Kubina)*
- „Moja opinia jest pozytywna, ponieważ takie ankiety powiadamiają starsze pokolenie, że młodzi ludzie też potrafią okazywać własne poglądy, które nie zawsze i nie koniecznie muszą być złe" *(dziewczyna z Twrdoszyna)*
- „Dostarczyła mi instrukcji dla życia" *(dziewczyna z Lewoczy)*
- „Jedna z najlepszych ankiet" *(dziewczyna z Popradu).*

2. Opinie pozytywno-krytyczne (21,4%)
   - „Każdy ma swoje poglądy na wiarę, naruszanie zasad i sens życia. Jest dobrze, że was interesują wartości życiowe innych ludzi. Ankieta była interesująca, chociaż z niektórymi wypowiedziami niezbyt się utożsamiałam, ponieważ wszystko w życiu zależy od sytuacji. Nie da się wprost opowiedzieć za konkretną opinią wobec takich ważnych rzeczy *(dziewczyna z Dolnego Kubina)*
   - „Całkiem fajna, w przypadku niektórych pytań napisałabym to nieco inaczej, ale OK" *(dziewczyna z Popradu)*
   - „Ankieta mi się podobała, ale w niektórych pytaniach dodałbym więcej możliwości" *(chłopiec z Twrdoszyna)*
   - „Nie wiem, jak odpowiadają ludzie, którzy nie są wierzący, nigdy nie widzieli Dekalog itp. Wydaje mi się, że ankieta jest adresowana raczej do wierzącego niż niewierzącego człowieka" *(dziewczyna z Liptowskiego Mikulasza)*
   - „Jest to dobre, tylko dla niewierzących są niektóre pytania nie do rozwiązania" *(dziewczyna z Popradu)*
   - „Ankieta była dobrze przygotowana, jednak dla laików mogły być niektóre fachowe słowa trudne do zrozumienia. Było wiele pytań, ale wbrew temu ankieta nie była nudna" *(dziewczyna z Lewoczy)*
   - „Niektóre pytania w kwestionariuszu wymagały zbytniego zastanowienia się i dla mnie były nieistotne" *(dziewczyna z Liptowskiego Mikulasza)*
   - „Myślę, że jest bardzo dobrze realizować badania wśród młodzieży. Tylko tak można odkryć, jakie są ich problemy i jak im pomóc. Niektóre pytania były do dyskusji, ale może wam to pomoże. Życzę wiele szczęścia i dziękuję ☺ *(dziewczyna z Rużomberku)*
   - „Zamiast proponowanych odpowiedzi moglibyśmy pisać własne opinie" *(chłopiec z Popradu)*

- „W przypadku niektórych pytań mogło być więcej ‘x’. Spokojnie tutaj mogło być więcej bezpośrednich pytań o seksie młodzieży, skoro ten kwestionariusz był orientowany na moralność” *(chłopiec z Popradu)*
- „Podczas jej wypełniania uświadomiłam sobie, że z dzisiejszym społeczeństwem to naprawdę idzie ‘w dół z wodą’. W przypadku niektórych pytań jest ważna także dyskusja, a nie tylko zaznaczanie odpowiedzi – co jest szkodą. Podoba mi się, że zapytano także o nasze opinie wobec takich tematów, jak środki antykoncepcyjne lub aborcja ... Jestem jednak ciekawa, jak będą wyglądać kazania w kościołach po opracowaniu tej ankiety (o tym, jaka zła jest dzisiejsza młodzież, jakie ma złe zasady moralne itd.) *(dziewczyna z Dolnego Kubina)*
- „Dobra, znajdują się w niej różne interesujące pytania, których w zwykłych ankietach brakuje. Była jednak zbyt długa” *(dziewczyna z Liptowskiego Mikulasza)*
- „Mało czasu na odpowiedzi. Pytania oraz ich struktura są bardzo dobre. Są jednak zadawane tak, aby się człowiek nad nimi zastanowił. Nie można podać odpowiedzi w ciągu sekundy” *(dziewczyna z Popradu)*
- Niektóre pytania wcale nie były ekumeniczne. Nie wszyscy respondenci muszą być katolikami. Pytania 54 – 56 są zbyt konkretne. Ankieta była w całości dobra, ale zgorszyła niektórych ludzi, ponieważ była orientowana religijnie. Najbardziej mnie zgorszyły zbyt katolickie pytania – jestem protestantką. Nie znam i nie obchodzą mnie wartości moralne Kościoła katolickiego” *(dziewczyna z Dolnego Kubina)*
- „Zbyt religijnie zorientowana” *(chłopiec z Popradu)*
- „Była nudna, lecz prawdziwa” *(dziewczyna z Twrdoszyna).*

3. Opinie neutralne (8,8%)
   - „Nie wiem jak tak napisać, ponieważ nie wiem do czego to będzie służyło, ale podczas wypełniania ankiety uświadomiłem sobie swoje postawy i sposób myślenia” *(chłopiec z Twrdoszyna)*
   - „Nie jestem pewna, czy to będzie do czegoś dobre lub przydatne, chociaż jestem zadowolona, że ktoś interesuje się opiniami młodych” *(dziewczyna z Rużomberku)*
   - „Kościół w żadnym wypadku nie powinien mieć nic wspólnego z państwem. Kościół powinien troszczyć się o swoich wiernych, a nie o wszystkich ludzi” *(chłopiec z Liptowskiego Mikulasza)*
   - „Nie mam o ankiecie własnej opinii, ale jeżeli to pomoże coś odkryć w społeczeństwie i ma to sens, to proszę kontynuować” *(chłopiec z Popradu)*
   - „Jeżeli ta ankieta pomoże ludziom, aby więcej cenili opinie młodych ludzi (jeśli przyjdą z czymś rozsądnym), myślę, że spełniła swoje zadanie” *(dziewczyna z Rużomberku)*

- „Musiałam, więc ją szlachetnie wypełniłam *(dziewczyna z Dolnego Kubina)*
- „Nie mam ani pozytywnej, ani negatywnej opinii" *(dziewczyna z Liptowskiego Mikulasza)*
- „Według mnie normalna ankieta, która chce coś odkryć, chociaż wątpię, że to do czegoś będzie przydatne" *(dziewczyna z Twrdoszyna)*
- „Nie wiem – 50 na 50" *(chłopiec z Popradu)*.

4. Opinie negatywne (10,4%)
   - „Nie jest dobrze chodzić z ankietą do szkoły. W szkole powinno się kształcić, ankiety może każdy robić prywatnie. Do szkoły zdecydowanie nie należą" *(chłopiec z Dolnego Kubina)*
   - „Jak wszystkie. Nie lubię takich lub podobnych ankiet, w zasadzie są dla mnie obojętne" *(dziewczyna z Lewoczy)*
   - „Ankieta mi się nie podobała. Autor ankiety prezentował poglądy zgodne z wiarą. Myślę, że wiara jest ważna, ale nie powinna rozwiązywać kwestii dotyczących polityki, środków antykoncepcyjnych, aborcji. Powinna człowiekowi pomagać w inny sposób. Powinna mu pomóc, aby jego życie wewnętrzne było zrównoważone, a nie próbować nim 'rządzić' i wywierać na niego wpływ. Ankietę wypełniłam tylko dlatego, żeby pokazać swoje poglądy, postawy wobec religii" *(dziewczyna z Liptowskiego Mikulasza)*
   - „Totalna głupota. Ankieta nie zmieni ani świata, ani Kościoła. Dziękujemy jednak za wolną lekcję" *(chłopiec z Rużomberku)*
   - „Ankiety nie lubię ... więc tak, jak wszystkie inne" *(dziewczyna z Popradu)*
   - „Typowo nudne pytania katolickiego kwestionariusza, który zniechęci i zanudzi także wierzącego człowieka, jakim jestem" *(dziewczyna z Liptowskiego Mikulasza)*
   - „Nie podobała mi się, ponieważ nie jestem zadowolony z całego Kościoła" *(chłopiec z Dolnego Kubina)*
   - „Nie widzę w niej sensu, ale zmusiła mnie do zastanowienia się nad rzeczami, nad którymi normalnie nie zastanawiam się" *(chłopiec z Rużomberku)*
   - „Były w niej pytania, które mnie nie dotyczą, z tego powodu była zbyteczna" *(chłopiec z Liptowskiego Mikulasza)*
   - „Nie podobało mi się, że wszystko wiązano z Kościołem i religią. Kościół według mnie nie powinien wtrącać się do kwestii politycznych lub medycznych..." *(dziewczyna z Lewoczy)*
   - „Pytania religijne, pytania dotyczące środków antykoncepcyjnych oraz aborcji wydawały mi się zbyteczne" *(dziewczyna z Liptowskiego Mikulasza)*

- „Nie wiem, do czego to jest potrzebne. Nikt przecież nie zmieni tego, co młodzież sobie myśli" *(chłopiec z Popradu)*
- „Ankieta była dosyć trudna" *(dziewczyna z Rużomberku)*.

Po zebraniu kwestionariuszy ankiety oraz wywiadów pogłębionych przeprowadziłem analizę statystyczno-korelacyjną i opisową. Analiza ilościowa (statystyczno-korelacyjna) obejmowała kodowanie oraz analizę danych za pomocą pakietu statystycznego SPSS. Analiza jakościowa (opisowa) obejmowała studium wywiadów pogłębionych oraz ich logiczne przedstawienie w ramach poszczególnych wymiarów życia moralnego. W analizach statystycznych związków i zależności między zmiennymi zastosowałem test niezależności chi-kwadrat *(χ^2)* oraz współczynnik V-Cramera *(V)*.

Wiadomo, że badanie niezależności stochastycznej oparte na równości średnich warunkowych i wariancji warunkowych jest możliwe tylko w przypadku cech mierzalnych (zmiennych interwałowych lub ilorazowych). W praktyce badań empirycznych spotykamy się także z koniecznością oceny niezależności stochastycznej cech niemierzalnych (zmiennych nominalnych i porządkowych). W takich przypadkach weryfikację hipotezy o niezależności zmiennych umożliwia test niezależności chi-kwadrat, który jest w naukach społecznych jednym z częściej używanych testów istotności[14]. Wykonując go, odwołujemy się do pojęcia tzw. hipotezy zerowej, zakładającej, że w populacji dwie zmienne są niezależne. Uwzględniając empiryczne rozkłady liczebności wartości obu – traktowanych osobno – zmiennych, obliczamy oczekiwany rozkład liczebności dla tych zmiennych, wynikający z hipotezy o ich niezależności. W ten sposób dla każdej komórki rozkładu łącznego w tabeli krzyżowej możemy określić liczebność oczekiwaną, którą możemy porównać z liczebnością empiryczną, zaobserwowaną w próbie[15]. Wraz ze wzrostem różnicy pomiędzy liczebnościami obserwowanymi i oczekiwanymi wzrasta wielkość testu chi-kwadrat, a też prawdopodobieństwo istnienia zależności między badanymi zmiennymi[16].

Jak zaznaczyłem wyżej, wartość chi-kwadrat jest miarą różnicy między zaobserwowanym rozkładem analizowanych zmiennych w próbie a rozkładem, który wynikałby z założenia, że zmienne te są od siebie niezależne. Sam fakt, że taka różnica istnieje, jeszcze nie oznacza, że zmienne są ze sobą powiązane. Mając wartość chi-kwadrat możemy jednak określić prawdopodobieństwo, że za zaobserwowane różnice odpowiedzialne są tylko błędy losowe. Aby określić poziom istotności *(p)* zaobserwowanej zależności między zmiennymi, musimy posłużyć się standardową tablicą wartości chi-kwadrat. Aby móc jej użyć,

[14] M. Sobczyk, *Statystyka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 227.
[15] E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce...,* op. cit., s. 503.
[16] T. W. Pavkov, K. A. Pierce, *Do biegu, gotowi – start. Wprowadzenie do SPSS dla Windows,* Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 96.

musimy najpierw obliczyć liczbę stopni swobody *(df)*, określającą liczbę możliwych źródeł zmienności w ramach modelu statystycznego[17].

Poziom istotności *(p)* można interpretować jako prawdopodobieństwo, że wykryty w próbie związek między zmiennymi powodowany jest wyłącznie przez błąd z próby. Poziomy istotności wyznaczane są na podstawie modelu logicznego, w którym rozpatruje się wiele prób losowanych z tej samej populacji. Przy prezentacji wyników badań naukowcy posługują się trzema poziomami istotności: 0,05, 0,01 oraz 0,001, które odpowiadają sytuacjom, w których ryzyko, że zaobserwowana zależność jest wynikiem jedynie błędu z próby, wynosi odpowiednio 5/100, 1/100, 1/1000[18]. Jeśli uzyskane *p* jest mniejsze albo równe założonemu *alfa* (0,05, 0,01 albo 0,001), to mamy podstawy do odrzucenia hipotezy zerowej, która głosi, że badane zmienne są od siebie niezależne[19].

Wyżej napisałem, że w analizach statystycznych związków i zależności między zmiennymi zastosowałem oprócz testu niezależności chi-kwadrat także współczynnik V-Cramera. Współczynnik V-Cramera *(V)* buduje na teście niezależności chi-kwadrat. Współczynnik ten może przybierać wartości z przedziału [0, 1]. Zależność rozpatrywanych cech jest tym silniejsza, im współczynnik V-Cramera jest bliższy jedności[20]. Ponieważ chodzi o kontinuum wartości liczbowych, tylko sztucznym sposobem można wyróżnić jakieś granice, które oddzielają „słaby związek między zmiennymi" (z reguły do 0,2) od „średniego" (z reguły od 0,2 do 0,4) oraz „silnego" (od 0,4). We wszystkich operacjach statystycznych należy jednak pamiętać o spostrzeżeniu E. Babbiego, który pisze: „Nie ma 'naukowej' odpowiedzi na pytanie, czy obserwowany związek między dwiema zmiennymi jest istotny, silny, ważny, interesujący, bądź w ogóle wart podania do publicznej wiadomości. W pewnym sensie ostatecznym 'testem istotności' jest to, czy badacz potrafi przekonać swoich czytelników – obecnych lub przyszłych – że znaleziona przez niego zależność rzeczywiście ma jakieś znaczenie"[21].

§ 3. Społeczna i religijna charakterystyka badanych osób

Socjologiczne badania nad wartościami moralnymi młodzieży maturalnej diecezji spiskiej w 2011 roku zrealizowano na próbie 1127 osób. W okresie przeprowadzonych badań empirycznych diecezja spiska liczyła 602 750 osób. Liczba wiernych należących do Kościoła rzymskokatolickiego wynosiła wów-

[17] E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce...,* op. cit., s. 504.
[18] Tamże, s. 503.
[19] T. W. Pavkov, K. A. Pierce, *Do biegu, gotowi – start ...,* op. cit., s. 101.
[20] M. Sobczyk, *Statystyka ...*, op. cit., s. 248.
[21] E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce ...,* op. cit., s. 498.

czas 458 420 osób. Jeżeli przyjąć te dane jako odzwierciedlające rzeczywistą przynależność wyznaniową, to wynika z nich, że 76,1% mieszkańców diecezji spiskiej było rzymskokatolikami[22]. Na marginesie można przytoczyć informację, iż według spisu ludności w 2011 roku Słowacja liczyła 5 397 036 obywateli, w tym 3 347 277 rzymskokatolików (62,0%)[23].

W tym miejscu krótko omówię te cechy badanej młodzieży maturalnej, które zamieszczono w metryczce ankiety. Spośród różnych cech demograficznych, społecznych i religijnych kilka będzie szczególnie przywoływanych w kolejnych rozdziałach tej pracy dla wyjaśnienia występujących zależności statystycznych – będą potraktowane jako zmienne niezależne, współwyznaczające świadomość moralną badanej młodzieży maturalnej. Charakteryzując badane osoby na początku przedstawię podstawowe informacje dotyczące płci, miejsca zamieszkania, liczby rodzeństwa, deklarowanych wyników w nauce szkolnej, deklarowanej sytuacji materialnej rodziny, deklarowanego stosunku do wiary religijnej oraz uczestnictwa w praktykach religijnych.

Wspomniane cechy demograficzne, społeczne i religijne będą służyły jako zmienne niezależne do przeprowadzenia analiz statystyczno-korelacyjnych w części empirycznej. Oprócz nich wśród pytań metryczkowych w kwestionariuszu ankiety badań własnych znalazły się także pytania o wykształcenie rodziców, o autodeklaracje wyznaniowe oraz o przynależność do organizacji społeczno-politycznych i wspólnot religijnych. Chociaż te cechy społeczne i religijne w niniejszej pracy nie będą zaliczone do zmiennych niezależnych, w końcu niniejszego paragrafu podam ogólne informacje o ich rozkładzie w badanej zbiorowości.

W badaniach własnych uczestniczyło 600 mężczyzn (53,2%) i 525 kobiet (46,6%); dwie osoby nie udzieliły odpowiedzi na to pytanie. Z punktu widzenia aktualnego miejsca zamieszkania mamy 52,5% maturzystów mieszkających na wsi, 24,8% respondentów mieszkających w małym mieście (miasto do 20 000 mieszkańców), 21,6% młodzieży maturalnej mieszkającej w średnim mieście (miasto od 20 000 do 100 000 mieszkańców) oraz 0,6% badanych osób mieszkających w dużym mieście (miasto ponad 100 000 mieszkańców); pięć osób nie udzieliło odpowiedzi na to pytanie. Dane dotyczące liczby rodzeństwa badanej młodzieży maturalnej przedstawiają się następująco: jedynaków jest 5,9%, brata lub siostrę ma 39,2%, dwójkę rodzeństwa deklaruje 30,0% oraz troje i więcej rodzeństwa deklaruje 24,6% badanych; cztery osoby nie udzieliły odpowiedzi na opisywane pytanie metryczkowe.

Ze względu na deklarowane wyniki w nauce szkolnej w badaniach własnych uczestniczyło 25,9% maturzystów z bardzo dobrymi wynikami, 46,1% badanych osób z dobrymi wynikami w nauce, 22,7% respondentów z wynikami przeciętnymi oraz 4,8% uczniów zadeklarowało mierne wyniki w nauce

[22] http://dieceza.kapitula.sk/, pobrano dnia 12 marca 2012 roku.
[23] http://portal.statistics.sk/files/tab-15.pdf, pobrano dnia 12 marca 2012 roku.

szkolnej; pięć osób nie udzieliło odpowiedzi na to pytanie. W odniesieniu do deklarowanej sytuacji materialnej rodziny w zrealizowanej próbie badawczej znalazło się 12,8% młodych ludzi z rodzin z wyraźnie dobrą sytuacją materialną, 36,1% maturzystów z rodzin z dobrą sytuacją materialną, 46,6% osób z rodzin z przeciętną sytuacją materialną, 2,8% respondentów z deklarowaną raczej złą sytuacją materialną oraz 1,0% badanych wybrało możliwość „zdecydowanie zła" sytuacja materialna rodziny; osiem osób nie udzieliło odpowiedzi na opisywane pytanie metryczkowe.

Z punktu widzenia problematyki wartości moralnych w świadomości młodzieży maturalnej ważne są zróżnicowania ze względu na cechy religijne badanych osób[24]. Analizując moralność badanych maturzystów, ograniczymy się do wybranych aspektów życia religijnego, a mianowicie ogólnych postaw wobec wiary religijnej oraz autodeklaracji praktyk religijnych. Pod kątem ogólnego stosunku do wiary religijnej w badaniach własnych uczestniczyło 9,6% głęboko wierzących, 55,5% wierzących, 15,4% niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej, 6,5% obojętnych oraz 12,9% niewierzących (0,3% – brak odpowiedzi). W tym miejscu można odnotować, że uzyskane wyniki empiryczne są mniej więcej takie same, jak w badaniach postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku (odpowiednio: 7,5%, 59,9%, 14,0%, 8,1%, 10,3%, 0,2%)[25]. Będzie rzeczą interesującą śledzić, na ile stosunkowo wysoki poziom deklaracji wiary znajdzie odbicie w aprobacie wartości moralnych[26].

Ważnym wskaźnikiem postawy religijnej jest deklaracja praktyk religijnych. W badaniach socjologicznych praktyki religijne należą do najczęściej stosowanych wskaźników pomiaru tzw. zinstytucjonalizowanej religijności[27]. W całej zbiorowości młodzieży maturalnej 25,3% badanych osób określiło siebie jako praktykujących w każdą niedzielę i czasami w dni powszedne, 19,9% – w każdą niedzielę, 10,8% – jeden lub dwa razy w miesiącu, 25,6% – kilka razy w roku, 17,7% – wcale (0,7% – brak odpowiedzi). Ze względu na nieco inną kafeterię odpowiedzi w badaniach postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku nie można dokonać przecyzyjnych porównań. Można jednak odnotować, że o ile w 2006 roku deklarowało uczestnictwo w praktykach religijnych przynajmniej jeden lub dwa razy w miesiącu 60,3% badanych, w 2011 roku taki wskaźnik wynosił 56,0%[28].

[24] J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 175.
[25] O. Štefaňak, *Religijność młodzieży słowackiej ...,* op. cit., s. 86.
[26] T. Bąk, *Mládež v kontexte novej nábožensko-morálnej skutočnosti,* w: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny,* red. K. Kardis, M. Kardis, Gréckokatolícka Teologická Fakulta – Prešovská Univerzita v Prešove, Prešov 2010, s. 157.
[27] J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją ...,* op. cit., s. 181.
[28] O. Štefaňak, *Religijność młodzieży słowackiej ...,* op. cit., s. 117.

Po otrzymaniu wyżej przedstawionych rozkładów cech demograficznych, społecznych i religijnych, dla celów statystyczno-korelacyjnych, eliminując braki danych, zdecydowałem się rekodować większość zmiennych niezależnych na logicznie poprawne podzbiory, mianowicie: płeć (mężczyzna – 53,3%, kobieta – 46,7%); miejsce zamieszkania (wieś – 52,8%, miasto do 20 000 mieszkańców – 25,0%, miasto ponad 20 000 mieszkańców – 22,3%), liczba rodzeństwa (rodzina z jednym lub dwojgiem dzieci – 45,2%, rodzina z trojgiem dzieci – 30,1%, rodzina z co najmniej czworgiem dzieci – 24,7%); deklarowane wyniki w nauce szkolnej (bardzo dobre – 26,0%, dobre – 46,3%, średnie lub mierne – 27,6%); deklarowana sytuacja materialna rodziny (wyraźnie dobra – 12,9%, dość dobra – 36,4%, przeciętna lub raczej i zdecydowanie zła – 50,8%); deklarowany stosunek do wiary religijnej (głęboko wierzący – 9,6%, wierzący – 55,6%, niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnej – 15,4%, obojętni lub niewierzący – 19,4%); uczestnictwo w praktykach religijnych (regularnie – 45,5%, nieregularnie – 10,9%, rzadko – 25,7%, wcale – 17,9%).

Według wyżej przedstawionego sposobu poukładane podzbiory cech demograficznych, społecznych i religijnych umożliwiają logicznie poprawne i sensowne korelacje, które odbywają w pracy empirycznej kluczową rolę. Wydaje mi się, iż dla celów korelacyjnych, a szczególnie dla celów wyjaśniających zaobserwowane związki statystyczne, dobrze jest we wstępie przedstawić poszczególne cechy demograficzne, społeczne lub religijne w korelacji z innymi cechami demograficznymi, społecznymi lub religijnymi. Chodzi o to, żeby zauważyć, a później być świadomym tego, jakie jest wzajemne powiązanie przyjętych zmiennych niezależnych. Przy takim zabiegu można jednocześnie przedstawić demograficzne i społeczne uwarunkowania dwóch podstawowych wskaźników religijności – autodeklaracji wiary i praktyk religijnych.

O strukturze cechy demograficznej „płeć", ze względu na inne zmienne niezależne, informuje tabela 1. W badanej zbiorowości jest w przybliżeniu tyle samo chłopców (53,3%) co dziewcząt (46,7%). Uzyskane odsetki mniej więcej odpowiadają rozkładowi omawianej cechy demograficznej w populacji słowackiej (odpowiednio: 48,7%, 51,3%)[29]. Z punktu widzenia miejsca zamieszkania oraz liczby rodzeństwa rozkłady podzbiorów są do siebie bardzo zbliżone. Ze względu na deklarowane wyniki w nauce szkolnej wśród dziewcząt raczej znajdują się uczniowie z bardzo dobrymi wynikami, a wśród chłopców raczej uczniowie ze średnimi lub miernymi wynikami w nauce ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}273$). Wreszcie w odniesieniu do sytuacji materialnej rodziny zaznacza się nieco wyższy procent uczniów z rodzin z wyraźnie dobrą sytuacją materialną wśród chłopców niż wśród dziewcząt ($p = 0{,}023$; $V = 0{,}082$). Jest zrozumiałe, iż cecha demograficzna „płeć" jest powiązana także z cechami religijnymi, które w niniejszej pracy przyjęto za zmienne niezależne, ale o tym nieco później.

[29] http://portal.statistics.sk/files/prezentacia-vybranych-vysledkov-sodb-2011.pdf, pobrano dnia 12 marca 2012 roku.

Tabela 1. Struktura cechy demograficznej „płeć” (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Mężczyzna	Kobieta	Razem
Miejsce zamieszkania			
Wieś	53,7	46,3	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	51,4	48,6	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	54,4	45,6	100,0
Liczba rodzeństwa			
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	53,7	46,3	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	49,1	50,9	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	57,4	42,6	100,0
Wyniki w nauce			
Bardzo dobre	38,0	62,0	100,0
Dobre	49,4	50,6	100,0
Średnie lub mierne	74,0	26,0	100,0
Sytuacja materialna			
Wyraźnie dobra	63,9	36,1	100,0
Dość dobra	51,1	48,9	100,0
Przeciętna lub raczej zła	52,1	47,9	100,0
Stosunek do wiary			
Głęboko wierzący	38,0	62,0	100,0
Wierzący	50,5	49,5	100,0
Niezdecydowani	56,6	43,4	100,0
Obojętni lub niewierzący	67,0	33,0	100,0
Praktyki religijne			
Regularnie	47,9	52,1	100,0
Nieregularnie	62,3	37,7	100,0
Rzadko	53,3	46,7	100,0
Wcale	61,5	38,5	100,0
Ogółem (N = 1125)	**53,3**	**46,7**	**100,0**

Strukturę kolejnej zmiennej niezależnej (miejsca zamieszkania) przedstawia tabela 2. Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można powiedzieć, iż mniej więcej połowa badanej młodzieży maturalnej mieszka na wsi (52,8%). Jedna czwarta badanych maturzystów mieszka w małych miastach (25,0%) oraz w przybliżeniu jedna czwarta ankietowanych w większych miastach diecezji spiskiej (22,3%). Także w tym przypadku uzyskane odsetki mniej więcej odpowiadają rozkładowi omawianej cechy społecznej w populacji słowackiej (mieszkańcy wsi – 45,6%, mieszkańcy miast – 54,4%)[30]. Ze względu na płeć, deklarowane wyniki w naucze szkolnej oraz sytuację materialną rodziny, rozkłady podzbiorów są mniej więcej takie same, jak w całej zbiorowości. Z punktu widzenia liczby rodzeństwa można zauważyć, iż maturzyści z bardziej liczebnych rodzin znajdują się raczej wśród młodzieży wiejskiej niż miejskiej ($p < 0,0005$; $V = 0,149$). Jest również zrozumiałe, iż

[30] http://portal.statistics.sk/files/prezentacia-vybranych-vysledkov-sodb-2011.pdf, pobrano dnia 12 marca 2012 roku.

cecha społeczna „miejsce zamieszkania" jest powiązana także z cechami religijnymi, ale o tym za chwilę.

Tabela 2. Struktura cechy społecznej „miejsce zamieszkania" (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Wieś	Miasto do 20 000 miesz.	Miasto ponad 20 000 miesz.	Razem
Płeć				
Mężczyzna	53,2	24,1	22,7	100,0
Kobieta	52,3	26,0	21,8	100,0
Liczba rodzeństwa				
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	44,6	24,9	30,6	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	53,8	28,4	17,8	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	66,4	20,9	12,6	100,0
Wyniki w nauce				
Bardzo dobre	48,3	25,3	26,4	100,0
Dobre	53,4	25,8	20,8	100,0
Średnie lub mierne	55,7	23,1	21,2	100,0
Sytuacja materialna				
Wyraźnie dobra	49,3	20,1	30,6	100,0
Dość dobra	56,0	25,1	18,9	100,0
Przeciętna lub raczej zła	51,6	25,9	22,5	100,0
Stosunek do wiary				
Głęboko wierzący	59,3	20,4	20,4	100,0
Wierzący	58,9	24,9	16,2	100,0
Niezdecydowani	49,1	26,6	24,3	100,0
Obojętni lub niewierzący	34,7	26,4	38,9	100,0
Praktyki religijne				
Regularnie	69,0	17,7	13,4	100,0
Nieregularnie	52,5	29,5	18,0	100,0
Rzadko	38,5	33,9	27,6	100,0
Wcale	32,7	27,1	40,2	100,0
Ogółem (N = 1122)	**52,8**	**25,0**	**22,3**	**100,0**

O strukturze liczby rodzeństwa badanej młodzieży maturalnej ze względu na inne zmienne niezależne informuje tabela 3. Patrząc na uzyskane wyniki empiryczne można stwierdzić, iż prawie połowa badanych żyje w rodzinie z jednym lub dwojgiem dzieci (45,2%). Kolejna jedna trzecia respondentów żyje w rodzinie z trojgiem dzieci (30,1%) oraz jedna czwarta w rodzinie z co najmniej czworgiem dzieci (24,7%). Trudno powiedzieć, na ile uzyskane odsetki odpowiadają rozkładu omawianej cechy społecznej w badanej populacji, gdyż nie posiadamy odpowiednich danych na ten temat. Z punktu widzenia płci, deklarowanych wyników w naucze szkolnej oraz sytuacji materialnej rodziny, rozkłady podzbiorów są mniej więcej takie same, jak w całej zbiorowości. Ze względu na miejsce zamieszkania można z drugiej strony powtórzyć, iż wiejska młodzież maturalna żyje raczej w bardziej liczebnych rodzinach niż w mniej liczebnych ($p < 0,0005$; $V = 0,149$). Jest zrozumiałe, iż cecha społeczna „liczba

rodzeństwa" jest powiązana także z cechami religijnymi, które w niniejszej pracy przyjęto za zmienne niezależne, ale o tym nieco później.

Tabela 3. Struktura cechy społecznej „liczba rodzeństwa" (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	Rodzina z 3 dziećmi	Rodzina z 4 dziećmi i więcej	Razem
Płeć				
Mężczyzna	45,7	27,8	26,6	100,0
Kobieta	44,8	32,8	22,5	100,0
Miejsce zamieszkania				
Wieś	38,2	30,7	31,1	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	45,0	34,3	20,7	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	62,0	24,0	14,0	100,0
Wyniki w nauce				
Bardzo dobre	49,3	26,0	24,7	100,0
Dobre	44,0	33,3	22,7	100,0
Średnie lub mierne	43,6	28,7	27,7	100,0
Sytuacja materialna				
Wyraźnie dobra	41,7	34,0	24,3	100,0
Dość dobra	45,4	29,8	24,8	100,0
Przeciętna lub raczej zła	45,8	29,8	24,5	100,0
Stosunek do wiary				
Głęboko wierzący	35,2	30,6	34,3	100,0
Wierzący	37,7	32,7	29,5	100,0
Niezdecydowani	53,8	26,6	19,7	100,0
Obojętni lub niewierzący	65,0	25,3	9,7	100,0
Praktyki religijne				
Regularnie	28,9	33,4	37,7	100,0
Nieregularnie	47,5	32,8	19,7	100,0
Rzadko	58,2	28,9	12,9	100,0
Wcale	66,3	22,1	11,6	100,0
Ogółem (N = 1123)	**45,2**	**30,1**	**24,7**	**100,0**

Strukturę deklarowanych wyników w nauce szkolnej przedstawia tabela 4. Patrząc na przedstawione odsetki można zauważyć, iż prawie połowa badanych maturzystów mieści się pośrodku – oznaczając swoje wyniki w nauce jako dobre (46,3%). Jedna czwarta ankietowanych oznacza swoje wyniki jako bardzo dobre (26,0%) oraz jedna czwarta jako średnie lub mierne (27,6%). Z punktu widzenia miejsca zamieszkania oraz liczby rodzeństwa rozkłady podzbiorów są do siebie bardzo zbliżone. Ze względu na cechę demograficzną „płeć" można z drugiej strony powtórzyć, iż wśród lepszych uczniów znajdują się raczej dziewczęta, a wśród słabszych raczej chłopcy ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}273$). Można też odnotować, iż wśród uczniów z lepszymi wynikami w nauce znajdują się raczej maturzyści z rodzin z dość dobrą sytuacją materialną oraz wśród uczniów ze słabszymi wynikami w naucze raczej maturzyści z rodzin z bardzo dobrą i przeciętną lub raczej złą sytuacją materialną ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}122$). Na

podstawie uzyskanych wyników empirycznych wydaje się, iż deklarowane wyniki w nauce szkolnej nie są powiązane z cechami religijnymi.

Tabela 4. Struktura deklarowanych wyników w nauce szkolnej (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Bardzo dobre	Dobre	Średnie lub mierne	Razem
Płeć				
Mężczyzna	18,6	43,1	38,3	100,0
Kobieta	34,5	50,2	15,3	100,0
Miejsce zamieszkania				
Wieś	23,9	47,0	29,0	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	26,5	48,0	25,4	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	30,8	43,2	26,0	100,0
Liczba rodzeństwa				
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	28,4	45,2	26,4	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	22,6	51,3	26,1	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	26,2	42,9	30,9	100,0
Sytuacja materialna				
Wyraźnie dobra	32,6	37,5	29,9	100,0
Dość dobra	32,1	48,1	19,8	100,0
Przeciętna lub raczej zła	20,1	47,2	32,7	100,0
Stosunek do wiary				
Głęboko wierzący	31,5	46,3	22,2	100,0
Wierzący	25,4	48,7	25,9	100,0
Niezdecydowani	21,4	42,8	35,8	100,0
Obojętni lub niewierzący	28,7	43,1	28,2	100,0
Praktyki religijne				
Regularnie	28,7	48,0	23,2	100,0
Nieregularnie	17,4	49,6	33,1	100,0
Rzadko	22,6	45,6	31,7	100,0
Wcale	29,3	41,9	28,8	100,0
Ogółem (N = 1122)	**26,0**	**46,3**	**27,6**	**100,0**

O strukturze deklarowanej sytuacji materialnej rodziny ze względu na inne zmienne niezależne informuje tabela 5. Mniej więcej połowa badanej zbiorowości uważa sytuację materialną swojej rodziny za przeciętną lub raczej złą (50,8%). Powyżej jednej trzeciej badanych uważa, iż sytuacja materialna ich rodziny jest dość dobra (36,4%), oraz około jedna ósma, że jest bardzo dobra (12,9%). Ze względu na miejsce zamieszkania oraz liczbę rodzeństwa rozkłady podzbiorów są mniej więcej takie same, jak w całej zbiorowości. W odniesieniu do cechy demograficznej „płeć" można z drugiej strony powtórzyć, że wśród uczniów z rodzin z wyraźnie dobrą sytuacją materialną znajduje się nieco wyższy odsetek chłopców niż dziewcząt ($p = 0{,}023$; $V = 0{,}082$). Można też przypomnieć, iż wśród uczniów z rodzin z dość dobrą sytuacją materialną znajdują się raczej maturzyści z lepszymi wynikami w nauce oraz wśród uczniów z rodzin bardziej zamożnych lub bardziej biednych raczej maturzyści

ze słabszymi wynikami w naucze ($p < 0,0005$; $V = 0,122$). Wydaje się też, iż deklarowana sytuacja materialna rodziny nie jest istotnie powiązana z cechami religijnymi.

Tabela 5. Struktura deklarowanej sytuacji materialnej rodziny (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Wyraźnie dobra	Dość dobra	Przeciętna lub raczej zła	Razem
Płeć				
Mężczyzna	15,5	34,8	49,7	100,0
Kobieta	10,0	37,9	52,1	100,0
Miejsce zamieszkania				
Wieś	12,1	38,2	49,7	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	10,5	36,5	53,1	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	17,7	30,6	51,6	100,0
Liczba rodzeństwa				
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	11,9	36,4	51,7	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	14,5	35,5	50,0	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	12,8	36,5	50,7	100,0
Wyniki w nauce				
Bardzo dobre	16,2	44,7	39,2	100,0
Dobre	10,4	37,7	51,8	100,0
Średnie lub mierne	13,9	25,9	60,2	100,0
Stosunek do wiary				
Głęboko wierzący	22,4	30,8	46,7	100,0
Wierzący	11,3	37,7	51,0	100,0
Niezdecydowani	11,7	40,4	48,0	100,0
Obojętni lub niewierzący	13,8	32,3	53,9	100,0
Praktyki religijne				
Regularnie	12,8	39,7	47,4	100,0
Nieregularnie	12,3	36,9	50,8	100,0
Rzadko	11,3	31,0	57,7	100,0
Wcale	15,1	35,2	49,7	100,0
Ogółem (N = 1119)	**12,9**	**36,4**	**50,8**	**100,0**

Analizę deklarowanego stosunku do wiary religijnej (tabela 6) oraz uczestnictwa w praktykach religijnych (tabela 7) można potraktować także jako demograficzne i społeczne uwarunkowanie dwóch podstawowych wskaźników religijności. Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można powiedzieć, iż około dwie trzecie badanych deklarują się jako głęboko wierzące lub wierzące (65,2%). Z drugiej strony – jedna piąta badanych deklaruje się jako obojętna wobec wiary religijnej lub niewierząca (19,4%). Patrząc na inne zmienne niezależne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację na poziomie istotności 0,01, są: płeć ($p < 0,0005$; $V = 0,162$), miejsce zamieszkania ($p < 0,0005$; $V = 0,161$), liczba rodzeństwa ($p < 0,0005$; $V = 0,173$) oraz uczestnictwo w praktykach religijnych ($p < 0,0005$; $V = 0,454$). Z punktu widzenia deklarowanych wyników w nauce szkolnej oraz sytuacji materialnej

rodziny nie ma między poszczególnymi kategoriami maturzystów istotnych różnic statystycznych. Bez powtarzania konkretnych danych można w sumie odnotować, iż dziewczęta, mieszkańcy mniejszych osiedli, osoby żyjące w bardziej liczebnych rodzinach oraz uczniowie częściej biorący udział w praktykach religijnych prezentują wyższy poziom autodeklaracji wiary religijnej niż chłopcy, mieszkańcy większych osiedli, osoby żyjące w mniej liczebnych rodzinach oraz uczniowie rzadziej uczęszczający w praktykach religijnych.

Tabela 6. Struktura deklarowanego stosunku do wiary religijnej (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecy-dowani	Obojętni lub niewierzący	Razem
Płeć					
Mężczyzna	6,8	52,5	16,3	24,3	100,0
Kobieta	12,8	59,1	14,3	13,8	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	10,8	62,1	14,4	12,7	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	7,9	55,4	16,4	20,4	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	8,8	40,6	16,9	33,7	100,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	7,5	46,4	18,3	27,8	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	9,8	60,4	13,6	16,3	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	13,4	66,7	12,3	7,6	100,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	11,7	54,3	12,7	21,3	100,0
Dobre	9,6	58,3	14,2	17,9	100,0
Średnie lub mierne	7,8	52,3	20,1	19,8	100,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	16,7	48,6	13,9	20,8	100,0
Dość dobra	8,1	57,6	17,0	17,2	100,0
Przeciętna lub raczej zła	8,8	56,0	14,5	20,7	100,0
Praktyki religijne					
Regularnie	19,3	71,1	8,4	1,2	100,0
Nieregularnie	1,6	72,1	21,3	4,9	100,0
Rzadko	1,0	52,4	28,5	18,1	100,0
Wcale	2,0	9,5	11,1	77,4	100,0
Ogółem (N = 1124)	**9,6**	**55,6**	**15,4**	**19,4**	**100,0**

W odniesieniu do ostatniej omawianej zmiennej niezależnej można stwierdzić, iż prawie połowa badanych osób przezentuje regularne uczestnictwo w praktykach religijnych (45,5%). Z drugiej strony – prawie jedna piąta badanych nie bierze udziału w praktykach religijnych wcale (17,9%). Ze względu na inne zmienne niezależne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację na poziomie istotności 0,01, są: płeć ($p = 0,002$; $V = 0,117$), miejsce zamieszkania ($p < 0,0005$; $V = 0,236$), liczba rodzeństwa ($p < 0,0005$; $V = 0,244$) oraz deklarowany stosunek do wiary religijnej ($p < 0,0005$; $V = 0,454$). Pod kątem deklarowanych wyników w nauce oraz sytuacji materialnej rodziny

nie ma między poszczególnymi kategoriami młodzieży maturalnej istotnych różnic statystycznych. W sumie można stwierdzić, iż chłopcy, mieszkańcy większych osiedli, osoby żyjące w mniej liczebnych rodzinach oraz uczniowie deklarujący bardziej negatywny stosunek do wiary religijnej rzadziej deklarują uczestnictwo w praktykach religijnych niż dziewczęta, mieszkańcy mniejszych osiedli, osoby żyjące w bardziej liczebnych rodzinach oraz uczniowie deklarujący bardziej pozytywny stosunek do wiary religijnej.

Tabela 7. Struktura uczestnictwa w praktykach religijnych (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Regularnie	Nieregularnie	Rzadko	Wcale	Razem
Płeć					
Mężczyzna	40,9	12,8	25,7	20,6	100,0
Kobieta	50,8	8,8	25,7	14,8	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	59,5	10,8	18,6	11,0	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	32,5	13,0	35,0	19,5	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	27,3	8,8	31,7	32,1	100,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	29,2	11,5	33,1	26,2	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	50,4	11,9	24,6	13,1	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	69,6	8,7	13,4	8,3	100,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	50,3	7,2	22,4	20,0	100,0
Dobre	47,1	11,6	25,3	16,0	100,0
Średnie lub mierne	38,6	13,1	29,7	18,6	100,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	45,8	10,6	22,5	21,1	100,0
Dość dobra	49,8	11,1	21,8	17,3	100,0
Przeciętna lub raczej zła	42,5	11,0	29,0	17,5	100,0
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	91,6	1,9	2,8	3,7	100,0
Wierzący	58,4	14,2	24,4	3,1	100,0
Niezdecydowani	24,9	15,0	47,4	12,7	100,0
Obojętni lub niewierzący	2,8	2,8	23,9	70,6	100,0
Ogółem (N = 1119)	**45,5**	**10,9**	**25,7**	**17,9**	**100,0**

Na zakończenie charakterystyki badanej zbiorowości podaję także strukturę wykształcenia rodziców, autodeklaracji wyznaniowych oraz przynależności do organizacji społeczno-politycznych i wspólnot religijnych. Ze względu na wykształcenie ojca, w zrealizowanej próbie badawczej znalazło się 0,2% uczniów, których ojciec posiada niepełne podstawowe wykształcenie, 1,5% z podstawowym wykształceniem, 25,7% deklarowało u swojego ojca wykształcenie średnie bez matury, 46,0% zaznaczyło wykształcenie średnie z maturą, 5,1% badanych twierdzi, iż ojciec ma wykształcenie pomaturalne, 1,8% maturzystów mówi o wyższym niepełnym wykształceniu oraz 17,4% uczniów zadeklarowało

wyższe wykształcenie ojca (2,4% – brak odpowiedzi). Wykształcenie matki kształtowało się odpowiednio: – , 1,5%, 17,9%, 48,9%, 6,0%, 5,7%, 18,7%, 1,2%. Można więc powiedzieć, iż rodzice większości respondentów posiadają wykształcenie średnie z maturą lub bez matury. Prawie jedna piąta respondentów ma rodziców z wykształceniem wyższym.

Ze względu na autodeklaracje wyznaniowe w całej zbiorowości młodzieży maturalnej 77,1% badanych deklarowało się jako katolicy, 0,3% jako członkowie Kościoła prawosławnego, 9,4% – protestanckiego, 2,5% – inne, 10,7% – nie związani z żadną religią lub wyznaniem, 0,4% – brak odpowiedzi. Uzyskane dane można porównać z wynikami ostatnich trzech spisów ludności na Słowacji (odpowiednio: 1991: 63,8%, 0,7%, 6,2%, 2,1%, 9,8%, 17,4%; 2001: 73,0%, 0,9%, 6,9%, 3,2%, 13,0%, 3,0%; 2011: 65,8%, 0,9%, 5,9%, 3,4%, 13,4%, 10,6%)[31]. Na podstawie przytoczonych danych można stwierdzić, iż religijność w wymiarze identyfikacji wyznaniowej jest dość trwałym elementem kultury słowackiej. Więź ze wspólnotą wyznaniową jest jednak niekiedy tylko formalna i powierzchowna. Część ochrzczonych nie przyznaje się do przynależności wyznaniowej, jeszcze więcej osób kwestionuje niektóre z wierzeń religijnych. W dzisiejszym pluralistycznym świecie można wierzyć, nie należąc do jakiejkolwiek organizacji religijnej; można też należeć, a nie wierząc. Granice między wiarą i niewiarą nie pokrywają się zawsze z przynależnością i nieprzynależnością wyznaniową[32].

Zaangażowanie społeczno-polityczne badanej młodzieży maturalnej przedstawiało się następująco: do żadnej organizacji społeczno-politycznej nie należało 98,0% respondentów, należących do jakiejś organizacji i mało aktywnych było 0,9% ankietowanych, zaś aktywnych 0,8% badanych (0,3% – brak odpowiedzi). Uzyskane dane empiryczne wskazują, że przynależność ankietowanych maturzystów do organizacji społeczno-politycznych jest bardzo niska. Badaną młodzież maturalną zapytano także o przynależność do wspólnot religijnych, nie precyzujac jednak ani typu, ani charakteru tych wspólnot. Uzyskane wyniki empiryczne prezentują się następująco: do wspólnot religijnych należy i działa aktywnie 4,0% badanych, należy, ale jest mało aktywnych 4,3% ankietowanych, oraz nie należy 91,7% respondentów (0,1% – brak odpowiedzi). W tym miejscu można odnotować, że uzyskane wyniki empiryczne są mniej więcej takie same, jak w badaniach postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku (odpowiednio: 6,5%, 4,5%, 88,9%, 0,2%)[33].

---

[31] http://portal.statistics.sk/files/prezentacia-vybranych-vysledkov-sodb-2011.pdf, pobrano dnia 12 marca 2012 roku; *Štatistická ročenka Slovenskej republiky,* VEDA, Bratislava 2006, s. 209.

[32] D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1999, s. 219-220.

[33] O. Štefaňak, *Religijność młodzieży słowackiej ...,* op. cit., s. 248.

Na marginesie można odnotować, że spośród różnego rodzaju wspólnot religijnych badana młodzież najczęściej przynależy do jakiegoś zrzeszenia parafialnego (zespół młodzieży parafialnej, chór parafialny, wspólnota różańcowa itp.) oraz do zrzeszenia ERKO (ruch chrześcijańskich wspólnot dzieci i młodzieży). Należy też pamiętać, że chociaż odsetek należacych do różnych wspólnot religijnych nie jest zbyt duży, członkowie tego typu wspólnot pogłębiają w nich własne życie wewnętrzne, a w kontakcie ze swoimi rówieśnikami dzielą się tym, czym sami się ubogacili[34].

Na podstawie własnego sortowania kwestionariuszy zostały zakodowane także następujące cechy społeczne: miejsce, rodzaj i typ szkoły średniej – ze względu na fakt, czy jest to szkoła państwowa albo kościelna. Z tej racji mogę powiedzieć, że w odniesieniu do miejsca szkoły średniej w zrealizowanej próbie badawczej znalazło się 35,9% maturzystów z rejonu Orawa, 28,0% badanych uczęszczających do szkół średnich w rejonie Liptow oraz 36,0% respondentów uczących się w rejonie Spisz. Z punktu widzenia rodzaju szkoły średniej mamy 37,9% młodzieży maturalnej uczącej się w Liceach Ogólnokształcących oraz 62,1% maturzystów uczących się w Szkołach Zawodowych z maturą. Ze względu na typ szkoły średniej na skali „państwowa – kościelna" możemy powiedzieć, że 12,2% respondentów uczy się w szkołach kościelnych oraz 87,8% badanych uczęszcza do szkół państwowych. Uzyskane rozkłady mniej więcej odpowiadają rzeczywistości.

Podsumowując rozdział metodologiczny, należy powtórzyć, że problemem badawczym niniejszej pracy jest opis wartości moralnych maturzystów diecezji spiskiej oraz próba ustalenia cech demograficznych, społecznych i religijnych, warunkujących tego typu wartości. Podstawowym źródłem przedstawianej pracy empirycznej są wyniki badań socjologicznych przeprowadzonych przeze mnie w listopadzie 2011 roku. Podstawową techniką dla uzyskania informacji empirycznych na tematy moralne był wywiad kwestionariuszowy zrealizowany wśród maturzystów diecezji spiskiej oraz techniką uzupełniającą był wywiad pogłębiony zrealizowany wśród nauczycieli. Badania socjologiczne, na które powołuję się w niniejszej pracy, można więc opisać jako badania ilościowo-jakościowe.

Na podstawie reakcji respondentów podczas wypełniania kwestionariuszy oraz wyrażanych uwag o ankiecie można powiedzieć, iż badana młodzież wykazywała duże zainteresowanie problematyką referowanych badań. Wysoki poziom realizacji próby (92,0%) oraz duże zainteresowanie problematyką badań nad wartościami moralnymi pozwala przyjąć, iż wysoka będzie także statystyczna wiarygodność uzyskanych wyników empirycznych. Po zebraniu kwestionariuszy ankiety oraz wywiadów pogłębionych przeprowadzono analizę statystyczno-korelacyjną i opisową. W analizach statystycznych związków i zależności między zmiennymi zastosowano test niezależności chi-kwadrat oraz

[34] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...* op. cit., s. 83.

współczynnik V-Cramera, który może przybierać wartości z przedziału [0, 1]. Można przypomnieć, iż zależność rozpatrywanych cech jest tym silniejsza, im współczynnik V-Cramera jest wyższy.

Wyżej przedstawiona charakterystyka badanej zbiorowości miała na celu ukazanie jej struktury demograficznej, społecznej i religijnej. W tym miejscu chcę wyrazić przekonanie, iż uzyskane wyniki empiryczne stanowią wystarczającą podstawę do przeprowadzenia analiz statystyczno-korelacyjnych i opisowych. Dokonany tutaj przegląd procedury badawczej oraz charakterystyka zbiorowości młodzieży maturalnej, objętej badaniem empirycznym, pozwalają na stwierdzenie, iż od strony metodologicznej spełniono oczekiwania, jakie zostały sformułowane na etapie konceptualizacji. Wyniki empiryczne, przedstawione w niniejszej pracy, powinny być pomocne dla głębszego zrozumienia fenomenu wartości moralnych młodzieży maturalnej diecezji spiskiej. Należy więc przejść do części empirycznej, w której po kolei opiszę demograficzne, społeczne i religijne uwarunkowania wartości i postaw moralnych badanej populacji maturzystów.

Rozdział III

Podstawowe orientacje moralne

Pomimo przybierających wciąż na sile procesów migracyjnych na świecie, Słowacja nadal pozostaje krajem, w którym identyfikacja z wiarą chrześcijańską posiada cechy stałości i powszechności. Można więc założyć wstępnie, że wiara chrześcijańska, z którą identyfikuje się także zdecydowana większość badanej młodzieży maturalnej, powinna wyznaczać jej moralne zachowania, poglądy i oceny[1]. Z drugiej strony należy podkreślić, iż przemiany w moralności tej młodzieży są widoczne. Charakterystyczny dla ponowoczesności proces indywidualizacji oznacza odchodzenie od tradycyjnych systemów etycznych oraz rozwój subiektywistycznych procesów połączonych z autonomizacją jednostki. Skoro nie istnieją absolutne kryteria dobra i zła, ani możliwość dotarcia do obiektywnej prawdy, wówczas każdy może kształtować moralność na własną rękę, według zindywidualizowanych kryteriów i wyznaczników. W sytuacji upowszechniania się pojmowanie wolności jako absolutnego prawa jednostki oraz sumienia jako instancji czysto subjektywistycznej i całkowicie odizolowanej, taki kierunek przemian jest możliwy. Warto go śledzić *in statu fieri* i opisywać w wymiarach empirycznych[2].

Wiedza o tym, jakie wartości i postawy moralne oraz w jakich grupach młodzieżowych są akceptowane, w jakich zaś odrzucane, oraz o tym, co warunkuje aktualny kształt postaw moralnych badanej młodzieży maturalnej, pozwoli bliżej określić stan i perspektywy rozwojowe moralności w społeczeństwie słowackim. Empiryczna socjologia próbuje opisywać kondycję moralną społeczeństwa, wskazywać na pewne ogólniejsze procesy przemian i tendencje rozwojowe. Wraz z J. Mariańskim je można przedstawić jako pewne tendencje kierunkowe: od uniwersalnych do partykularnych wartości i norm moralnych; od wspólnotowości do indywidualizmu; od wolności odzyskiwanej do wolności ryzykownej; od nieufności „wymuszonej" do nieufności „wybranej"[3]. Na podstawie tych ogólnych tendencji kierunkowych przystępuję do opisu i analizy podstawowych orientacji moralnych badanej populacji – w niniejszym rozdziale przedstawię opinie maturzystów na temat kryteriów dobra i zła mo-

[1] S. H. Zaręba, *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów i ocen polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej,* w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 207.

[2] I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży (na przykładzie szkół pielęgniarskich),* Akademia Medyczna i Neurocentrum, Lublin 1999, s. 109-110.

[3] J. Mariański, *Socjologia moralności w służbie społeczeństwa,* w: *Socjologia jako służba społeczna. Pamięci Władysława Kwaśniewicza,* red. K. Gorlach, M. Niezgoda, Z. Seręga, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 23-28.

ralnego, ich ogólny stosunek do norm moralnych, postawy wobec Dekalogu oraz stosunek do autorytetów w dziedzinie moralności.

§ 1. Dobro i zło moralne

Dobro i zło moralne mieszczą się w tym samym polu pojęciowym, stanowiąc dwa krańce jednej skali. Ogólna formuła wartościowania moralnego, to usytuowanie danego obiektu, wydarzenia lub stanu rzeczy na takiej właśnie skali według kryterium: „dobry – zły"; „lepszy – gorszy". Wartościowanie o charakterze moralnym ma ze swej istoty charakter pozaosobisty, nie dokonuje się go z punktu widzenia dobrostanu „ja", lecz według kryteriów, które z dobrostanem „ego" nie mają nic wspólnego. Odnosimy pewne kryteria do siebie według obrazu – jak mówią interakcjoniści symboliczni – „uogólnionego innego", to znaczy abstrakcyjnych reguł, które stosują się tak wobec innych, jak wobec samego siebie[4]. Wartościowanie moralne kształtuje się już w okresie socjalizacji pierwotnej. Idea tego, co jest dobre, a co złe, znajduje odbicie w podstawowych zasadach sposobu pojmowania moralności, sprawiedliwości i prawa[5].

Rozpoznawanie 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. Według moralnego nauczania Kościoła władza decydowania o dobru i złu nie należy do człowieka, ale wyłącznie do Boga. Wartości i normy moralne nie są tworzone przez człowieka, ale pochodzą od Boga. W rzeczywistości współczesnej nie tylko w wielu doktrynach, ale i w tendencjach kulturowych przyznaje się jednostkom lub grupom społecznym prawo decydowania o tym, co jest dobre, a co złe. Człowiek w swojej autonomii ma prawo „stwarzać" wartości i normy moralne. To właśnie jednostka ma wyrażać swój sąd o tym, jaki sposób postępowania należy uznać „tu i teraz" za słuszny. W konsekwencji należałoby przyznać wszystkim normom grupowym i indywidualnym takie samo znaczenie i moc obowiązującą[6].

Cechą transformacji moralnej w nowoczesnym społeczeństwie jest utrata uniwersalnej ważności norm moralnych. Wszystko, co było oczywiste, staje się niepewne i wątpliwe. W etyce istnieją dwa stanowiska w odniesieniu do norm moralnych: rygoryzm i relatywizm moralny. Według rygoryzmu moralnego

[4] H. Świda-Ziemba, *Kreacja dobra a walka ze złem jako nastawienia opozycyjne o odmiennych konsekwencjach,* w: *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie,* red. J. Baniak, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010, s. 190.

[5] F. Kubík, *Religiozita učňovskej mládeže. Na území Košickej arcidiecézy,* Bens, Kapušany 2002, s. 117.

[6] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 164-165.

istnieją jasne kryteria określające dobro i zło czynu ludzkiego, niezależnie od okoliczności. Stanowisko to domaga się ścisłego i wyjątkowego trzymania się reguł etycznych. Według relatywizmu moralnego okoliczności wszelkiego rodzaju oddziałują na nasze czyny i zarazem stanowią jedyne źródło ich moralności[7]. W związku z przedstawionym rozróżnieniem można zapytać, czy współczesna młodzież maturalna skłania się raczej ku etyce rygorystycznej (klasycznej), czy relatywistycznej (sytuacyjnej)?

W badaniach nad moralnością stawiano dość często pytanie o rolę, jaką w postępowaniu człowieka powinny odgrywać normy moralne. Dla ustalenia, czy badana młodzież maturalna skłania się raczej ku etyce rygorystycznej, czy relatywistycznej 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. Dobro i zło zależy w znacznej mierze od okoliczności".

W świetle odpowiedzi na postawione pytanie (tabela 8) można podkreślić, iż zdecydowana większość badanych maturzystów uważa, że nie istnieją raz na zawsze ustalone zasady pozwalające odróżnić dobro i zło (64,5%). Wśród ogółu badanych osób tylko niepełna jedna piąta opowiada się za twierdzeniem, że istnieją jasne i niepodważalne zasady pozwalające odróżnić dobro i zło, stosujące się do każdego i w każdej sytuacji. Należy też odnotować, iż stosunkowo znaczny odsetek maturzystów nie zgadza się ani z pierwszym, ani z drugim twierdzeniem, lub nie ma zdania na ten temat. W środowisku słowackim nie realizowano badań socjologicznych, które ogarniałyby analizowane pytanie. Na marginesie można wskazać, iż w środowisku młodzieży polskiej na ogół uzyskano nieco wyższe wskaźniki etyki sytuacyjnej (od 56,1% do 78,4%), a nieco niższe wskaźniki etyki klasycznej (od 8,1% do 20,1%)[8].

Ze względu na przyjęte zmienne niezależne – charakterystyki demograficzne, społeczne i religijne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację maturzystów na poziomie istotności 0,01, są: miejsce zamieszkania, liczba rodzeństwa, deklarowana sytuacja materialna rodziny, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia cechy „płeć" ($p = 0,072$) oraz „deklarowane wyniki w nauce szkolnej" ($p =$

[7] E. Żerel, *Kondycja moralna matyrzystów lubelskich,* w: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2008, s. 201-202.

[8] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994 – 2009. Studium socjologiczne,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 214; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 95.

0,151) nie zaznaczają się między poszczególnymi kategoriami badanej młodzieży maturalnej istotne różnice statystyczne.

Tabela 8. Postawy maturzystów wobec kryteriów dobra i zła (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	Ani A, ani B	Brak zdania	Razem
Płeć					
Mężczyzna	17,7	64,8	13,2	4,3	100,0
Kobieta	14,3	64,2	18,1	3,4	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	19,9	60,5	15,2	4,4	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	12,1	71,4	15,0	1,4	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	11,6	66,4	16,4	5,6	100,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	13,0	66,9	16,3	3,7	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	16,9	65,7	15,4	2,1	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	20,9	58,8	13,7	6,5	100,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	14,7	63,7	18,5	3,1	100,0
Dobre	15,4	65,2	16,0	3,5	100,0
Średnie lub mierne	18,7	64,2	11,6	5,5	100,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	24,3	58,3	9,7	7,6	100,0
Dość dobra	16,2	64,1	15,7	3,9	100,0
Przeciętna lub raczej zła	13,9	66,4	16,7	3,0	100,0
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	13,9	66,4	16,7	3,0	100,0
Wierzący	18,6	62,1	15,2	4,2	100,0
Niezdecydowani	9,8	72,3	13,3	4,6	100,0
Obojętni lub niewierzący	8,3	76,1	13,3	2,3	100,0
Praktyki religijne					
Regularnie	21,2	58,3	17,1	3,3	100,0
Nieregularnie	15,6	63,9	15,6	4,9	100,0
Rzadko	12,8	69,1	13,2	4,9	100,0
Wcale	8,0	74,5	14,0	3,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**16,1**	**64,5**	**15,5**	**3,9**	**100,0**

W odniesieniu do miejsca zamieszkania zaznacza się korelacja statystyczna o słabej sile związku ($p = 0{,}001$; $V = 0{,}098$). O ile jedna piąta maturzystów mieszkających na wsi uważa, że istnieją jasne i niepodważalne zasady pozwalające odróżnić dobro i zło, wśród młodzieży z większych miast jest to tylko jedna dziesiąta. Z drugiej strony – młodzież miejska nieco częściej opowiada się za etyką sytuacyjną, niż młodzież wiejska. Pod kątem liczby rodzeństwa odkrywamy w analizowanej sprawie także korelację statystyczną o słabej sile związku ($p = 0{,}007$; $V = 0{,}088$). O ile młodzież maturalna z rodzin z co najmniej czworgiem dzieci opowiada się za etyką rygorystyczną w 20,9%, to wśród

maturzystów z rodzin z trojgiem dzieci ów wskaźnik wynosi 16,9%, a wśród uczniów z rodzin z jednym lub dwojgiem dzieci tylko 13,0%. W odwrotnym kierunku spadają wskaźniki etyki sytuacyjnej. Interesujący jest zaobserwowany związek w przypadku deklarowanej sytuacji materialnej rodziny ($p = 0{,}004$; $V = 0{,}092$). Można zauważyć, iż maturzyści z uboższych rodzin nieco częściej opowiadają się za twierdzeniem, iż nie istnieniejąjasne i niepodważalne zasady pozwalające odróżnić dobro od zła niż maturzyści z zamożniejszych rodzin (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 8,1%). Odwrotnie układają się wskaźniki etyki rygorystycznej.

Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy korelację o statystycznie słabym związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}119$). Najbardziej rygorystyczni są wierzący, następnie głęboko wierzący, niezdecydowani i wreszcie obojętni wobec wiary religijnej lub niewierzący. W odwrotnym kierunku układają się wskaźniki etyki sytuacyjnej. Trudno powiedzieć, o czym myślą osoby głęboko wierzące, gdyż nieco częściej opowiadają się za etyką sytuacyjną niż osoby wierzące – być może głębiej zastanawiają się nad takimi okolicznościami, które rzeczywiście zmieniają ocenę moralną czynu ludzkiego. Ostatnią statystycznie istotnie różnicującą cechą w analizowanej sprawie jest uczestnictwo w praktykach religijnych ($p = 0{,}001$; $V = 0{,}093$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą odsetki etyki rygorystycznej spadają wraz ze spadkiem uczestnictwa w praktykach religijnych. W odwrotnym kierunku wzrastają wskaźniki etyki sytuacyjnej.

Konkludując tę analizę statystyczną, należy stwierdzić, iż zdecydowana większość badanej młodzieży maturalnej była niechętna etyki rygorystycznej. Badani skłaniali się raczej ku subiektywnym przejawom moralności, ku własnym przekonaniom i opiniom. Kierując się własnymi opcjami, a nie narzuconymi im z zewnątrz wzoracmi obiektywnymi, sami w dużej mierze chcieliby decydować o wartościach, normach i ocenach moralnych. W znacznym stopniu byli przekonani, że nie ma jasnych i wyraźnych kryteriów, które pozwalałyby odróżnić dobro od zła, relatywizowali swoje odpowiedzi i odchodzili od klasycznego (dogmatycznego) punktu widzenia w kwestiach moralnych. Niewielu było tych, którzy opowiadali się za kodeksem etycznym, wytyczającym wyraźne granice między tym, co dobre, a tym, co złe[9].

W tym miejscu można także odnotować, iż typowym przedstawicielem etyki sytuacyjnej jest osoba, która mieszka w miejskiej rodzinie z jednym lub dwojgiem dzieci, deklaruje raczej złą sytuację materialną, prezentuje się jako obojętna wobec wiary religijnej lub niewierząca oraz w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem etyki rygorystycznej jest osoba, która mieszka w wiejskiej rodzinie z co najmniej czworgiem dzieci, deklaruje raczej dobrą sytuację materialną, prezentuje się jako wierząca oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych.

[9] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 97.

Wyłaniająca się z dotychczasowych rozważań teza o odchodzeniu znacznych odsetków młodzieży od etyki klasycznej, mówiącej o trwałych kryteriach dobra i zła, skłania do dalszych pytań o instancje rozstrzygające o tym, co jest dobre, a co złe. W najogólniejszym sensie można mówić o trzech źródłach określających kategorie dobra i zła moralnego: Bóg, społeczeństwo, człowiek. Respondenci odpowiadający na pytanie, czy o tym, czym jest dobro i zło, powinno decydować prawo Boże, społeczeństwo, czy też powinno to być sprawą wewnętrzną każdego człowieka, stosowali następującą skalę odpowiedzi: zdecydowanie się zgadzam, raczej się zgadzam, raczej się nie zgadzam, zdecydowanie się nie zgadzam i trudno powiedzieć.

Jeżeli nie przyjmiemy stanowiska relatywistycznego, to wyłania się problem poszukiwania kryteriów słusznych norm moralnego postępowania. Generalnie można wyróżnić dwa zasadnicze typy kryteriów: związanych z etyką autorytarną i związanych z etyką humanistyczną. W etyce autorytarnej o tym, co jest dobre dla człowieka, rozstrzyga jakiś autorytet. W etyce humanistycznej sam człowiek jest zarazem dawcą, jak i podmiotem norm, on jest ich formalnym źródłem i regulującą instancją oraz przedmiotem. Z socjologicznego punktu widzenia należy jeszcze wskazać na trzecią instancję – społeczeństwo. W takim przypadku społeczeństwo rozstrzyga, co jest dobre, a co złe, co należy czynić, a czego unikać, co jest szlachetne, a co nieszlachetne itp. Kościół katolicki głosi, że zasady moralne nie są tworzone przez człowieka, lecz pochodzą od Boga. Według etyki chrześcijańskiej Bóg jest najwyższą normą moralności, dobre jest to, co jest zgodne z wolą Boga[10]. Rzeczywiste poglądy badanych maturzystów na temat religijnego pochodzenia kryteriów dobra i zła moralnego prezentuje tabela 9.

Teologiczny pogląd, że o dobru i złu moralnym powinno decydować prawo Boże, zdecydowanie i raczej potwierdzało 48,3% badanych maturzystów. Nieco mniejsza była zbiorowość tych, którzy wyraźnie i raczej negowali religijne uzasadnienia dobra i zła moralnego – 40,3%. Należy też odnotować, iż ponad jedna dziesiąta badanych nie miała zdania na ten temat. Na podstawie uzyskanych wyników można stwierdzić, iż religijność w środowisku maturzystów słowackich, stosunkowo silna w autodeklaracjach i praktykach religijnych, nie jest tak samo jednolita w zakresie konkretnych wartości i postaw moralnych. Na marginesie można odnotować, iż wśród młodzieży polskiej zaznaczają się nieco wyższe wskaźniki akceptacji religijnego pochodzenia kryteriów dobra i zła moralnego[11].

[10] E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki,* Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 1999, s. 15-19.

[11] Młodzież polska: zdecydowanie zgadzam się – 12,5%, zgadzam się – 27,5%, ani się zgadzam ani się nie zgadzam – 26,5%, nie zgadzam się – 16,0%, zdecydowanie nie zgadzam się – 6,8%, brak danych – 10,7%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów* ..., op. cit., s. 228; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 104; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 168.

Tabela 9. Prawo Boże jako instancja decydująca o dobru i złu (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	Razem
Płeć						
Mężczyzna	14,8	31,3	17,7	24,3	11,8	100,0
Kobieta	21,7	29,0	21,0	17,3	11,0	100,0
Miejsce zamieszkania						
Wieś	23,6	32,3	19,6	14,9	9,6	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	11,8	32,5	16,1	24,3	15,4	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	12,0	23,2	21,6	32,0	11,2	100,0
Liczba rodzeństwa						
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	12,4	24,2	20,5	30,3	12,6	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	17,5	34,0	19,8	17,5	11,2	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	29,2	36,8	16,2	8,3	9,4	100,0
Wyniki w nauce						
Bardzo dobre	23,6	28,1	20,5	19,5	8,2	100,0
Dobre	17,1	32,1	18,3	21,2	11,3	100,0
Średnie lub mierne	14,2	29,0	19,7	22,6	14,5	100,0
Sytuacja materialna						
Wyraźnie dobra	23,6	22,2	20,1	25,0	9,0	100,0
Dość dobra	19,2	31,2	18,4	19,9	11,3	100,0
Przeciętna lub raczej zła	16,0	31,5	19,0	21,3	12,1	100,0
Stosunek do wiary						
Głęboko wierzący	72,2	15,7	2,8	5,6	3,7	100,0
Wierzący	19,4	43,8	16,2	7,7	13,0	100,0
Niezdecydowani	2,3	22,0	40,5	19,1	16,2	100,0
Obojętni lub niewierzący	-	5,5	19,3	68,8	6,4	100,0
Praktyki religijne						
Regularnie	33,4	40,1	12,6	5,3	8,6	100,0
Nieregularnie	10,7	42,6	24,6	7,4	14,8	100,0
Rzadko	5,9	24,7	30,9	22,2	16,3	100,0
Wcale	0,5	6,5	16,5	68,0	8,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**18,0**	**30,3**	**19,2**	**21,1**	**11,4**	**100,0**

Uwaga: A – zdecydowanie się zgadzam; B – raczej się zgadzam; C – raczej nie zgadzam się; D – zdecydowanie nie zgadzam się; E – trudno powiedzieć.

Patrząc na przyjęte zmienne niezależne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację młodzieży maturalnej na poziomie istotności 0,01, są: płeć, miejsce zamieszkania, liczba rodzeństwa, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia deklarowanych wyników w nauce szkolnej (p = 0,050) oraz deklarowanej sytuacji materialnej rodziny (p = 0,267) nie ma między poszczególnymi kategoriami maturzystów istotnych różnic statystycznych. Prawo Boże jako instancja decydująca o dobru i złu jest mniej więcej tak samo akceptowane wśród młodzieży z różnymi wynikami w nauce szkolnej oraz wśród maturzystów z rodzin o różnej sytuacji materialnej.

Z punktu widzenia cechy demograficznej „płeć" można w omawianej sprawie mówić o statystycznie słabej sile związku ($p = 0{,}003$; $V = 0{,}120$). Dziewczęta nieco częściej niż chłopcy zdecydowanie i raczej zgadzają się z twierdzeniem, iż o tym, czym jest dobro i zło, powinno decydować prawo Boże (różnica wynosi 5,6%). Według miejsca zamieszkania zaznacza się także korelacja statystyczna o słabej sile związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}165$). O ile 55,9% maturzystów mieszkających na wsi zdecydowanie i raczej podkreśla religijne pochodzenie norm moralnych, wśród maturzystów mieszkających w większych miastach wskaźnik ten wynosi 35,2%. W odwrotnym kierunku spadają wskaźniki zdecydowanej i umiarkowanej nieakceptacji religijnego pochodzenia norm moralnych. Pod kątem liczby rodzeństwa stwierdzamy w analizowanej sprawie nieco wyraźniejszą korelację statystyczną ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}197$). Należy podkreślić, iż maturzyści z bardziej liczebnych rodzin wyraźnie częściej niż maturzyści z mniej liczebnych rodzin zdecydowanie i raczej zgadzają się z twierdzeniem, iż o dobru i złu moralnym powinno decydować prawo Boże (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 29,4%). Odwrotnie układają się wskaźniki zdecydowanej i umiarkowanej dezaprobaty takiego twierdzenia.

Ze względu na stosunek do wiary religijnej konstatujemy korelację statystyczną o silnym związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}458$). Dominująca większość głęboko wierzących zdecydowanie i raczej podkreśla religijne pochodzenie norm moralnych (87,9%). Wśród wierzących wskaźnik ten wynosi 63,2%, w grupie niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej – 24,3%, oraz w grupie obojętnych wobec wiary religijnej lub niewierzących tylko 5,5%. W odwrotnym kierunku spadają wskaźniki zdecydowanej i umiarkowanej nieakceptacji religijnego pochodzenia norm moralnych. Ostatnią statystycznie istotnie różnicującą cechą w omawianej sprawie jest uczestnictwo w praktykach religijnych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}393$). Można stwierdić, że im częściej badani uczestniczą w praktykach religijnych, tym częściej zdecydowanie i raczej zgadzają się z twierdzeniem, iż o normach moralnych powinno decydować prawo Boże (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 67,5%). Odwrotnie układają się wskaźniki zdecydowanej i umiarkowanej dezaprobaty twierdzenia o religijnym pochodzeniu norm moralnych.

Kończąc tę analizę statystyczną, należy stwierdzić, iż religijne pochodzenie norm moralnych zdecydowanie i raczej akceptuje prawie połowa badanej młodzieży maturalnej. Można też stwierdzić, iż przynajmniej na poziomie deklaracyjnym typową przedstawicielką kategorii, która zdecydowanie i raczej łączy normy moralne z prawem Bożym, jest dziewczyna, która żyje we wiejskiej rodzinie z co najmniej czworgiem dzieci, deklaruje się jako głęboko wierząca oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem kategorii, która zdecydowanie i raczej odrzuca religijne pochodzenie norm moralnych, jest chłopiec, który żyje w miejskiej

rodzinie z jednym lub dwojgiem dzieci, deklaruje się jako obojętny wobec religii lub niewierzący oraz w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych.

Drugą ważną instancją rozstrzygającą o dobru i złu moralnym jest społeczeństwo. Twierdzenie, iż o tym, czym jest dobro i zło, powinno decydować społeczeństwo, wskazuje na społeczny (pozareligijny) rodowód kryteriów dobra i zła moralnego. Oznacza ono zdecydowane przywiązanie wagi i generalizowanie wpływów społecznych. Wartości moralne są w tym przypadku jakimś momentem organizacji społeczeństwa, są „produkowane w procesach interakcji i mają swoje funkcje kierownicze w systemach interakcji”[12]. Dane empiryczne zebrane w tabeli 10 wskazują na stosunek badanej młodzieży maturalnej do społecznego pochodzenia kryteriów dobra i zła moralnego.

Istotną rolę w określaniu dobra i zła moralnego przyznawało społeczeństwu w sposób zdecydowany i umiarkowany 36,4% badanych, zaś odrzucało taką rolę w sposób zdecydowany i umiarkowany 57,0%. Tylko więc co trzeci badany maturzysta preferował społeczeństwo jako instancję określającą kryteria dobra i zła moralnego. W porównaniu z młodzieżą polską badana młodzież słowacka nieco częściej opowiada się za społecznym pochodzeniem norm moralnych[13]. Ze względu na przyjęte zmienne niezależne, cechami, która istotnie różnicują badaną populację maturzystów na poziomie istotności 0,01, są: płeć, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia miejsca zamieszkania ($p = 0{,}920$), liczby rodzeństwa ($p = 0{,}012$), deklarowanych wyników w nauce szkolnej ($p = 0{,}752$) oraz deklarowanej sytuacji materialnej rodziny ($p = 0{,}833$) nie ma między poszczególnymi kategoriami badanej młodzieży istotnych różnic co do postaw wobec społecznego pochodzenia norm moralnych.

W odniesieniu do cechy demograficznej „płeć” konstatujemy w analizowanej sprawie korelację statystyczną o słabej sile związku ($p = 0{,}001$; $V = 0{,}128$). Zależność statystyczna jest dokładnie odwrotna niż w przypadku akceptacji religijnego pochodzenia norm moralnych – chłopcy nieco częściej niż dziewczęta zdecydowanie i raczej zgadzają się z twierdzeniem, iż o tym, czym jest dobro i zło, powinno decydować społeczeństwo (różnica wynosi 7,4%). Pod kątem deklarowanego stosunku do wiary religijnej można mówić o statystycznie słabej sile związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}120$). Badani z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej nieco rzadziej opowiadają się za społecznym pochodzeniem norm moralnych niż osoby z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 28,7%). Odwrotnie układają się wskaźniki zdecydowanej i umiarkowanej dezaprobaty twierdzenia

[12] I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży ...,* op. cit., s. 128-129.

[13] Młodzież polska: zdecydowanie zgadzam się – 4,3%, zgadzam się – 25,4%, ani się zgadzam ani się nie zgadzam – 31,3%, nie zgadzam się – 22,3%, zdecydowanie nie zgadzam się – 6,6%, brak danych – 10,2%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów* ..., op. cit., s. 230; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 106; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 168.

o społecznym pochodzeniu norm moralnych. Podobne korelacje statystyczne zaznaczają się w przypadku uczestnictwa w praktykach religijnych ($p < 0,0005$; $V = 0,122$).

Tabela 10. Społeczeństwo jako instancja decydująca o dobru i złu (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	Razem
Płeć						
Mężczyzna	5,2	34,8	33,8	18,8	7,3	100,0
Kobieta	1,7	30,9	43,0	18,9	5,5	100,0
Miejsce zamieszkania						
Wieś	3,2	31,8	38,2	19,8	7,1	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	3,2	33,9	38,6	18,6	5,7	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	4,8	34,4	37,6	17,2	6,0	100,0
Liczba rodzeństwa						
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	4,7	36,6	35,6	18,5	4,5	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	2,7	33,4	37,9	18,9	7,1	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	2,5	25,6	43,0	19,5	9,4	100,0
Wyniki w nauce						
Bardzo dobre	4,8	34,6	36,3	17,8	6,5	100,0
Dobre	3,5	31,7	39,2	20,0	5,6	100,0
Średnie lub mierne	2,6	33,2	38,4	18,1	7,7	100,0
Sytuacja materialna						
Wyraźnie dobra	4,9	29,9	38,2	20,1	6,9	100,0
Dość dobra	3,4	34,9	38,1	18,7	4,9	100,0
Przeciętna lub raczej zła	3,3	32,2	38,6	18,5	7,4	100,0
Stosunek do wiary						
Głęboko wierzący	2,8	20,4	45,4	22,2	9,3	100,0
Wierzący	2,9	28,3	42,6	19,7	6,6	100,0
Niezdecydowani	6,4	38,2	31,8	17,3	6,4	100,0
Obojętni lub niewierzący	3,7	48,2	27,5	16,1	4,6	100,0
Praktyki religijne						
Regularnie	2,4	25,9	45,4	20,2	6,1	100,0
Nieregularnie	4,1	26,2	39,3	20,5	9,8	100,0
Rzadko	3,5	43,1	32,3	15,3	5,9	100,0
Wcale	6,5	41,0	27,5	19,0	6,0	100,0
Ogółem (N = 1127)	**3,5**	**32,9**	**38,2**	**18,8**	**6,5**	**100,0**

Uwaga: A – zdecydowanie się zgadzam; B – raczej się zgadzam; C – raczej nie zgadzam się; D – zdecydowanie nie zgadzam się; E – trudno powiedzieć.

Konkludując, należy przypomnieć, iż tylko jedna trzecia badanych maturzystów zgadza się z twierdzeniem, że o tym, czym jest dobro i zło, powinno decydować społeczeństwo. Jednocześnie można odnotować, iż typowym przedstawicielem kategorii, która zdecydowanie i raczej akceptuje społeczne pochodzenie norm moralnych, jest chłopiec, który deklaruje bardziej negatywny stosunek do wiary religijnej oraz w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typową przedstawicielką kategorii, która zdecy-

dowanie i raczej odrzuca społeczne pochodzenie norm moralnych, jest dziewczyna, która deklaruje bardziej pozytywny stosunek do wiary religijnej oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych.

Według trzeciego kryterium źródłem odróżniania dobra i zła moralnego jest jednostka ludzka (ujęcie indywidualistyczne). Twierdzenie, że to, czym jesto dobro i zło, powinno być wewnętrzną sprawą każdego człowieka, przesuwa punkt istotny moralności ze społeczeństwa na jednostkę. To nie Bóg ani społeczeństwo, tylko sam człowiek ma decydować o kryteriach dobra i zła moralnego. Sumienie rozumiane indywidualistycznie staje się najważniejszą lub nawet wyłączną instancją rozstrzygającą, bez odniesienia się do obiektywnego dobra[14]. Poglądy badanych maturzystów na ten temat ilustruje tabela 11.

Twierdzenie, że o dobru i złu powinien decydować człowiek, aprobowało w sposób zdecydowany i umiarkowany aż 83,2% badanych osób, zaś dezaprobowało takie twierdzenie w sposób zdecydowany i umiarkowany tylko 11,3%. W pewnym stopniu jest zaskakujące, że więcej niż cztery piąte badanej młodzieży maturalnej przyznawało człowiekowi jako jednostce rangę instancji określającej kryteria dobra i zła moralnego (człowiek pojmowany jako autorytet moralny sam dla siebie). Na marginesie można powiedzieć, iż w środowisku młodzieży polskiej uzyskano nieco niższe wskaźniki akceptacji twierdzenia, iż to, czym jest dobro i zło, powinno być wewnętrzną sprawą każdego człowieka[15].

Ze względu na przyjęte zmienne niezależne – charakterystyki demograficzne, społeczne i religijne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację maturzystów na poziomie istotności 0,01, są: liczba rodzeństwa, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia innych zmiennych niezależnych nie zaznaczają się między poszczególnymi kategoriami badanej młodzieży maturalnej istotne różnice statystyczne: płeć ($p = 0,406$), miejsce zamieszkania ($p = 0,136$), deklarowane wyniki w nauce szkolnej ($p = 0,224$) oraz sytuacja materialna rodziny ($p = 0,391$).

W odniesieniu do liczby rodzeństwa zaznacza się korelacja statystyczna o słabej sile związku ($p = 0,010$; $V = 0,095$). O ile 85,6% młodzieży maturalnej żyjącej w rodzinach z jednym lub dwojgiem dzieci zdecydowanie i raczej zgadza się z indywidualistycznym ujęciem norm moralnych, wśród maturzystów żyjących w rodzinach z co najmniej czworgiem dzieci taki wskaźnik wynosi 75,5%. Z drugiej strony – młodzież z mniej liczebnych rodzin nieco częściej opowiada się za indywidualistycznym ujęciem norm moralnych niż młodzież z

[14] P. Koslowski, *Erziehung zum Selbst. Reflexionen über die postmodernen Bedingungen der Erziehung,* „Politische Studien 1994", nr 335, s. 53.

[15] Młodzież polska: zdecydowanie zgadzam się – 22,5%, zgadzam się – 34,4%, ani się zgadzam ani się nie zgadzam – 17,0%, nie zgadzam się – 14,2%, zdecydowanie nie zgadzam się – 4,3%, brak danych – 7,6%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów* ..., op. cit., s. 232; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 108; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 168.

bardziej liczebnych rodzin. Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy także korelację o statystycznie słabym związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}117$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą wraz ze spadkiem religijności rośnie akceptacja indywidualistycznego ujęcia norm moralnych. Ostatnią statystycznie istotnie różnicującą cechą w analizowanej sprawie jest uczestnictwo w praktykach religijnych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}110$). Zależności statystyczne układają się podobnie jak w przypadku poprzedniej zmiennej niezależnej – wraz ze spadkiem uczestnictwa w praktykach religijnych rośnie akceptacja indywidualistycznego ujęcia norm moralnych.

Tabela 11. Jednostka ludzka jako instancja decydująca o dobru i złu (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	Razem
Płeć						
Mężczyzna	46,7	35,5	9,7	2,0	6,2	100,0
Kobieta	44,0	40,4	8,4	2,5	4,8	100,0
Miejsce zamieszkania						
Wieś	47,0	36,3	9,6	2,0	5,1	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	37,5	45,0	8,9	2,5	6,1	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	50,4	33,2	8,0	2,4	6,0	100,0
Liczba rodzeństwa						
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	48,6	37,2	7,7	1,8	4,7	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	46,4	39,1	6,8	2,7	5,0	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	38,3	37,2	14,4	2,5	7,6	100,0
Wyniki w nauce						
Bardzo dobre	41,4	39,0	11,3	3,8	4,5	100,0
Dobre	47,1	36,9	9,0	1,3	5,6	100,0
Średnie lub mierne	46,5	38,4	7,1	1,9	6,1	100,0
Sytuacja materialna						
Wyraźnie dobra	54,9	31,9	7,6	0,7	4,9	100,0
Dość dobra	45,7	38,8	8,4	2,2	4,9	100,0
Przeciętna lub raczej zła	43,1	38,4	10,0	2,6	5,8	100,0
Stosunek do wiary						
Głęboko wierzący	32,4	36,1	18,5	5,6	7,4	100,0
Wierzący	43,8	37,1	9,6	2,6	6,9	100,0
Niezdecydowani	49,7	37,6	8,1	1,2	3,5	100,0
Obojętni lub niewierzący	52,8	41,3	3,7	0,5	1,8	100,0
Praktyki religijne						
Regularnie	37,7	39,5	12,4	2,9	7,5	100,0
Nieregularnie	45,9	40,2	8,2	0,8	4,9	100,0
Rzadko	53,8	33,0	6,6	2,4	4,2	100,0
Wcale	52,5	39,5	5,0	0,5	2,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**45,4**	**37,8**	**9,1**	**2,2**	**5,5**	**100,0**

Uwaga: A – zdecydowanie się zgadzam; B – raczej się zgadzam; C – raczej nie zgadzam się; D – zdecydowanie nie zgadzam się; E – trudno powiedzieć.

Konkludując, należy stwierdzić, iż zdecydowana większość badanych osób w sposób zdecydowany i umiarkowany zgadza się z twierdzieniem, iż to, czym jest dobro i zło, powinno być wewnętrzną sprawą każdego człowieka. Można także odnotować, iż typowym przedstawicielem kategorii, która zdecydowanie i raczej opowiada się za indywidualistycznym ujęciem norm moralnych, jest maturzysta, który żyje w rodzinie z jednym lub dwojgiem dzieci, deklaruje się jako obojętny wobec wiary religijnej lub niewierzący oraz w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem kategorii, która zdecydowanie i raczej odrzuca indywidualistyczne ujęcie norm moralnych jest maturzysta, który żyje w rodzinie z co najmniej czworgiem dzieci, deklaruje się jako głęboko wierzący oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych.

S. Kowalczyk w związku z omawianym tematem podkreśla, że „wartości, podobnie zresztą jak cały zewnętrzny świat, są dostępne tylko poprzez indywidualną percepcję poznawczą i podmiotowe przeżycie. Ten fakt nie jest jednak dowodem, że przedmiot poznania jest wytworem poznającego podmiotu. W przeciwnym wypadku nieuchronny byłby idealistyczny solipsyzm. Gdyby wartości redukować do rzędu iluzji czy wręcz fikcji, to normy życia społecznego byłyby stanowione dowolnie”[16]. Cechą transformacji moralnej w nowoczesnym społeczeństwie jest utrata uniwersalnej ważności norm moralnych. Wszystko, co było oczywiste, staje się niepewne i wątpliwe. W pluralizmie społeczno-kulturowym pogłębia się proces indywidualizacji, młodzież chce kreować swój los oraz we własnym zakresie i w zależności od konkretnych okoliczności decydować o kryteriach dobra i zła moralnego[17].

Spośród trzech instancji, które – teoretycznie rzecz biorąc – mogą rozstrzygać o dobru i złu moralnym, najsilniejsza wydaje się ta, która lokalizuje kryteria moralne w człowieku jako jednostce. Kwestionowanie, a nawet odrzucanie instytucjonalnie określonych wartości i norm moralnych na rzecz osobistych rozstrygnięć jest w jakiejś mierze znamienne dla sytuacji ponowoczesnego człowieka. Ustabilizowane instytucje są traktowane przez wielu krytycznie, jako przeszkody na drodze do samorealizacji. Autonomiczna jednostka, podążająca za osobistymi celami, z nieufnością ocenia formalne instytucje, które – według niej – stawiają jednostce zbyt wygórowane, subiektywnie mało znaczące kryteria i nakazy. W konsekwencji wyborami moralnymi rzadko kierują ogólne zasady i reguły. Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych należy jednak przypomnieć, że czysto indywidualistycznie pojmowane sumienie łatwo może przekształcać się w powierzchowne przekonania i subiektywne opcje, prowadzące do rozwoju mechanizmów samousprawiedliwiających własne postępowania[18].

[16] S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 68.
[17] E. Żerel, *Kondycja moralna matyrzystów lubelskich ...,* op. cit., s. 201.
[18] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 169-171.

§ 2. Stosunek do ogólnych norm moralnych

W związku ze stosunkiem ludzi współczesnych do ogólnych i szczegółowych norm moralnych często używa się pojęcie „relatywizm". Ogólnie rzecz biorąc chodzi o orientację intelektualną, która odrzuca absolutne lub uniwersalne standardy oraz kryteria. Epistemologiczny relatywizm przyjmuje, iż nie ma uniwersalnej prawdy, a w konsekwencji uniwersalnych kryteriów wartościowania. Wszystkie standardy są wewnętrzne i zależą od kultury lokalnej, epoki historycznej lub kontekstu społeczno-kulturowego. W związku z tym relatywizm moralny oznacza, iż nie ma obiektywnych kryteriów moralnych, są tylko takie, które zależą od kultury lokalnej, epoki historycznej lub kontekstu społeczno-kulturowego[19]. We współczesnym świecie w sposób radykalny zmienił się kontekst społeczno-kulturowy, w którym kształtują się poglądy etyczne, style życia i sposoby wartościowania. Czynności moralne jednak nadal ściśle łączą się z wyobrażeniami dobra i zła, tego, co słuszne, i tego, co niesłuszne[20].

Według rygoryzmu moralnego istnieją jasne kryteria określające dobro i zło czynu ludzkiego, niezależnie od okoliczności. Według relatywizmu moralnego okoliczności wszelkiego rodzaju oddziałują na nasze czyny i zarazem stanowią jedyne źródło ich moralności. Zarysowane rozróżnienie nawiązuje do postaw zasadniczych (pryncypialnych) i celowościowych (instrumentalnych). Jednostka o postawie zasadniczej przyjmuje lub odrzuca pewne wartości i normy moralne, natomiast o postawie celowościowej – kieruje się kalkulacją korzyści i strat. Ludzie o orientacji zasadniczej przyjmują określone wzory, normy postępowania i wartości moralne za niezmienne, na nowe sytuacje reagują za pośrednictwem gotowych zasad. Osoby o orientacji celowościowej odrzucają zasady moralne przy podejmowaniu decyzji – zasady obowiązujące w jednych okolicznościach nie muszą obowiązywać w innych. Między orientacją zasadniczą i celowościową jest obszar postaw pośrednich, które są przejawem kompromisu[21].

Ustalając, jaki typ orientacji moralnej preferuje badana młodzież maturalna na początku drugiej dekady trzeciego tysiąclecia, zadano jej pytanie o postawy: zasadniczą (należy mieć wyraźne zasady moralne i nigdy od nich nie odstępować), kompromisową umiarkowaną (należy mieć wyraźne zasady moralne, ale w pewnych wyjątkowych sytuacjach można od nich odstąpić), kompro-

[19] J. Scott, G. Marshall, *Oxford dictionary of sociology,* Oxford University Press, New York 2005, s. 559.

[20] M. Suríková, *Ekspresywność jako rodzaj zachowania moralnego w społeczeństwie indywidualistycznym,* w: *Człowiek i społeczeństwo w dobie przemian,* red. A. Wołk, Instytut Socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2005, s. 53.

[21] A. Podgórecki, *Pojęcia etyczne i życie społeczne. Etyka globalna,* „Zdrowie Psychiczne" 1974, nr 3-4, s. 47-48.

misową skrajną (należy mieć pewne zasady moralne, ale nie ma w tym nic złego, kiedy się od nich odstępuje w związku z wymaganiami różnych sytuacji życiowych) oraz celowościową (nie należy wiązać swego postępowania określonymi z góry zasadami moralnymi, ale powinno się w zależności od sytuacji znajdować właściwe sposoby postępowania i zachowania). Uzyskane wyniki empiryczne przedstawia tabela 12.

Tabela 12. Postawy zasadnicze i celowościowe (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	Razem
Płeć						
Mężczyzna	6,0	22,8	36,7	34,2	0,3	100,0
Kobieta	5,1	15,8	37,3	41,5	0,2	100,0
Miejsce zamieszkania						
Wieś	7,6	19,9	36,3	36,0	0,2	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	3,2	17,1	36,4	42,9	0,4	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	3,6	21,6	39,2	35,2	0,4	100,0
Liczba rodzeństwa						
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	4,7	17,9	39,0	38,0	0,4	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	4,4	20,1	39,1	36,1	0,3	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	8,7	22,0	31,0	38,3	-	100,0
Wyniki w nauce						
Bardzo dobre	5,1	22,3	37,3	34,9	0,3	100,0
Dobre	5,0	18,3	39,6	36,7	0,4	100,0
Średnie lub mierne	7,1	19,7	31,9	41,3	-	100,0
Sytuacja materialna						
Wyraźnie dobra	9,0	20,1	32,6	38,2	-	100,0
Dość dobra	5,2	19,4	35,6	39,8	-	100,0
Przeciętna lub raczej zła	5,1	19,9	38,7	35,9	0,4	100,0
Stosunek do wiary						
Głęboko wierzący	18,5	35,2	17,6	27,8	0,9	100,0
Wierzący	5,6	21,9	37,0	35,5	-	100,0
Niezdecydowani	2,9	12,7	37,6	46,2	0,6	100,0
Obojętni lub niewierzący	1,4	10,6	46,3	41,3	0,5	100,0
Praktyki religijne						
Regularnie	8,4	25,5	32,8	33,0	0,2	100,0
Nieregularnie	5,7	18,0	39,3	36,1	0,8	100,0
Rzadko	2,1	14,9	39,6	43,1	0,3	100,0
Wcale	2,5	12,0	43,5	42,0	-	100,0
Ogółem (N = 1127)	**5,6**	**19,6**	**37,0**	**37,5**	**0,3**	**100,0**

Uwaga: A – należy mieć wyraźne zasady moralne i nigdy od nich nie odstępować; B – należy mieć wyraźne zasady moralne, ale w pewnych wyjątkowych sytuacjach można od nich odstąpić; 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; D – nie należy wiązać swego postępowania określonymi z góry zasadami moralnymi, ale powinno się w zależności od sytuacji znajdować właściwe sposoby postępowania i zachowania; E – brak odpowiedzi.

W całej zbiorowości badanej młodzieży tylko 5,6% badanych jest skłonnych traktować zasady moralne jako nakazy bezwzględnie obowiązujące, niezależnie od sytuacji (postawa zasadnicza). Postawę umiarkowanie kompromisową (odstępstwo od uznawanych zasad w wyjątkowych sytuacjach) prezentuje jedna piąta respondentów (19,6%), postawę skrajnie kompromisową (odstępstwo od uznawanych zasad w związku z wymaganiami różnych sytuacji życiowych) – 37,0% oraz postawę celowościową (nie należy wiązać swego życia stałymi zasadami moralnymi) – 37,5% (brak odpowiedzi – 0,3%). Na marginesie można odnotować, iż wśród młodzieży polskiej wskaźniki znacznie przesuwają się w stronę postawy zasadniczej[22].

Patrząc na przyjęte zmienne niezależne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację młodzieży maturalnej na poziomie istotności 0,01, są tylko cechy religijne – deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia płci ($p = 0,020$), miejsca zamieszkania ($p = 0,082$), liczby rodzeństwa ($p = 0,125$), deklarowanych wyników w nauce szkolnej ($p = 0,321$) oraz sytuacji materialnej rodziny ($p = 0,459$) nie ma między poszczególnymi kategoriami maturzystów istotnych różnic statystycznych. Młodzież maturalna o różnych cechach demograficznych lub społecznych mniej więcej tak samo opowiada się za postawami zasadniczymi, umiarkowanie kompromisowymi, skrajnie kompromisowymi lub celowościowymi.

Z punktu widzenia deklarowanego stosunku do wiary religijnej można w omawianej sprawie mówić o statystycznie słabej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,170$). O ile ponad połowa głęboko wierzących uważa, iż należy mieć wyraźne zasady moralne oraz – co najwyżej – w pewnych wyjątkowych sytuacjach od nich odstąpić (53,7%), wśród wierzących wskaźnik ten wynosi 27,5%, w grupie niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej – 15,6%, oraz w grupie obojętnych wobec wiary religijnej lub niewierzących tylko 12,0%. W odwrotnym kierunku spadają wskaźniki postawy celowościowej i skrajnie kompromisowej. Drugą statystycznie istotnie różnicującą cechą w omawianej sprawie jest uczestnictwo w praktykach religijnych ($p < 0,0005$; $V = 0,122$). Im częściej badani uczestniczą w praktykach religijnych, tym częściej opowiadają się za postawą zasadniczą i umiarkowanie kompromisową (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 19,4%). Odwrotnie układają się wskaźniki postawy celowościowej i skrajnie kompromisowej.

Kończąc tę krótką analizę statystyczną, należy stwierdzić, iż zdecydowana większość badanych maturzystów prezentuje postawę celowościową lub skrajnie kompromisową (74,5%). Można też stwierdzić, iż przynajmniej na poziomie deklaracyjnym typowym przedstawicielem kategorii o postawie celowościowej

[22] Młodzież polska: A – 25,3%, B – 42,0%, C – 17,6%, D – 7,9%, E – 7,2%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 223; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 99; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 159-160.

lub skrajnie kompromisowej jest maturzysta, który deklaruje obojętność wobec wiary religijnej lub niewiarę oraz w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem kategorii o postawie zasadniczej lub umiarkowanie kompromisowej jest maturzysta, który deklaruje, że jest głęboko wierzącym oraz deklaruje regularne uczestnictwo w praktykach religijnych.

Na podstawie prezentowanych wyników empirycznych można w tym miejscu odnotować krótką uwagę o wzajemnym stosunku wartości moralnych i interesów. Ujmując wartości moralne jako subiektywne cele działania, przeciwstawić można wartości i interesy. W tym przypadku wartości są celami uznawanymi za słuszne czy właściwe, związanymi z orientacją aksjologiczną. Interesy natomiast byłyby celami uznawanymi za korzystne, związanymi z orientacją utylitarną[23]. Przewaga interesów nad wartościami, która nasila się w nowoczesnych społeczeństwach, mówi przede wszystkim o zjawisku permisywizmu moralnego w rozumieniu H. Świdy-Ziemby, która bardzo konsekwentne i logicznie rozróżnia nihilizm, relatywizm i permisywizm moralny. Postawę nihilizmu moralnego reprezentują ci, którzy świadomie uznają, że normy moralne nie powinny stanowić ważnych regulatorów ani życia osobistego, ani społecznego. Relatywizm moralny – poznawczy, etyczny lub kontekstualny – wyraża się w uznaniu odmienności kodeksów moralnych lub uzasadnionych wyjątków w postępowaniu moralnym. Wreszcie permisywizm moralny to po prostu tolerancja wobec łamania norm moralnych, które są abstrakcyjnie jeszcze uznawane[24]. Wydaje się, iż właśnie permisywizm moralny jest wyraźną cechą współczesnych środowisk młodzieżowych.

Normy moralne, odbijające się w sumieniach ludzkich, są w społeczeństwie zazwyczaj wzmacniane różnymi autorytetami moralnymi – instytucjami lub osobami. We współczesnym świecie coraz częściej dochodzi do zakwestionowania wszelkich autorytetów, które narzucałyby jakieś uniwersalne wymogi moralne. Odrzuca się wszelkie instancje, które odgórnie decydują o tym, co dobre i złe. Podejmuje się próby „wyzwolenia" człowieka spod władzy wszelkich autorytetów (tradycyjnych i religijnych). Skutkiem takiego „wyzwolenia" w środowisku ludzi młodych jest to, że część z nich czuje się opuszczona, pozostawiona sama sobie ze swoimi problemami moralnymi i dlatego w izolacji musi odnajdywać drogę życiową. Instytucje, mając coraz to mniejszy wpływ na jednostki, nie przekazują obowiązujących wartości i norm moralnych. Tak

[23] M. Ziółkowski, *Społeczno-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego,* w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego,* red. J. Mariański, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 18.

[24] H. Świda-Ziemba, *Permisywizm moralny a postawy polskiej młodzieży,* w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego,* red. J. Mariański, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 435-438; H. Świda-Ziemba, *Paradoksy postaw etycznych młodzieży licealnej i studenckiej,* w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 207.

dzieje się z rodziną, szkołą, organizacjami społecznymi czy Kościołem[25]. Aby dowiedzieć się, jaki jest stosunek badanych maturzystów do ludzi lub instytucji cieszących się szacunkiem w dziedzinie moralności, zadano im nastepujące pytanie: „Czy Twoim zdaniem ludzie powinni sami wyrabiać sobie zdanie o tym, co jest dobre, a co złe, czy też przyjmować opinie autorytetów, tj. ludzi lub instytucji cieszących się szacunkiem?" Uzyskane wyniki empiryczne przedstawia tabela 13.

Tabela 13. Stosunek maturzystów do ludzi lub instytucji cieszących się autorytetem w dziedzinie moralności (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	Razem
Płeć					
Mężczyzna	0,7	52,8	39,7	6,8	100,0
Kobieta	0,8	63,8	30,5	5,0	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	1,4	61,1	31,4	6,1	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	-	58,6	36,1	5,4	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	-	50,0	43,6	6,4	100,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	0,4	53,0	41,1	5,5	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	0,9	61,2	29,9	8,0	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	1,1	63,5	31,0	4,3	100,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	0,3	58,2	34,6	6,8	100,0
Dobre	0,8	61,7	32,9	4,6	100,0
Średnie lub mierne	1,0	51,6	40,3	7,1	100,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	-	50,0	42,4	7,6	100,0
Dość dobra	0,2	59,0	35,6	5,2	100,0
Przeciętna lub raczej zła	1,2	59,3	33,3	6,2	100,0
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	3,7	69,4	21,3	5,6	100,0
Wierzący	0,5	62,7	30,4	6,4	100,0
Niezdecydowani	0,6	54,9	40,5	4,0	100,0
Obojętni lub niewierzący	-	41,7	52,3	6,0	100,0
Praktyki religijne					
Regularnie	1,4	66,2	27,1	5,3	100,0
Nieregularnie	-	54,1	39,3	6,6	100,0
Rzadko	-	55,9	38,5	5,6	100,0
Wcale	0,5	43,5	48,0	8,0	100,0
Ogółem (N = 1127)	**0,7**	**57,9**	**35,4**	**5,9**	**100,0**

Uwaga: A – przyjmować opinie autorytetów; B – częściowo przyjmować opinie autorytetów, a częściowo wyrabiać sobie własne zdanie; C – wyrabiać sobie własne zdanie; D – trudno powiedzieć.

[25] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 146-147.

Z danych zawartych w tabeli 13 wynika, że tylko 0,7% badanych osób wybrało odpowiedź: „przyjmować opinie autorytetów", 57,9% – „częściowo przyjmować opinie autorytetów, a częściowo wyrabiać sobie własne zdanie", 35,4% – „wyrabiać sobie własne zdanie" oraz 5,9% – to niezdecydowani. Jak wynika z danych empirycznych, ponad połowa badanych osób opowiada się za rozwiązaniem pośrednim, uwzględniającym częściowe uznanie dla autorytetu i częściowe wyrabianie własnego zdania, natomiast ponad jedna trzecia badanych podkreśla potrzebę niezależności od autorytetów i samodzielność w zakresie zagadnień moralnych. Tylko śladowo pojawiali się zwolennicy ścisłego podporządkowania się autorytetom w zakresie tego, co dobre i co złe. W porównaniu z młodzieżą polską badana młodzież słowacka na ogół nieco częściej opowiadała się za rozwiązaniem pośrednim, a nieco rzadziej za potrzebą niezależności od wszelkich autorytetów moralnych[26].

Ze względu na przyjęte zmienne niezależne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację młodzieży na poziomie istotności 0,01, są: płeć, miejsce zamieszkania, liczba rodzeństwa, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. W odniesieniu do deklarowanych wyników w nauce szkolnej ($p = 0{,}122$) oraz sytuacji materialnej rodziny ($p = 0{,}121$) nie ma między poszczególnymi kategoriami badanej młodzieży istotnych różnic co do przyjmowania opinii ludzi lub instytucji cieszących się szacunkiem w dziedzinie moralności.

W odniesieniu do cechy demograficznej „płeć" zaznacza się w analizowanej sprawie korelacja statystyczna o słabej sile związku ($p = 0{,}003$; $V = 0{,}112$). O ile chłopcy nieco częściej mówią o potrzebie niezależności od wszelkich autorytetów moralnych, dziewczęta częściej opowiadają się za rozwiązaniem pośrednim (różnica wynosi 9,0%). W przypadku miejsca zamieszkania można mówić także o statystycznie słabej sile związku ($p = 0{,}005$; $V = 0{,}091$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą wraz ze wzrostem miejsca zamieszkania spadają wskaźniki przynamniej częściowej akceptacji autorytetów moralnych. W odwrotnym kierunku spadają wskaźniki niezależności od wszelkich autorytetów. Ze względu na liczbę rodzeństwa zaznacza się korelacja statystyczna o słabej sile związku ($p = 0{,}005$; $V = 0{,}091$). Na ogół można stwierdzić, iż maturzyści z bardziej liczebnych rodzin częściej opowiadają się za rozwiązaniem pośrednim, a młodzież z mniej liczebnych rodzin częściej ujawnia potrzebę niezależności od wszelkich autorytetów.

Pod kątem deklarowanego stosunku do wiary religijnej można także mówić o statystycznie slabej sile związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}135$). Badani z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej częściej opowiadają się za rozwiązaniem pośrednim niż osoby z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary

[26] Młodzież polska: A – 6,3%, B – 36,6%, C – 36,2%, D – 20,9%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 259; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 151; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 401-402.

(różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 27,7%). Odwrotnie układają się wskaźniki niezależności od wszelkich autorytetów. Wreszcie w odniesieniu do uczestnictwa w praktykach religijnych można mówić o statystycznie słabej sile związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}112$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą, im rzadziej badana osoba uczestniczy w praktykach religijnych, tym częściej deklaruje niezależność od wszelkich autorytetów moralnych (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 20,9%). Odwrotnie układają się wskaźniki przynamniej częściowej akceptacji autorytetów moralnych.

Konkludując, należy przypomnieć, iż ponad połowa badanych osób opowiada się za częściowym uznaniem dla autorytetu i częściowym wyrabianiem własnego zdania, natomiast ponad jedna trzecia badanych podkreśla samodzielność w zakresie zagadnień moralnych. Jednocześnie można odnotować, iż typową przedstawicielką rozwiązania pośredniego jest dziewczyna, która mieszka we wiejskiej rodzinie z co najmniej czworgiem dzieci, deklaruje się jako głęboko wierząca oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem kategorii deklarującej potrzebę niezależności od autorytetów moralnych jest chłopiec, który mieszka w miejskiej rodzinie z jednym lub dwojgiem dzieci, deklaruje się jako obojętny wobec wiary religijnej lub niewiarzący oraz w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych.

Na podstawie prezentowanych wyników empirycznych wydaję się, iż w chaosie pojęć załamują się kontury tego, co dobre, a co złe, co uczciwe lub nieuczciwe. Jeżeli nawet wiemy, co jest dobre, a co złe, to sama etyka jest często poświęcana dla doraźnych celów, a nawet korzyści – podobnie traktowano normy i autorytety moralne. Zmiany moralności, jakie przeżywamy, dotyczą podstawowych orientacji w życiu społecznym, a nie tylko niezgodności zachowań codziennych z normami moralnymi. Swoista niechęć do uniwersalnych wartości moralnych może zapowiadać dalszą przemianę w pojmowaniu dobra i zła moralnego, tego, co szlachetne i nieszlachetne, godziwe i niegodziwe. Ogólnie można by powiedzieć, że w świadomości zbiorowej mocno są zakotwiczone przekonania o uprawnieniu kierowania się w życiu codziennym kalkulacją, dostosowaniem zasad moralnych do własnych koncepcji życia i działania w określonych warunkach społecznych. Ludzie często wybierają sobie taki zespół norm, jaki im odpowiada, jaki jest zgodny z ich zainteresowaniami, uzdolnieniami, użytecznością czy zajmowaną pozycją społeczną. W ten sposób człowiek staje się źródłem, regulującą instancją, podmiotem i przedmiotem norm moralnych[27].

Patrząc na przedstawione wyniki empiryczne, należy wraz z J. Mariańskim podkreślić, iż „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

[27] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 100.

podobieństwie moralnym ludzi należących do różnych kultur, przyjmują istnienie wartości i norm moralnych o charakterze uniwersalnym. Relatywiści wskazują na zasadniczą ich odmienność i podkreślają, że nie można udowodnić ich istnienia, sądy wartościujące nie mają obiektywnych podstaw i są tylko wyrazem arbitralnych wyborów jednostek [...] Pytanie, co jest zmienne w normach i stojących za nimi wartościach moralnych, jest niezwykle ważne, także dla socjologa, chociaż nie rozstrzyga ono 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. Socjolog stoi raczej po stronie umiarkowanych relatywistów, gdyż ustawicznie opisuje zmieniającą się rzeczywistość moralną, ale z tej wielości nie wyciąga wnioski o nieistnieniu wartości uniwersalnych, nie przeczy istnieniu idei prawdy"[28].

W związku z różnymi kodeksami moralnymi w dzisiejszym świecie natarczywie nasuwa się pytanie o tolerancję. Często się o niej mówi i na ogół jest przez współczesnych ludzi przyjmowana. Zbliżając socjologię i filozofię warto tutaj przytoczyć słowa S. Kowalczyka, który pisze: „Idea tolerancji jest słuszna, choć jest wieloznacznie rozumiana. Należy rozgraniczyć tolerancję: dogmatyczną i pragmatyczno-społeczną. Chrześcijaństwo uznaje potrzebę tej ostatniej, ale kwestionuje pierwszą z nich – przynajmniej w jej sensie maksymalistycznym równoznacznym z relatywizmem (epistemologicznym, moralnym, religijnym, ideowym). Fałsz jako taki nie ma praw żadnych, lecz prawo do wolności posiada błądzący człowiek. Prawda i fałsz zawsze są związane z człowiekiem, który – jako osoba – ma prawo do poszanowania jego poglądów. Oczywiście taka wolność nie może naruszać dobra wspólnego: rodziny, narodu, państwa czy wspólnoty religijnej. Jeśli ją narusza, społeczeństwo ma prawo i obowiązek obrony godności osoby ludzkiej oraz dobra wspólnego"[29].

§ 3. Postawy wobec Dekalogu

Pytanie kierowane do respondentów o stosunek do norm Dekalogu na stałe weszło już do kanonu pytań z zakresu moralności. Uzyskane opinie na temat poszczególnych przykazań Dekalogu odnoszących się do życia religijnego i społecznego ukazują postawy wobec zawartych w nim nakazów i zakazów, odzwierciedlając tym samym stosunek do etyki judaistycznej i chrześcijańskiej. Konsekwencją akceptacji bądź dezaprobaty nakazów i zakazów Dekalogu jest adekwatny stosunek do Boga, drugiego człowieka, życia ludzkiego i społecz-

[28] J. Mariański, *Socjologia moralności,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 365.
[29] S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 176.

nego[30]. Dekalog jest zbiorem najogólniejszych prawd religijnych i norm moralnych, stanowiących podstawę etyki judaistycznej i chrześcijańskiej. Można również stwierdzić, że jest on zwięzłą syntezą podstawowych zasad wszelkiej ludzkiej moralności[31].

Za J. Mariańskim można powiedzieć, że „przykazania Dekalogu, będące jednocześnie pierwszorzędnymi normami prawa naturalnego, obowiązują wszystkich w ten sam sposób. Jakkolwiek zostały one sformułowane w pojęciach i języku określonej kultury, stanowią także i dzisiaj zapewnienie przestrzeni wolności dla wszystkich, chronią wartości i dobro ludzi, a przez to umożliwiają wszystkim życie prawdziwie ludzkie. Przykazania Dekalogu są sformułowane ogólnie, można je wyrazić bardziej konkretnie w postaci szczegółowego kodeksu norm postępowania. Stanowią one etyczny fundament życia indywidualnego i społecznego"[32].

W Katechizmie Kościoła Katolickiego można czytać: „Dziesięć przykazań, będąc wyrazem podstawowych powinności człowieka względem Boga i względem bliźniego, objawia w swojej istotnej treści *poważne* zobowiązania. Są one ze swej natury niezmienne i obowiązują zawsze i wszędzie. Nikt nie może od nich dyspensować. Dziesięć przykazań wyrył Bóg w sercu człowieka […] Dekalog stanowi uprzywilejowany wyraz prawa naturalnego. Znamy go za pośrednictwem Objawienia Bożego i rozumu ludzkiego"[33]. Na dodatek można odnotować słowa S. Kowalczyka, który pisze: „Rozpoznanie kategorii moralnych dokonuje się faktycznie w refleksji przedfilozoficznej, której nie należy identyfikować z emocjonalno-subiektywnym odczuciem czy aracjonalną intuicją. Prawo naturalne, 'czytelne' w ludzkiej naturze, nie jest immanentnym dziełem człowieka"[34].

Mając na uwadze ogólny charakter przykazań Bożych, można za L. Goldem powiedzieć, iż są one bardziej światłem, wskazującym drogę naprzód, niż szczegółowym planem podróży[35]. Kościół katolicki podkreśla, iż Dekalog jest naszym wspólnym dziedzictwem i wspólną powinnością. Dziesięć przykazań to nie ciężar, który musimy dźwigać, ale znaki wskazujące drogę do szczęśliwego życia, nasz wspólny fundament, lampa dla naszych kroków oraz

[30] S. H. Zaręba, *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów i ocen polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej ...,* op. cit., s. 213-214.
[31] M. Libiszowska-Żółtkowska, *Dekalog,* w: *Leksykon socjologii religii,* red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Verbinum, Warszawa 2004, s. 72.
[32] J. Mariański, *Postawy katolików wobec Dekalogu i norm moralności małżeńsko-rodzinnej,* w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej,* red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Szczecińskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Ottonianum", Szczecin 2006, s. 99.
[33] *Katechizm Kościoła Katolickiego,* Pallotinum, Poznań 2004, s. 477-478.
[34] S. Kowalczyk, *Filozofia kultury,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 140.
[35] „It is the light to see the road ahead rather than the road map". L. Gold, *Values and Principles in the Governance of Globalisation,* w: *Ethical globalization. Christian Perspectives on Development Issues,* red. E. McDonagh, TROCAIRE, Maynooth 2005, s. 54.

światło na naszej ścieżce[36]. Pełna akceptacja norm Dekalogu jest gwarancją wolności człowieka na wszystkich poziomach jego indywidualnego i społecznego istnienia. Podstawowe, ale zarazem bardzo ogólnie formułowane przykazania Dekalogu, należy przekładać na konkretne normy moralne, dotyczące różnych zakresów życia człowieka. Jednak także stosunek do ogólnych zasad moralnych socjologowie uważają za jeden z ważnych wskaźników postawy moralnej[37].

Jak wcześniej wykazałem, większość badanej młodzieży deklaruje swoje przywiązanie do wiary religijnej i praktyk. Czy również akceptuje, w całej rozciągłości, normy Dekalogu? Już wstępny ogląd zebranego materiału empirycznego ujawnia wyraźne zróżnicowanie postaw wobec zawartych w nim przykazań. Można powiedzież, że jedne zajmują pozycję centralną, inne zaś peryferyjną. W celu poznania stosunku omawianej tu zbiorowości maturzystów do Dekalogu zapytano ich o to, czy przykazania mają zastosowanie w ich życiu i w życiu większości współczesnych ludzi. Każde przykazanie było oceniane według skali: ma całkowite zastosowanie, ma częściowe zastosowanie, nie ma żadnego zastosowania, nie umiem powiedzieć. Ocenę tę respondenci wyrażali w dwóch układach odniesienia: do samego siebie i do innych. W świetle procesu odchodzenia od moralności legalistycznej („takie jest przykazanie") do moralności celów (instrumentalne traktowanie przykazań) można założyć, że przywiązanie do poszczególnych norm Dekalogu będzie kształtować się rozmaicie[38]. Jakie zastosowanie mają poszczególne przykazania Dekalogu w życiu badanej młodzieży maturalnej, pokazuje tabela 14.

Najczęściej akceptowaną normą Dekalogu jest zakaz odebrania życia człowiekowi. W zdecydowanej formie uważa ją za wiążącą 89,1% badanych osób. Na drugim miejscu znalazło się przykazanie „czcij swoich rodziców" (77,2%). Około dwie trzecie badanych maturzystów zdecydowanie akceptują zakazy cudzołóstwa z żoną (mężem) bliźniego (72,4%), kradzieży (66,7%), kłamstwa (64,1%) oraz „posiadania" innych bogów (63,4%). Ponad połowa ankietowanych zdecydowanie akceptuje zakaz pożądania rzeczy bliźniego swego (56,5%) oraz cudzołóstwa (53,3%). Wreszcie najrzadziej spośród wszystkich norm Dekalogu jest akceptowany nakaz święcenia dnia świętego (29,9%) oraz zakaz wzywania imienia Pana Boga nadaremnie (20,2%). W sumie można wyróżnić trzy grupy przykazań: a) przykazanie czwarte, piąte, siódme i dziewiąte; b) przykazanie pierwsze, szióste, ósme i dziesiąte; c) przykazanie drugie i trzecie.

Tak więc w zbiorowości badanych maturzystów przykazania najważniejsze w sensie ich obligatoryjności, to: „Czcij ojca swego i matkę swoją", „Nie

[36] S. H. Zaręba, *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów i ocen polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej ...*, op. cit., s. 217.
[37] M. Libiszowska-Żółtkowska, *Dekalog ...*, op. cit., s. 73.
[38] J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1991, s. 53.

zabijaj", „Nie kradnij" i „Nie pożądaj żony bliźniego swego". Z drugiej strony, uznawane są za stosunkowo najmniej ważne przykazania: „Nie będziesz brał imienia Pana Boga swego nadaremno" i „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił". U szczytu hierarchii znalazły się więc cztery przykazania. Tak, zatem, w opinii młodych ludzi wygląda dziś ideal porządnego człowieka: przede wszystkim dbaj o to, aby nikomu nie odebrać życia; po drugie, miej szacunek dla swoich rodziców; po trzecie, nie cudzołóż z żoną (mężem) bliźniego i po czwarte – nie bądź złodziejem. Kto więc nie morduje, nie kradnie, nie cudzołoży z żoną (mężem) bliźniego, a przy tym przyzwoicie, serdecznie, odnosi się do swoich rodziców, ten jest przyzwoitym, dobrym człowiekiem i obywatelem.

Tabela 14. Zastosowanie poszczególnych przykazań Dekalogu w życiu badanej młodzieży maturalnej (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	Razem
Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną	63,4	11,9	18,1	6,7	100,0
Nie będziesz wzywał imienia Pana Boga Twego nadaremnie	20,2	47,6	26,4	5,7	100,0
Pamiętaj, abyś dzień święty święcił	29,9	41,3	23,8	5,1	100,0
Czcij ojca swego i matkę swoją	77,2	18,4	1,4	3,0	100,0
Nie zabijaj	89,1	4,5	2,4	4,0	100,0
Nie cudzołóż	53,3	27,2	12,3	7,1	100,0
Nie kradnij	66,7	24,0	5,0	4,3	100,0
Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu	64,1	27,7	3,5	4,7	100,0
Nie pożądaj żony bliźniego swego	72,4	15,3	5,2	7,1	100,0
Nie pożądaj żadnej rzeczy bliźniego swego	56,5	27,5	7,6	8,3	100,0

Uwaga: A – ma całkowite zastosowanie; B – ma częściowe zastosowanie; C – nie ma żadnego zastosowania; D – nie umiem powiedzieć.

Ze względu na nieco odmienny charakter omawianego pytania oraz inną kafeterię odpowiedzi w badaniach postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku nie można dokonać przecyzyjnych porównań. Można jednak odnotować, że hierarchia ważności poszczególnych przykazań Dekalogu była mniej więcej taka sama[39]. W porównaniu z młodzieżą polską można zaobserwować różne układy. Młodzież maturalna diecezji spiskiej nieco częściej akceptuje zakaz kłamstwa i zabijania oraz nakaz szanowania rodziców, natomiast młodzież polska nieco częściej akceptuje nakaz święcenia

[39] O. Štefaňak, *Religijność młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spiskiej,* Norbertinum, Lublin 2009, s. 278.

dnia świętego[40]. Ogólnie można za L. Smyczkiem powiedzieć, że „z bogatego spektrum wartości, z którymi się stykali młodzi ludzie, jedne wybierali i z nimi się utożsamiali, z innych natomiast rezygnowali i je odrzucali. W procesie progresywnej personalizacji i socjalizacji młodzież przyswajała te wartości, które były jej przekazywane przez rodzinę, rówieśników oraz inne podmioty socjalizujące, np. przez Kościół”[41].

Dla porównania wyróżnionych kategorii badanej młodzieży maturalnej ze względu na przyjęte zmienne niezależne – cechy demograficzne, społeczne i religijne – w tabeli 15 przedstawiam odsetki tych, którzy deklarują całkowite zastosowanie poszczególnych przykazań Dekalogu w swoim życiu. Taka prezentacja i analiza danych empirycznych umożliwia zobaczyć, jak różnią się poszczególne grupy badanej populacji maturzystów w stosunku do akceptacji podstawowych, a zarazem bardzo ogólnych norm moralności judaistycznej i chrześcjańskiej, zawartych w Dekalogu.

W odniesieniu do akceptacji poszczególnych przykazań Dekalogu, pod kątem przyjętych zmiennych niezależnych – cech demograficznych, społecznych i religijnych – zaznaczają się różne zależności statystyczne. Ze względu na płeć można stwierdzić, iż dziewczęta częściej niż chłopcy prezentują całkowite zastosowanie wszystkich przykazań Dekalogu w swoim życiu – najsilniejsze zależności statystyczne stwierdzamy w stosunku do siódmego ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}261$) oraz piątego Bożego przykazania ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}207$)[42]. Największe różnice procentowe w przedstawianym porównaniu zauważamy w odniesieniu do zakazu kradzieży (23,2%) i zabijania (11,9%). Z drugiej strony, chłopcy i dziewczęta są do siebie najbardziej podobni w akceptacji zakazu nadużywania imienia Pana Boga (różnica wynosi tylko 1,3%) oraz kłamstwa (różnica wynosi 5,0%).

Pod kątem miejsca zamieszkania można zauważyć, że na ogół młodzież z mniejszych osiedli częściej akceptuje poszczególne przykazania Dekalogu w swoim życiu niż młodzież z większych osiedli. O statystycznie istotnych różnicach można mówić przede wszystkim w odniesieniu do pierwszego ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}184$) i trzeciego Bożego przykazania ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}158$). Największe różnice procentowe między skrajnymi podgrupami w przedstawianym porównaniu zaznaczają się także w stosunku do pierwszego (28,2%) i trze-

[40] Młodzież polska – odpowiedź „ma całkowite zastosowanie”: przykazanie I – 56,7%, przykazanie II – 16,6%, przykazanie III – 33,5%, przykazanie IV – 60,5%, przykazanie V – 76,8%, przykazanie VI – 55,9%, przykazanie VII – 68,5%, przykazanie VIII – 30,6%, przykazanie IX – 52,7%, przykazanie X – 39,8%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 196; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...*, op. cit., s. 116-119.

[41] L. Smyczek, *Religijność a postawy prospołeczne młodzieży,* w: *Religioznawstwo polskie w XXI wieku,* red. Z. Stachowski, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Społeczno-Gospodarczej w Tyczynie, Tyczyn 2005, s. 1000.

[42] Testy statystyczne odnoszę do całych tabeli poszczególnych zmiennych (nie tylko wybranych wskaźników, przedstawianych we wspólnej tabeli).

ciego Bożego przykazania (17,7%). Z drugiej strony, młodzież maturalna z różnych pod względem wielkości osiedli jest do siebie najbardziej podobna w akceptacji zakazu kradzieży (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi tylko 1,2%) i kłamstwa (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 4,1%).

Tabela 15. Zastosowanie poszczególnych przykazań Dekalogu w życiu badanej młodzieży maturalnej (dane w %)

Przykazanie Dekalogu	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X
Płeć										
Mężczyzna	59,8	19,7	26,0	73,7	83,5	49,3	55,8	61,7	68,3	51,8
Kobieta	67,2	21,0	34,3	81,1	95,4	57,7	79,0	66,7	77,0	61,7
Miejsce zamieszkania										
Wieś	73,8	24,0	36,5	77,7	90,7	54,6	66,0	64,9	75,8	61,1
Miasto do 20 000 miesz.	57,1	16,8	26,1	80,4	90,7	54,3	70,0	65,4	73,6	53,6
Miasto ponad 20 000 miesz.	45,6	15,6	18,8	72,4	83,6	49,6	64,8	60,8	63,6	48,8
Liczba rodzeństwa										
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	50,6	14,8	22,6	75,6	85,8	51,2	64,8	61,8	66,5	50,4
Rodzina z 3 dziećmi	68,9	21,6	30,5	76,6	90,8	54,4	69,8	67,2	75,7	58,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	79,8	28,9	42,6	80,9	93,1	56,0	66,8	64,6	79,4	66,1
Wyniki w nauce										
Bardzo dobre	62,7	22,9	31,8	79,5	91,8	56,8	74,7	69,2	79,1	58,9
Dobre	65,6	20,2	30,8	78,8	90,2	54,4	70,2	63,3	72,3	57,9
Średnie lub mierne	60,3	18,1	27,1	73,2	85,2	48,4	54,5	61,3	66,8	52,9
Sytuacja materialna										
Wyraźnie dobra	61,8	22,2	28,5	81,9	86,1	50,7	67,4	64,6	70,8	56,2
Dość dobra	64,6	19,9	32,4	77,1	90,9	54,8	69,0	62,2	72,0	57,0
Przeciętna lub raczej zła	63,2	20,2	28,7	76,6	88,9	53,0	65,5	66,0	73,4	56,7
Stosunek do wiary										
Głęboko wierzący	88,9	57,4	66,7	85,2	93,5	77,8	84,3	79,6	90,7	81,5
Wierzący	85,3	23,0	36,0	80,3	94,1	57,8	69,1	64,8	78,2	62,1
Niezdecydowani	38,2	7,5	14,5	80,9	85,5	47,4	65,3	61,8	67,6	53,2
Obojętni lub niewierzący	7,8	4,1	6,0	61,0	75,2	33,0	52,3	56,0	50,9	31,2
Praktyki religijne										
Regularnie	87,8	32,6	52,5	82,5	95,9	62,3	72,9	66,4	82,3	68,6
Nieregularnie	73,0	16,4	13,9	79,5	89,3	47,5	65,6	66,4	76,2	56,6
Rzadko	51,7	11,1	13,2	75,3	89,2	53,5	67,0	68,8	67,0	53,1
Wcale	11,0	3,5	6,0	64,0	72,0	34,5	52,5	50,5	54,0	31,5
Ogółem (N = 1127)	**63,4**	**20,2**	**29,9**	**77,2**	**89,1**	**53,3**	**66,7**	**64,1**	**72,4**	**56,5**

Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ chodzi tylko o odsetki tych, którzy deklarują całkowite zastosowanie poszczególnych przykazań Dekalogu w swoim życiu.

Ze względu na liczbę rodzeństwa można odnotować, iż na ogół młodzież z bardziej liczebnych rodzin częściej akceptuje poszczególne przykazania Dekalogu w swoim życiu niż młodzież z rodzin o mniejszej liczbie dzieci. Statystycznie istotne różnice konstatujemy – podobnie jak w przypadku poprzedniej zmiennej niezależnej – przede wszystkim w odniesieniu do pierwszego ($p <$

0,0005; V = 0,195) i trzeciego Bożego przykazania (p < 0,0005; V = 0,149). Największe różnice procentowe między skrajnymi podgrupami zaznaczają się także w przypadku pierwszego (29,2%) i trzeciego Bożego przykazania (20,0%). Z drugiej strony, maturzyści z różnych liczebnie rodzin są do siebie najbardziej podobni w akceptacji zakazu kradzieży (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 2,0%) i kłamstwa (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 2,8%).

Wyniki w nauce szkolnej bardzo rzadko różnicują badaną populację młodzieży maturalnej. O statystycznie istotnej korelacji można mówić tylko w przypadku siódmego (p < 0,0005; V = 0,129) i dziewiątego przykazania Dekalogu (p = 0,004; V = 0,092). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą uczniowie z lepszymi wynikami w nauce częściej deklarują całkowite zastosowanie wszystkich przykazań Dekałogu w swoim życiu niż uczniowie z miernymi wynikami w nauce szkolnej. Największe różnice procentowe między skrajnymi podgrupami zaznaczają się w odniesieniu do zakazu kradzieży (20,2%) i cudzołóstwa z żoną (mężem) bliźniego (12,3%). Z drugiej strony, młodzież z różnymi wynikami w nauce jest do siebie najbardziej podobna w akceptacji pierwszego i dziesiątego przykazania Dekalogu.

Sytuacja materialna rodziny nie różnicuje znacząco badanej młodzieży maturalnej. Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy istotne różnice statystycznie w odniesieniu do wszystkich przykazań Dekalogu. Najsilniejszy związek statystyczny zaznacza się w odniesieniu do pierwszego (p < 0,0005; V = 0,443) i drugiego Bożego przykazania (p < 0,0005; V = 0,346). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą, akceptacja poszczególnych norm Dekalogu spada wraz z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej. Olbrzymie różnice w przedstawianym porównaniu konstatujemy w odniesieniu do przykazań religijnych (między skrajnymi podgrupami od 53,3% do 81,2%), chociaż także w przypadku innych omawianych norm moralnych można odnotować wyraźne różnice procentowe (między skrajnymi podgrupami od 18,3% do 50,3%). Okazuje się, że deklarowany stosunek do wiary religijnej wywiera znaczący wpływ na postawy moralne badanych osób. Szczególnie znacząco obniżają się odsetki akceptacji poszczególnych przykazań Dekalogu wśród młodzieży obojętnej wobec religii oraz niewierzącej.

Wreszcie interesujące jest porównanie akceptacji poszczególnych przykazań Dekalogu i przezentowanego uczestnictwa w praktykach religijnych. Z punktu widzenia statystyki możemy powiedzieć, że w odniesienu do wszystkich opisywanych norm moralnych zaznaczają się istotne różnice statystyczne. O najbardziej znaczącej korelacji można mówić w przypadku pierwszego (p < 0,0005; V = 0,386) i trzeciego Bożego przykazania (p < 0,0005; V = 0, 364). Największe różnice procentowe między skrajnymi podgrupami w przedstawianym porównaniu zaznaczają się także w stosunku do pierwszego (76,8%) i trzeciego Bożego przykazania (46,5%). Podobnie jak w przypadku poprzedniej zmiennej niezależnej, również ze względu na uczestnictwo w praktykach

religijnych najbardziej różni się grupa w ogóle nieuczęszczająca do kościoła. W odniesieniu do wszystkich norm Dekalogu ta podgrupa badanej młodzieży maturalnej odnotowuje znacznie niższe odsetki akceptacji przykazań Bożych niż pozostali.

Kończąc opis zastosowania poszczególnych przykazań Dekalogu w życiu badanej młodzieży maturalnej, można powiedzieć, iż mniej więcej sześć z przyjętych hipotez badawczych sprawdziło się. Chłopcy, mieszkańcy większych osiedli, uczniowie z mniej liczebnych rodzin, młodzież osiągająca mierne wyniki w nauce szkolnej, badani deklarujący bardziej negatywny stosunek do wiary religijnej oraz uczniowie rzadziej uczestniczący w praktykach religijnych prezentują niższą akceptację poszczególnych przykazań Bożych w swoim życiu niż dziewczęta, mieszkańcy mniejszych osiedli, uczniowie z bardziej liczebnych rodzin, badani deklarujący lepsze wyniki w nauce szkolnej, młodzież deklarująca bardziej pozytywny stosunek do wiary religijnej oraz uczniowie częściej biorący udział w praktykach religijnych.

Przedstawione wyżej dane empiryczne ukazały, jak maturzyści postrzegają samych siebie oraz swój stosunek do poszczególnych przykazań Dekalogu. Ankietowanych poproszono także, aby odpowiedzieli na pytanie, w jakim stopniu – według nich – przykazania Dekalogu zachowują inni ludzie. Badani na postawione im pytanie, mówili nie tylko o tym, co wiedzą i jak postrzegają życie innych, jeśli chodzi o realizowanie przez nich przykazań Dekalogu, ale powiedzieli wiele także o sobie, o tym, co jest dla nich ważne w relacjach z Bogiem i człowiekiem[43]. W celu ukazania ocen dotyczących zachowywania przez większość współczesnych ludzi poszczególnych przykazań Dekalogu została opracowana tabela 16.

Według oceny badanej młodzieży całkowitą aprobatą współcześni ludzie najczęściej darzą piąte (45,3%) i czwarte Boże przykazanie (31,0%). Z drugiej strony – najrzadziej jest według badanych zachowywane druge (5,9%) i trzecie przykazanie Dekalogu (10,6%). Na podstawie przedstawionych wyników empirycznych można stwierdzić, iż hierarchia uznawanych Bożych przykazań w porównaniu z ich zastosowaniem w życiu badanych maturzystów na ogół się nie zmieniła, wyraźnie zmieniły się jednak wskaźniki procentowe (ze względu na całkowite zastosowanie omawianych norm Dekalogu, od 14,3% w przypadku drugiego Bożego przykazania do 53,3% w przypadku dziewiątego Bożego przykazania). Młodzież bardziej surowo oceniała teoretyczną i praktyczną wierność przykazaniom Dekalogu w życiu większości współczesnych ludzi niż w swoim. Nie da się jednoznacznie stwierdzić, w jakim stopniu wyrażone przez młodzież oceny na temat stosowania Bożych przykazań w życiu większości współczesnych ludzi odzwierciedlają faktyczny stan moralny współczesnego społeczeństwa słowackiego. Opinii wyrażonych przez młodzież nie można w prawdzie traktować jako wiernego odzwierciedlenia etosu tego społeczeństwa,

[43] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 126.

ale jeśli nawet to, co zostało powiedziane o innych, jest stwierdzeniem trochę na wyrost, to i tak stanowi pewien sygnał informujacy o kryzysie moralnym[44].

Tabela 16. Zastosowanie poszczególnych przykazań Dekalogu w życiu większości współczesnych ludzi (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	Razem
Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną	16,2	39,3	20,6	23,9	100,0
Nie będziesz wzywał imienia Pana Boga Twego nadaremnie	5,9	27,7	49,5	16,9	100,0
Pamiętaj, abyś dzień święty święcił	10,6	41,2	30,7	17,5	100,0
Czcij ojca swego i matkę swoją	31,0	47,4	7,4	14,3	100,0
Nie zabijaj	45,3	31,9	7,5	15,4	100,0
Nie cudzołóż	16,9	32,7	31,6	18,8	100,0
Nie kradnij	16,7	40,6	24,3	18,4	100,0
Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu	15,4	44,5	21,1	19,1	100,0
Nie pożądaj żony bliźniego swego	19,1	38,1	20,4	22,4	100,0
Nie pożądaj żadnej rzeczy bliźniego swego	11,8	38,8	24,0	25,5	100,0

Uwaga: A – ma całkowite zastosowanie; B – ma częściowe zastosowanie; C – nie ma żadnego zastosowania; D – nie umiem powiedzieć.

W porównaniu z młodzieżą polską należy odnotować, iż badani maturzyści diecezji spiskiej częściej wyrażają bardziej pozytywne opinie na temat kondycji moralnej współczesnych ludzi niż młodzież polska (poza przykazaniami religijnymi)[45]. Dla porównania wyróżnionych kategorii badanych osób ze względu na przyjęte zmienne niezależne w tabeli 17 przedstawiam odsetki tych, którzy deklarują całkowite zastosowanie poszczególnych przykazań Dekalogu w życiu większości współczesnych ludzi. Takie przedstawienie uzyskanych wskaźników empirycznych umożliwia wgląd, jak różnią się poszczególne grupy badanej populacji maturzystów w stosunku do postrzegania kondycji moralnej współczesnego społeczeństwa.

[44] J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1991, s. 57-58.

[45] Młodzież polska – odpowiedź „ma całkowite zastosowanie": przykazanie I – 20,4%, przykazanie II – 8,3%, przykazanie III – 12,0%, przykazanie IV – 20,3%, przykazanie V – 29,9%, przykazanie VI – 11,4%, przykazanie VII – 12,7%, przykazanie VIII – 6,3%, przykazanie IX – 9,1%, przykazanie X – 8,3%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 199; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 121-124.

Tabela 17. Zastosowanie poszczególnych przykazań Dekalogu w życiu większości współczesnych ludzi (dane w %)

Przykazanie Dekalogu	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X
Płeć										
Mężczyzna	17,8	8,7	12,7	30,3	47,0	19,3	17,7	17,2	21,8	12,8
Kobieta	14,3	2,9	8,4	31,8	43,4	13,9	15,6	13,3	16,0	10,7
Miejsce zamieszkania										
Wieś	18,1	5,7	9,6	28,5	43,8	14,9	12,7	13,2	17,9	11,0
Miasto do 20 000 miesz.	14,3	6,4	12,1	36,4	48,6	21,1	21,8	17,1	19,6	12,1
Miasto ponad 20 000 miesz.	14,0	6,0	11,2	30,8	45,6	16,4	20,4	18,4	21,2	13,2
Liczba rodzeństwa										
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	14,8	5,7	11,4	33,3	44,1	16,3	18,5	15,9	19,1	10,2
Rodzina z 3 dziećmi	16,9	7,1	11,8	30,5	46,4	19,5	16,9	16,6	20,1	14,5
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	18,1	5,1	7,9	27,8	46,6	14,4	13,4	13,0	18,1	11,6
Wyniki w nauce										
Bardzo dobre	16,1	2,4	6,8	29,5	49,0	13,4	17,5	14,4	18,8	9,9
Dobre	15,4	6,9	11,2	31,2	45,4	17,3	16,5	15,4	19,2	12,5
Średnie lub mierne	18,1	7,7	13,5	32,6	42,3	19,4	16,5	16,5	19,4	12,6
Sytuacja materialna										
Wyraźnie dobra	23,6	12,5	18,1	37,5	49,3	21,5	25,0	20,1	22,2	16,7
Dość dobra	18,4	5,7	9,6	31,4	46,9	16,2	16,2	16,5	18,9	12,3
Przeciętna lub raczej zła	13,0	4,6	9,7	29,2	43,3	16,2	15,1	13,6	18,7	10,2
Stosunek do wiary										
Głęboko wierzący	15,7	7,4	10,2	28,7	45,4	17,6	14,8	14,8	19,4	13,9
Wierzący	17,8	5,4	7,8	28,2	46,6	16,0	14,2	13,1	17,8	10,6
Niezdecydowani	13,9	4,0	8,7	38,2	45,1	19,7	22,0	16,2	23,7	15,0
Obojętni lub niewierzący	13,8	8,3	20,2	34,4	42,2	16,5	20,2	21,1	18,8	11,5
Praktyki religijne										
Regularnie	15,5	5,1	7,5	24,6	44,0	14,5	12,4	12,6	16,7	9,6
Nieregularnie	22,1	7,4	11,5	37,7	56,6	22,1	17,2	13,9	24,6	18,9
Rzadko	15,3	4,2	8,7	34,4	45,8	19,8	20,1	17,7	20,8	11,5
Wcale	15,5	9,5	21,0	38,0	42,0	15,5	22,5	20,5	20,0	14,0
Ogółem (N = 1127)	**16,2**	**5,9**	**10,6**	**31,0**	**45,3**	**16,9**	**16,7**	**15,4**	**19,1**	**11,8**

Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ chodzi tylko o odsetki tych, którzy deklarują całkowite zastosowanie poszczególnych przykazań Dekalogu w życiu większości współczesnych ludzi.

Ze względu na płeć można skonstatować, iż chłopcy na ogół częściej niż dziewczęta prezentują bardziej pozytywne opinie na temat kondycji moralnej współczesnych ludzi. Najsilniejsze zależności statystyczne zaznaczają się w stosunku do drugiego ($p < 0,0005$; $V = 0,186$) i piątego Bożego przykazania ($p < 0,0005$; $V = 0,162$)[46]. Największe różnice procentowe w przedstawianym porównaniu zauważamy w odniesieniu do zakazu nadużywania imienia Pana

[46] Testy statystyczne odnoszę do całych tabeli poszczególnych zmiennych (nie tylko wybranych wskaźników, przedstawianych we wspólnej tabeli).

Boga (5,8%) i cudzołóstwa z żoną (mężem) bliźniego (5,8%). Z drugiej strony, chłopcy i dziewczęta są najbardziej podobnie ustosunkowani do nakazu szanowania rodziców ze strony dzieci wśród większości współczesnego społeczeństwa.

W przypadku miejsca zamieszkania oraz liczby rodzeństwa nie można uchwycić jednoznacznej zależności w prezentowanych opiniach badanej młodzieży na temat kondycji moralnej współczesnych ludzi. Pod kątem deklarowanych wyników w nauce szkolnej można odnotować, iż maturzyści z miernymi wynikami w nauce wyrażają na ogół bardziej pozytywne opinie na temat kondycji moralnej współczesnego społeczeństwa, chociaż nie zawsze tak jest. O statystycznie istotnych korelacjach można mówić przede wszystkim w przypadku drugiego ($p < 0,0005$; $V = 0,119$) i szóstego przykazania Dekalogu ($p < 0,0005$; $V = 0,105$). Największe różnice procentowe między skrajnymi podgrupami zaznaczają się w odniesieniu do zakazu zabijania (6,7%) – jednak w odwrotnym kierunku, nakazu święcenia dnia świętego (6,7%), zakazu cudzołóstwa (6,0%) oraz nadużywania imienia Pana Boga (5,3%). Z drugiej strony, młodzież z różnymi wynikami w nauce jest do siebie najbardziej podobna w opinii realizacji siódmego i dziewiątego przykazania Dekalogu wśród większości współczesnych ludzi .

Deklarowana sytuacja materialna rodziny nie różnicuje znacząco opinii badanej młodzieży maturalnej. Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy statystycznie istotne różnice tylko w odniesieniu do niektórych przykazań Dekalogu – w większości młodzież maturalna z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej częściej wyraża bardziej pozytywne opinie na temat kondycji moralnej współczesnych ludzi niż badani z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary, chociaż nie zawsze tak jest. Statystycznie istotne korelacje zaznaczają się przede wszystkim w odniesieniu do trzeciego ($p < 0,0005$; $V = 0,116$) i szóstego Bożego przykazania ($p < 0,0005$; $V = 0,107$). Należy jednak odnotować, iż zaobserwowane różnice statystyczne wynikają bardziej z różnic procentowych w odpowiedziach korelacyjnych niż w rzeczywistych opiniach badanych maturzystów, gdyż ankietowani z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej znacznie częściej nie mieli zdania na ten temat niż badani z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary.

W odniesieniu do ostatniej analizowanej zmiennej niezależnej zaznaczają się podobne wyniki jak w przypadku deklarowanego stosunku do wiary religijnej – mniej religijna młodzież na ogół częściej wyraża bardziej pozytywne opinie na temat kondycji moralnej współczesnych ludzi niż bardziej religijna młodzież, chociaż nie zawsze tak jest. O statystycznie istotnych różnicach można mówić przede wszystkim w odniesieniu do trzeciego ($p < 0,0005$; $V = 0,131$) i szóstego Bożego przykazania ($p < 0,0005$; $V = 0,126$). Należy jednak powtórzyć, iż zaobserwowane różnice statystyczne wynikają bardziej z różnic w odpowiedziach korelacyjnych niż w rzeczywistych opiniach badanych maturzystów, gdyż ankietowani rzadziej uczestniczący w praktykach religijnych

znacznie częściej nie mieli zdania na ten temat niż badani częściej biorący udział w praktykach religijnych.

Kończąc opis opinii młodzieży na temat kondycji moralnej większości współczesnych ludzi, można powiedzieć, iż ankietowani dość surowo oceniali teoretyczną i praktyczną wierność przykazaniom Dekalogu w życiu współczesnego społeczeństwa. Dość duża jest grupa tych, którym trudno było ocenić innych. Być może jest to wyraz pewnej ostrożności, obawy przed tym, by nie oceniać czegoś, czego się nie zna. Można też odnotować, iż chłopcy, młodzież osiągająca słabsze wyniki w nauce, badani deklarujący bardziej negatywny stosunek do wiary religijnej oraz uczniowie rzadziej uczestniczący w praktykach religijnych wyrażają na ogół bardziej pozytywne opinie na temat kondycji moralnej współczesnych ludzi niż dziewczęta, badani deklarujący lepsze wyniki w nauce, młodzież deklarująca bardziej pozytywny stosunek do wiary religijnej oraz uczniowie częściej uczestniczący w praktykach religijnych.

Badania empiryczne postaw maturzystów wobec Dekalogu miały charakter ogólny. Nie wiemy, jak ankietowani rozumieją poszczególne przykazania, jakie treści aprobują, a jakie odrzucają, w jakim stopniu przyswajają te normy życia moralnego w praktyce dnia codziennego. Wyniki przeprowadzonych badań socjologicznych sygnalizują jednak w pewnych kręgach społecznych zakwestionowanie niektórych norm prawa naturalnego. Trzeba też podkreślić, że badani maturzyści odnoszą sceptyczne opinie na temat aprobaty Dekalogu nie tyle do siebie, ile raczej do innych ludzi. Porównanie mocy wiążącej przykazań Bożych we własnym życiu i w życiu większości współczesnych ludzi wskazuje, że oceny te są wyraźnie rozbieżne. O ile większość badanych maturzystów uznaje całkowite zastosowanie przykazań Dekalogu w swoim życiu (przeciętny wskaźnik pełnej aprobaty norm Dekalogu w życiu badanych wynosi 59,3%), to równocześnie stwierdza, że większość współczesnych ludzi nie uznaje ich za wiążące, prawdopodobnie jako niedostosowane do czasów współczesnych, a nawet przestarzałe (przeciętny wskaźnik pełnej aprobaty norm Dekalogu w życiu większości współczesnych ludzi wynosi tylko 18,9%).

Należy więc podkreślić, iż dość jeszcze wysoka akceptacja przykazań Dekalogu w życiu badanych maturzystów nie oznacza, że w ich świadomości 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 (permisywnej) 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”[47].

[47] J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 318.

§ 4. Uznawane autorytety moralne

„Obserwowana różnorodność warunków życia i szybkość zmian każe także inaczej spojrzeć na tradycje, autorytety, instytucje. Stałość własnych wartości wydaje się iluzoryczna – jeżeli wszystko się zmienia, jeśli ludzie kierują się tak różnymi regułami, to dlaczego uparcie trwać przy tym, co było 'wczoraj'? Jeżeli dobre jest to, co jest aktualne, zmienione, dlaczego nie 'ulepszyć' naszej moralności? [...] W szybko zmieniającym się świecie pozytywnie oceniana jest już sama zmiana, chęć jej dokonania, sama aktywność, która do niej prowadzi. Taka optyka wydaje się groźna dla dotychczasowych ładów aksjonormatywnych [...] Zmianom tym samym podlega również stosunek do autorytetów. Autorytetami stają się ci, którzy 'niosą' zmiany, a nie ci, którzy trwają przy dotychczasowych systemach wartości i regułach działań. Zmienia się także pozycja tych instytucji, które te autorytety wprowadzają do życia społecznego, m.in. Kościoła, instytucji naukowych rozwijających wiedzę teoretyczną, instytucji kulturalnych funkcjonujących poza masowym obiegiem. Pomniejszanie roli religii podważyło prawomocność dotychczasowych zasad moralnych, nie dając w zamian nowych stabilnych systemów etycznych. Sytuacja ta nie wynikała jednakże z faktu niemożliwości zbudowania takowych, ale z niechęci do wszystkich 'pewników' i ostatecznych rozwiązań [...] Nie dążymy więc do nowej jakości kulturowej, nowego ideału moralnego, ale właśnie brak takich wzorców uznajemy za stan idealny – docelowy [...] Rosnąca potrzeba wolności staje się cechą konstruującą współczesną moralność. Wobec wielu możliwości człowiek musi być wolny w swojej aktywności – zarówno w sensie fizycznym, jak i moralnym"[48].

Z badań naukowych wynika, że poczucie prawa do swoiście pojmowanej autonomii moralnej wyraża się w przekonaniu o ważności sumienia jako najbardziej prawomocnego źródła wyborów moralnych jednostki. Zwłaszcza wśród ludzi młodych dążenie do samostanowienia sprawia, że niechętnie przyjmują oni pouczenia zzewnątrz. Chcą żyć tak, jak sami uznają to za słuszne[49]. Najoogólniej biorąc, z badań socjologicznych wynika, że jeśli wśród czynników, które powinny decydować o rozstrzyganiu problemów moralnych, wymienione jest w badaniach sumienie, zdecydowana większość respondentów wybiera je na pierwszym miejscu. Wyniki wielu badań empirycznych pozwalają wyodrębnić trzy kategorie osób, które różnią się pojmowaniem relacji pomiędzy własnym sumieniem a zewnętrznymi wobec niego normami. Do kategorii pierwszej,

[48] J. Kopka, *Jednostka wobec moralności – subiektywna wizja przyszłości,* w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 63-64.

[49] J. Mariański, *Religia i moralność w społeczeństwie polskim – ciągłość i zmiana,* w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 291.

zdecydowanie najmniej licznej, należą ci, którzy nie wyobrażają sobie, aby głos ich własnego sumiena mógł się rozmijać z prawdami głoszonymi przez Kościół. Na przeciwnym biegunie znajdują się osoby, które traktują własne sumienie jako instancję nadrzędną nie tylko wobec prawd głoszonych przez Kościól, ale i wobec jakichkolwiek zobiektywizowanych norm moralnych. Trzecią kategorię tworzą ci, którzy nie absolutyzują własnego sumienia jako jedynej „busoli moralnej" i w związku z tym potrafią krytykować kogoś, kogo sumienie rozmija się z oczywistymi, ich zdaniem, normami moralnymi, ale nie mają nieograniczonego zaufania do moralnej nieomylności Kościoła i jego autorytetów[50].

Przez pojęcie autorytetu rozumie się możliwość wpływania na wybór wartości przez innych ludzi. Obdarzone nim osoby albo instytucje dzięki głoszeniu pewnych wartości sprawiają, że są one przyjmowane przez innych[51]. Autorytet wyznacza charakter relacji między jednostkami lub między jednostką a grupą społeczną. Tej relacji przysługuje kilka konstytutywnych cech: 1) uznanie przez jeden podmiot kompetencji w określonej dziedzinie drugiego podmiotu, 2) okazywanie przez jeden podmiot drugiemu uznania, respektu i szacunku, 3) okazywanie przez jeden podmiot drugiemu posłuchu głoszonym zasadom i prawdom tak, że te stają się wykładnią działania. Gdy relacje wzajemne charakteryzują się takimi cechami, to podmioty zajmujące pozycję uprzywilejowaną (osoby albo instytucje) mają możliwość wywierania wpływu na innych. Mogą narzucać określone wzory zachowań oraz kreować porządek społeczny.

Bez autorytetu lub innych wyznaczników tego, co właściwe, pożądane, albo cenione, dochodzi do dezintegracji osobowości, jednostka narażona jest na błądzenie po różnych życiowych manowcach i na zagubienie. Nie mając właściwych wyznaczników, jednostki same określają swoje azymuty lub są im one narzucane różnymi sposobami przez pseudoautorytety. Jednostki, które znalazły się w takiej sytuacji, kierują się w swym działaniu wyobrażeniem, łączonym najczęściej z punktem widzenia i priorytetami, w znacznej mierze kreowanymi przez inżynierów społecznych o proweniencji konsumpcyjno-hedonistycznej. Prowadzi to do kształtowania osobowości egoistycznej, nieuwzględniającej w podejmowanych działaniach interesów innych jednostek oraz interesu ogólnospołecznego[52].

Przytoczone myśli M. Zemło przypominają ważność autorytetów moralnych w życiu społecznym i w życiu codziennym. We współczesnym świecie jednak coraz częściej dochodzi do zakwestionowania autorytetów, które narzucają jakieś uniwersalne wymogi moralne. Odrzuca się wszelkie instancje, które

[50] K. Kiciński, *Sumienie jako instancja moralna w świetle teorii i badań,* w: *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie,* red. J. Baniak, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010, s. 166-169.
[51] Z. Bauman, *Socjologia,* Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 125.
[52] M. Zemło, *Szkoła w stanie anomii. Raport,* Urząd Miejski w Białymstoku – Wydział Spraw Społecznych, Białystok 2006, s. 116-118.

odgórnie decydują o tym, co dobre i złe. Podejmuje się próby „wyzwolenia" człowieka spod władzy wszelkich autorytetów (tradycyjnych i religijnych), które niosą ustalone wartości i normy, które gwarantują trwałość obiektywnych i uniwersalnych zasad[53]. Zła reputacja głównych instytucji życia publicznego, ich negatywny wizerunek w odbiorze społecznym, ma wiele negatywnych następstw dla różnych dziedzin życia zbiorowego. Jednym z nich jest pogłębiająca się nieufność w stosunkach międzyludzkich. W atmosferze przeświadczenia, że „nie ma ludzi uczciwych", w atmosferze powszechnej podejrzliwości, że „każdy ma coś" na sumieniu, następuje rozpad więzi społecznych. Wszystko to prowadzi do kryzysu zaufania. Wyraża się on w dobie obecnej w tym, że ludzie, którzy w życiu publicznym zajmują eksponowane miejsca, częstokroć są posądzani o nieuczciwość, nierzetelność, przekupstwo, korupcję, nepotyzm. A ponieważ składnikiem autorytetu jest zaufanie, przeto i ta wartość podlega coraz większej dewaluacji[54].

W pierwszym i drugim paragrafie niniejszego rozdziału pokazałem, iż w wypowiedziach znacznej części badanych osób ujawniła się niechęć do odgórnego sterowania moralnością. Z drugiej strony – badana młodzież w znacznym stopniu deklarowała częściowe przyjmowanie opinii autorytetów i częściowe wyrabianie własnego zdania w dziedzinie moralności. W związku z tym pojawia się pytanie, kto ma wpływ na kształtowanie sie przekonań moralnych współczesnej młodzieży? Poszukując rzeczywistych kręgów oddziaływania moralnego, przedstawiono respondentom dwa pytania. Jedno z nich dotyczyło osób cenionych i godnych naśladowania, drugie nawiązywało do czynników kształtujących ich przekonania moralne. Odpowiedzi na pytanie: „Czy jest ktoś, kogo cenisz i chciałbyś naśladować w życiu?", zawiera tabela 18.

Wśród maturzystów diecezji spiskiej prawie połowa badanych odpowiedziała twierdząco na pytanie, czy są osoby, które ceni i uważa za godne naśladownia (46,1%). Można też zauważyć, iż zdecydowanie „nie" na analizowane pytanie zaznaczyło tylko 17,2% ankietowanych. Pozostałe osoby opowiadali się za możliwością „trudno powiedzieć" (36,7%). W związku z tym można i należy przytoczyć myśl M. Ossowskiej, która mówi: „Mamy jakieś wzory przed oczami, chcemy jakoś wyglądać i do kogoś się upodobnić, nie zdając sobie na ogół z tego sprawy. Te wzory wielokrotnie zmieniają się w toku życia pod wpływem lektury, kontaktów z nowymi, atrakcyjnymi ludźmi [...] Przymierzamy wzory, jak artysta dramatyczny przymierza w wyobraźni role, i nieraz równocześnie hołdujemy kilku"[55].

---

[53] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 146.

[54] A. Kojder, *Pochwała przyjaźni,* w: *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne,* red. A Wójtowicz, Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie, Warszawa – Tyczyn 2005, s. 101.

[55] M. Ossowska, *Wzór demokraty. Cnoty i wartości,* Daimonion, Lublin 1992, s. 10.

Tabela 18. Cenione przez maturzystów osoby godne naśladowania (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Tak	Nie	Trudno powiedzieć	Razem
Płeć				
Mężczyzna	42,3	18,5	39,2	100,0
Kobieta	50,1	15,8	34,1	100,0
Miejsce zamieszkania				
Wieś	45,9	16,7	37,3	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	40,0	21,4	38,6	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	52,4	14,0	33,6	100,0
Liczba rodzeństwa				
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	45,5	18,5	36,0	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	47,0	13,0	39,9	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	45,1	20,2	34,7	100,0
Wyniki w nauce				
Bardzo dobre	52,1	15,1	32,9	100,0
Dobre	45,6	15,6	38,8	100,0
Średnie lub mierne	41,0	22,3	36,8	100,0
Sytuacja materialna				
Wyraźnie dobra	62,5	13,9	23,6	100,0
Dość dobra	48,9	17,0	34,2	100,0
Przeciętna lub raczej zła	40,1	18,3	41,5	100,0
Stosunek do wiary				
Głęboko wierzący	74,1	4,6	21,3	100,0
Wierzący	44,2	14,6	41,3	100,0
Niezdecydowani	42,2	24,9	32,9	100,0
Obojętni lub niewierzący	40,8	25,2	33,9	100,0
Praktyki religijne				
Regularnie	47,5	13,6	38,9	100,0
Nieregularnie	50,0	14,8	35,2	100,0
Rzadko	43,1	18,8	38,2	100,0
Wcale	43,5	26,0	30,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**46,1**	**17,2**	**36,7**	**100,0**

Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można stwierdzić, iż badana młodzież ceni i chciałaby naśladować przede wszystkim osoby pochodzące z ich środowiska rodzinnego: matkę, ojca, kogoś z rodzeństwa lub dziadków (25,8% badanych), następnie postacie biblijne lub świętych (4,7%), postacie historyczne i współczesne ze sfery polityki, kultury, literatury, sportu (3,5%), sprawiedliwych i uczciwych ludzi (2,0%), środowisko rówieśnicze (1,4%), duchowieństwo (0,4%) oraz nauczycieli (0,1%). Pozostali respondenci albo nie wymienili wzorów osobowych, albo nie udzielili odpowiedzi. Ze względu na nieco inną kafeterię odpowiedzi w badaniach nad wartościami moralnymi młodzieży polskiej nie można dokonać przecyzyjnych porównań. Można jednak odnotować, że młodzi Polacy i Słowacy, którzy mieli autorytety, znacznie częściej wymieniali osoby z kręgu rodzinnego (przede wszytkim rodzi-

ców) niż spośród środowiska pozarodzinnego[56]. Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można stwierdzić, iż „innymi znaczącymi", czyli wzorami osobowymi dla współczesnej młodzieży, są jeszcze w znacznej mierze rodzice, co sprawia, że ich rola w przekazie wartości i nom jest prawdopodobnie znaczna.

W odniesieniu do przyjętych zmiennych niezależnych – charakterystyk demograficznych, społecznych i religijnych, cechami, które istotnie różnicują badaną populację maturzystów na poziomie istotności 0,01, są: deklarowana sytuacja materialna rodziny, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia innych zmiennych niezależnych nie zaznaczają się między poszczególnymi kategoriami badanej młodzieży istotne różnice statystyczne: płeć ($p = 0,033$), miejsce zamieszkania ($p = 0,043$), liczba rodzeństwa ($p = 0,143$) oraz deklarowane wyniki w nauce szkolnej ($p = 0,017$). Patrząc na uzyskane wskaźniki procentowe można jednak zauważyć, iż dziewczęta oraz badani z lepszymi wynikami w nauce szkolnej nieco częściej deklarują w swoim życiu autorytety niż chłopcy oraz badani z miernymi wynikami w nauce.

Z punktu widzenia deklarowanej sytuacji materialnej rodziny zaznacza się korelacja statystyczna o słabej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,108$). O ile 62,5% młodzieży maturalnej z rodzin z bardzo dobrą sytuacją materialną odpowiada twierdząco na pytanie, czy są osoby, które ceni i uważa za godne naśladownia, wśród maturzystów z rodzin z przeciętną lub raczej złą sytuacją materialną taki wskaźnik wynosi 40,1%. Z drugiej strony – młodzież z uboższych rodzin częściej niż młodzież z zamożniejszych rodzin na zadane pytanie odpowiada „nie" lub „trudno powiedzieć". Na marginesie należy odnotować, iż wzorami godnymi naśladowania dla maturzystów z rodzin z bardzo dobrą sytuacją materialną są przede wszystkim ich rodzice – 33,3%. Podobny wskaźnik wśród młodzieży z rodzin z dobrą sytuacją materialną wynosi 26,5% oraz wśród badanych z rodzin z przeciętną lub raczej złą sytuacją materialną 19,0%.

Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy także korelację o statystycznie słabym związku ($p < 0,0005$; $V = 0,162$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą wraz ze wzrostem deklarowanej religijności rośnie odsetek odpowiadających twierdząco na pytanie, czy są osoby, które cenią i uważają za godne naśladownia (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 33,3%). Ostatnią statystycznie istotnie różnicującą cechą w analizowanej sprawie jest uczestnictwo w praktykach religijnych ($p = 0,006$; $V = 0,090$). Zależności statystyczne układają się podobnie jak w przypadku poprzedniej zmiennej niezależnej. Należy też odnotować, iż dla głęboko wie-

[56] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 262-263; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 154; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 403-404.

rzących i regularnie praktykujących są oprócz osób pochodzących z ich środowiska rodzinnego wzorami godnymi naśladowania przede wszystkim postacie biblijne lub świętych (głęboko wierzący – 23,2%, regularnie praktykujący – 9,3%). Z drugiej strony – dla osób mniej religijnych są wzorami godnymi naśladowania przede wszystkim postacie historyczne i współczesne ze sfery polityki, kultury, literatury lub sportu (oczywiście oprócz osób pochodzących z ich środowiska rodzinnego).

Na zakończenie tej krótkej analizy statystycznej można powtórzyć, iż mniej więcej połowa badanych maturzystów odpowiada twierdząco na pytanie, czy są osoby, które ceni i uważa za godne naśladownia – kolejna jedna trzecia takiej możliwości nie wyklucza, gdyż zaznacza odpowiedź „trudno powiedzieć". Można także odnotować, iż typowym przedstawicielem kategorii, która potwierdza w swoim życiu autorytety godne naśladowania, jest maturzysta, który żyje w zamożniejszej rodzinie, deklaruje się jako głęboko wierzący oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem kategorii, która nie jest przekonana o obecności autorytetów godnych naśladowania w swoim życiu, jest maturzysta, który żyje w uboższej rodzinie, deklaruje się jako obojętny wobec wiary religijnej lub niewierzący oraz w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych. Można też przypomnieć, iż dla maturzystów z zamożniejszych rodzin są wzorami godnymi naśladowania przede wszystkim ich rodzice oraz dla osób bardziej religijnych są takimi wzorami w znacznej mierze postacie biblijne lub świętych.

Przed przejściem do kolejnej analizy chcę przypomnieć, iż oddziaływanie autorytetu opiera się na społecznym uznaniu. Decydują o nim, oprócz kontekstu kulturowego i społecznego, indywidualne cechy osób bądź instytucji otrzymujących taką funkcję[57]. „Autorytet może być związany z posiadaną władzą lub wynikać z uznania wartości reprezentowanych przez cenione przez nas osoby. W obydwu przypadkach osoba ciesząca się autorytetem ma możliwość wywierania wpływu na wybór wartości przez innych ludzi. Wyróżnia się autorytet władzy (urzędowy, instytucjonalny, oficjalny, służbowy, formalny, charyzmat urzędu) i autorytet osobisty (pozaurzędowy, nieformalny, pozaoficjalny, charyzmat osobisty) [...] Autorytet integralny, czyli przyjęty i uznany w grupie, jest rezultatem zespolenia obydwu czynników: autorytetu urzędowego i osobistego"[58].

W związku z zarysowanym rozróżnieniem i uzyskanymi wynikami empirycznymi nasuwa się uwaga, że tzw. kryzys autorytetów, o którym się tak często obecnie mówi, dotyczy w mniejszym stopniu autorytetów osobistych, a w znacznie większym autorytetów instytucjonalnych. Wynika to między innymi z faktu, iż samodzielnemu wyborowi autorytetu towarzyszy poczucie autonomii,

[57] A. Mikołejko, *Autorytet religijny,* w: *Leksykon socjologii religii,* red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Verbinum, Warszawa 2004, s. 26.

[58] J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2004, s. 361.

bowiem w takim przypadku decydującą rolę odgrywają własne przekonania, a więc indywidualne sumienie. W dodatku nie wszystko, co reprezentuje wybrany samodzielnie autorytet, musi być akceptowane. Taki wniosek potwierdzają różne wyniki badań socjologicznych. Na przykład niektórzy, wyrażając swój podziw i sympatię dla papieży Jana Pawła II lub Benedykta XVI, podkreślają jednocześnie, że nie z wszystkimi ich poglądami się zgadzają. Uzasadniając ów dysonans stwierdzają, że papież musi pewne sądy wygłaszać, gdyż jest głową Kościoła – nie mają mu tego za złe, gdyż rozumieją jego sytuację i wynikające z niej obowiązki[59].

Badana młodzież z dużą rezerwą odnosi się do odgórnych i arbitralnych rozstrzygnięć moralnych, dość często nie posiada – według własnych deklaracji – konkretnych wzorów osobowych. Nie oznacza to jednak, że proces moralnego rozwoju dokonuje się w pustce aksjologicznej, że nie istnieją instancje normotwórcze kształtujace przekonania moralne młodego pokolenia. Wartości moralne młodzieży kształtują się pod wpływem różnych osób i instytucji. Pomocne we wskazaniu rzeczywistych kręgów oddziaływania moralnego na badaną młodzież miało być pytanie zawierające listę osób i instytucji, które potencjalnie mogły oddziaływać jako wzorce moralne. Odpowiedzi na pytanie: „Kto przede wszystkim 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 (tabela 19). Należy przypomnieć, że chodziło o pytanie półotwarte oraz wielokrotne, z możliwością udzielenia co najwyżej trzech odpowiedzi, bez rangowania.

Zebrane wyniki empiryczne tylko w przybliżeniu pozwalają na ustalenie gradacji wpływów osób i instytucji na przekonania moralne współczesnej młodzieży maturalnej. Wśród badanych maturzystów 91,4% wskazało na rodziców, 23,1% – na nauczycieli, 71,3% – na koleżanki i kolegów, 16,9% – na księży, 4,2% – na przywódców organizacji młodzieżowych, 38,3% – na ludzi w najbliższym otoczeniu, 18,3 – na prasę, radio i telewizję, 1,1% – na inne osoby lub instytucje, 1,0% – to badani nie mający zdecydowanego zdania w omawianej sprawie. Na marginesie można odnotować, iż wśród tzw. innych czynników kształtujących przekonania moralne ankietowanych znaleźli się np. mądrzy ludzie, książki oraz zakonnicy lub zakonnice.

Ze względu na nieco odmienny charakter omawianego pytania oraz inną kafeterię odpowiedzi w badaniach postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku nie można dokonać przecyzyjnych porównań. Można jednak odnotować, że poza niepodważalnym autorytetem własnego sumienia hierarchia ważności poszczególnych czynników kształtujących przekonania moralne badanych osób była mniej więcej taka sama[60]. Podobne wyniki uzyskano w badaniach empirycznych wśród młodzieży polskiej –

[59] K. Kiciński, *Sumienie jako instancja moralna w świetle teorii i badań ...,* op. cit., s. 171.
[60] O. Štefaňak, *Religijność młodzieży słowackiej ...,* op. cit., s. 271.

chociaż ani w tym przypadku, ze względu na nieco inaczej zadefiniowaną liczebność udzielania możliwych odpowiedzi, nie można dokonać przecyzyjnych porównań. Można jednak zauważyć, iż wśród młodzieży polskiej nieco częściej niż wśród matyrzystów diecezji spiskiej wskazywano na ludzi w najbliższym otoczeniu, a nieco rzadziej na koleżanki i kolegów[61].

Tabela 19. Czynniki kształtujące przekonania moralne maturzystów (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	F	G	H	I
Płeć									
Mężczyzna	89,7	20,5	70,3	16,2	3,7	36,5	19,0	0,6	1,7
Kobieta	93,3	26,1	72,6	17,9	4,8	40,6	17,3	1,6	0,2
Miejsce zamieszkania									
Wieś	92,2	24,0	70,4	22,1	4,9	37,5	17,7	0,5	0,5
Miasto do 20 000 miesz.	92,1	23,2	70,7	15,0	3,6	38,9	22,5	1,2	1,1
Miasto ponad 20 000 miesz.	88,8	21,2	74,4	7,2	3,2	40,0	14,8	2,4	2,0
Liczba rodzeństwa									
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	91,1	22,4	71,5	10,8	3,0	39,2	21,9	0,8	1,0
Rodzina z 3 dziećmi	92,6	24,6	71,0	16,3	3,3	38,8	14,8	2,1	1,2
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	90,6	22,7	71,8	29,2	7,6	36,8	15,9	0,4	0,7
Wyniki w nauce									
Bardzo dobre	92,8	28,4	70,9	18,2	6,8	36,3	18,2	0,6	0,3
Dobre	92,9	22,1	72,9	16,7	3,7	40,0	17,3	1,6	0,6
Średnie lub mierne	88,4	20,0	69,4	16,5	2,6	37,4	19,7	0,9	2,3
Sytuacja materialna									
Wyraźnie dobra	92,4	25,0	66,0	17,4	2,8	41,7	13,2	2,1	0,7
Dość dobra	93,9	22,6	75,7	16,2	5,2	36,9	18,2	0,2	0,2
Przeciętna lub raczej zła	89,8	23,1	69,7	17,6	3,9	38,6	19,4	1,5	1,6
Stosunek do wiary									
Głęboko wierzący	92,6	25,0	55,6	49,1	17,6	25,0	3,7	3,7	-
Wierzący	93,6	24,0	72,6	20,8	3,0	39,5	18,7	0,7	0,8
Niezdecydowani	91,9	24,3	75,7	3,5	2,9	39,3	22,5	1,6	1,2
Obojętni lub niewierzący	84,4	18,8	72,5	0,9	1,8	41,3	20,6	1,4	1,4
Praktyki religijne									
Regularnie	94,1	23,8	66,8	31,8	6,5	36,5	14,5	0,8	0,8
Nieregularnie	94,3	22,1	80,3	12,3	4,1	38,5	18,9	0,8	0,8
Rzadko	89,6	24,3	75,0	4,9	1,7	40,6	24,3	1,7	1,0
Wcale	86,0	21,0	73,0	-	2,0	39,5	18,5	1,0	1,5
Ogółem (N = 1127)	**91,4**	**23,1**	**71,3**	**16,9**	**4,2**	**38,3**	**18,3**	**1,1**	**1,0**

Uwaga: A – rodzice, B – nauczyciele, C – przyjaciele, D – księża, E – przywódcy organizacji młodzieżowych, F – ludzie w najbliższym otoczeniu, G – media, H – inne, I – trudno powiedzieć.
Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ chodzi o pytanie wielokrotne, z możliwością udzielenia co najwyżej trzech odpowiedzi.

[61] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 156; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 405-406.

W sumie należy stwierdzić, iż badani maturzyści najczęściej wskazują na następujące autorytety moralne: rodziców, przyjaciół oraz ludzi w najbliższym otoczeniu. Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można przyjąć, iż tylko na jedną piątą badanych osób wywiera wpływ w kształtowaniu ich przekonań moralnych także Kościół (za pośrednictwem księży, zakonników, zakonnic lub przywódców organizacji młodzieżowych) – przynajmniej w formie zauważanej i deklarowanej.

Na taki wynik wpływa również charakterystyczna dla czasów współczesnych nieufność do instytucji, zwłaszcza instytucji politycznych i ekonomicznych. „Najprawdopodobniej tendencja ta dotyczy również spadku zaufania ludzi do instytucji przypisujących sobie prawo głoszenia moralnej prawdy, a więc przede wszystkim Kościołów. Zjawisku temu nie musi jednak towarzyszyć kryzys zaufania do wszystkich osób, które Kościoły reprezentują. Niektóre z nich mogą bowiem obecnie cieszyć się autorytetem, ale jego źródłem nie jest pełnienie formalnej roli w instytucji religijnej, lecz posiadanie określonych cech osobistych”[62].

Patrząc na przyjęte zmienne niezależne możemy zauważyć niektóre interesujące korelacje. Ze względu na płeć, generalnie rzecz biorąc, dziewczęta częściej wskazywały na różne autorytety moralne niż chłopcy, szczególnie w odniesieniu do rodziców, przyjaciół oraz ludzi w najbliższym otoczeniu. Jest interesujące, że w stosunku do mediów nieco wyższe odsetki uzyskali chłopcy. Wydaje się, że dziewczęta nieco częściej niż chłopcy chcą mieć swoje przekonania moralne potwierdzone przez zewnętrzne instancje, chcą się bardziej upewnić, że ich poglądy oraz postępowanie jest właściwe i zgodne z poglądami rodziny, przyjaciół lub też Kościoła. Chłopcy natomiast częściej niż dziewczęta postępują tak, jak myślą, że się postępuje we współczesnym świecie. Pozostaje pytaniem otwartym, które media i jakie treści informują ich o tym, jakie postępowanie jest we współczesnym świecie „normalne”.

W przypadku miejsca zamieszkania jest najbardziej odrębna młodzież maturalna z większych miast diecezji spiskiej, szczególnie w odniesieniu do autorytetu moralnego księży, rodziców i przyjaciół. Młodzi ludzie mieszkający w większych miastach częściej niż pozostali deklarują wpływ przyjaciół na ich przekonania moralne, natomiast rzadziej wskazują na wpływ księży lub też rodziców. Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych wydaje się, że spadek autorytetu Kościoła, a też rodziców w kształtowaniu przekonań moralnych idzie w parze z podniesieniem autorytetu przyjaciół.

Ze względu na liczbę rodzeństwa można odnotować wyraźne różnice procentowe przede wszystkim ze względu na autorytet moralny księży oraz mediów. Maturzyści z rodzin z co najmniej czworgiem dzieci znacznie częściej niż pozostali deklarują wpływ księży na kształtowanie ich przekonań moralnych (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 18,4%), natomiast nieco rzadziej

[62] K. Kiciński, *Sumienie jako instancja moralna w świetle teorii i badań ...,* op. cit., s. 174.

wskazują na wpływ mediów (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 6,0%). W związku z tym można zaryzykować nieco paradoksalną tezę, że spadek autorytetu religii lub Kościoła może iść w parze z podniesieniem autorytetu mediów.

W stosunku do deklarowanych wyników w nauce szkolnej należy potwierdzić, że im lepsze są u badanych osób wyniki w nauce, tym częściej wskazują na różne zewnętrzne autorytety moralne, szczególnie na autorytet nauczycieli, rodziców oraz przywódców organizacji młodzieżowych. O ile 28,4% badanej młodzieży z bardzo dobrymi wynikami w nauce wskazuje na autorytet moralny nauczycieli w kształtowaniu ich przekonań moralnych, to w grupie z miernymi lub słabszymi wynikami w nauce jest to 20,0% badanych. Z drugiej strony – uczniowie z miernymi wynikami w nauce nieco częściej niż pozostali deklarują wpływ mediów na ich przekonania moralne.

Pod kątem deklarowanej sytuacji materialnej rodziny w odniesieniu do autorytetów moralnych można odnotować, że wraz z polepszaniem sytuacji materialnej rodziny nieco wzrasta autorytet moralny rodziców (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 2,6%) oraz spada autorytet mediów (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 6,2%) – przynajmniej na podstawie uzyskanych wyników empirycznych. Wydaje się, że jak działanie rodziców niesie z sobą korzystne skutki ekonomiczne, należy im bardziej zaufać także w rozwiązywaniu kwestii moralnych i *vice versa*. Z drugiej strony – jeśli działanie rodziców nie przynosi korzystnych skutków ekonomicznych, należy bardziej zaufać mediom.

Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy korelacje zgodnie z oczekiwaniami. Wraz z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej wzrasta autorytet moralny księży (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 48,2%), rodziców, nauczycieli oraz przywódców organizacji młodzieżowych. Z drugiej strony – wraz z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej wzrasta autorytet moralny przyjaciół (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 16,9%), mediów oraz ludzi w najbliższym otoczeniu. Interesująca jest niewspółmierność autorytetu moralnego Kościoła oraz autorytetu przyjaciół i mediów, o której już mówiłem wyżej.

Ostatnią różnicującą cechą religijną w korelacji z autorytetami moralnymi jest uczestnictwo w praktykach religijnych. Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą, młodzi ludzie częściej uczestniczący w praktykach religijnych, częściej liczą się także z nauczaniem moralnym Kościoła, rodziców oraz przywódców organizacji młodzieżowych. Natomiast młodzież rzadziej biorąca udział w praktykach religijnych częściej niż pozostali wskazuje na autorytet moralny mediów oraz przyjaciół. Jak już kilkakrotnie zarysowałem, wydaje się, że wraz ze spadkiem autorytetu religijnego wzrasta autorytet mediów i przyjaciół w kształtowaniu przekonań moralnych.

Konkludując, należy powiedzieć, iż badani najczęściej wskazują na autorytet moralny rodziców, przyjaciół oraz ludzi w najbliższym otoczeniu, tylko na

jedną piątą badanych osób ma wpływ w kształtowaniu ich przekonań moralnych także Kościół (za pośrednictwem księży, zakonników, zakonnic lub przywódców organizacji młodzieżowych). Trudno jest dokładnie stwierdzić, które z przyjętych hipotez badawczych sprawdziły się, a które nie. Można jednak odnotować, że dziewczęta, mieszkańcy mniejszych osiedli, matyrzyści z bardziej liczebnych rodzin, młodzi ludzie z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej oraz badani częściej uczestniczący w praktykach religijnych, częściej wskazują na autorytet moralny księży, rodziców, nauczycieli i przywódców organizacji młodzieżowych niż chłopcy, mieszkańcy większych osiedli, maturzyści z mniej liczebnych rodzin, młodzi ludzie z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej oraz badani rzadziej biorący udział w praktykach religijnych – ci na ogół nieco częściej wskazują na autorytet moralny mediów i przyjaciół lub nie wskazują na żadne autorytety moralne.

Na podstawie przedstawionych korelacji można zarysować następującą interesującą zależność: Wraz ze spadkiem autorytetu religijnego wzrasta autorytet mediów i przyjaciół w kwestiach moralnych, który jest jednak często nie uświadamiany. Wydaje się, że w przypadku braku lub odrzucenia autorytetów religijnych i instytucjonalnych (Kościół, rodzina, szkoła oraz organizacje młodzieżowe), bardziej znaczące stają się autorytety środowiskowe (media, przyjaciele oraz ludzie w najbliższym otoczeniu). Być może, jak mówi M. Zemło w swojej książce *Szkoła w stanie anomii*, pozbawione autorytetów jednostki „kierują się w swym działaniu wyobrażeniem, łączonym najczęściej z punktem widzenia i priorytetami, w znacznej mierze kreowanymi przez inżynierów społecznych o proweniencji konsumpcyjno-hedonistycznej”[63].

W związku z omawianym tematem można wzbogacić wiedzę socjologiczną i wiedzę czytelnika na temat autorytetów moralnych współczesnej młodzieży o poglądy nauczycieli, którzy z tą młodzieżą pracują i powinni ją poznać lepiej niż ogół społeczeństwa. Realizując wywiady pogłębione dla potrzeb tej książki posługiwałem się jedynie ogólnym planem zagadnień, które według mnie należało poruszyć. Nadto ograniczyłem się do niewielu pytań, zawsze otwartych, których zadaniem było skłonienie nauczycieli do dłuższych, wielowątkowych wypowiedzi.

Bardzo interesujące wydają się pytania, kto w rzeczywistości kształtuje przekonania moralne współczesnej młodzieży, jakie są wzory osobowe tej młodzieży oraz jaki jest wpływ mediów na ich wartości i cele życiowe? Już wstępny ogląd zebranego materiału empirycznego ujawnia najczęściej wskazywane autorytety moralne przez nauczycieli, a mianowicie: środowisko rodzinne, wpływ mediów (szczególnie internetu) oraz środowisko szkolne i jego aktorzy (nauczyciele i rówieśnicy). Na marginesie można odnotować, iż tylko śladowo pojawiali się zwolennicy znaczącego wpływu Kościoła lub księży na kształtowanie postaw moralnych współczesnej młodzieży.

[63] M. Zemło, *Szkoła w stanie anomii …,* op. cit., s. 117.

Na szczególny autorytet moralny środowiska rodzinnego wskazują np. następujące wypowiedzi nauczycieli: „Myślę, że największy wpływ na wartości moralne współczesnej młodzieży ma rodzina. Chociaż dzieci buntują się w stosunku do nakazów i zakazów rodziców, po pewnym czasie, kiedy kształtują własne rodziny, inspirują się tym, jak to było i jak to funkcjonowało w rodzinach ich pochodzenia. O wzorach osobowych można mówić tylko z trudem, ponieważ w każdym okresie dojrzewania może to być inna osobowość" *(pedagog z Liptowskiego Mikulasza)*

„Na formowanie postaw moralnych współczesnej młodzieży ma, według mojego zdania, wpływ przede wszystkim rodzina. Z moich długoletnich doświadczeń wynika, że rzadko dzieje się tak, aby były problemy z uczniami z dobrych rodzin, gdzie ich wychowywano z miłością, przekazano szacunek dla życia, odpowiedzialność za swoje czyny i inne wartości podstawowe. Jeśli młodzi ludzie nie mają dobrych fundamentów w rodzinie, są bardzo podatni na wpływ rówieśników. Poszukują wyjścia w różnych niewłaściwych działaniach, które są często podejmowane pod wpływem stylu życia rodziny, następnie mediów, gdzie także odnajdują negatywne wzory" *(pedagog z Popradu)*

„Znaczący wpływ na formowanie postaw moralnych młodzieży ma przede wszystkim rodzina (poprzez swoje praktyczne życie). Wzory osobowe zależą od hierarchii wartości, którą uzyskuje się w rodzinie – często są to rodzice, dziadkowie, dobry przyjaciel. Wpływ mediów – liczba mediów z wartościowymi i moralnymi treściami jest niska, dlatego przewagę ma raczej negatywny wpływ (powierzchowne wartości konsumpcyjnego sposobu życia, niemoralne postępowanie osób, nierealistyczny obraz świata)" *(pedagog z Twrdoszyna)*

„Myślę, że dzisiaj ma w większości przypadków wpływ na formowanie postaw moralnych młodzieży rodzina, szkoła i przyjaciele. Niektórzy młodzi ludzie nie mają żadnych wzorów osobowych, u mniejszości wzorami są rodzice, dziadkowie, rodzeństwo. Niektórzy znajdują wzory osobowe wśród znanych osobowości w dziedzinie muzyki, filmu, sportu itp. Starają się do swoich wzorów wpodobnić nie tylko wyglądem, stylem fryzury i ubrania, ale także swoim zachowaniem i postępowaniem. To często wywiera negatywny wpływ na młodych ludzi, ponieważ liczne osobowości świata showbiznesu są pod ciągłą presją i stresem oraz często używają narkotyków. Według mnie media w znacznym stopniu wpływają na postępowanie i postawy moralne współczesnej młodzieży, przede wszystkim telewizja i internet. Szkoda, że liczni młodzi ludzie w tym natłoku informacji, które do nich docierają, nie potrafią odróżnić dobra od zła, to co właściwe od tego co niewłaściwe. To wszystko do pewnego stopnia wpływa na hierarchię ich wartości moralnych" *(pedagog z Dolnego Kubina).*

O szczególnym wpływie mediów na kształtowanie przekonań moralnych młodzieży informują np. następujące wypowiedzi nauczycieli: „Osobiście sobie

myślę, że współczesna młodzież jest najbardziej kształtowana komunikacją w internecie, sieciach socjalnych i mediach. Tych, którzy mają jakieś światłe wzory osobowe, jest bardzo mało. Być może, sądzę tak na podstawie pracy z młodzieżą szkół zawodowych. Także wśród nich znajdą się cenne wyjątki" *(pedagog z Rużomberka)*

„Na formowanie postaw moralnych współczesnej młodzieży powinna mieć największy wpływ rodzina i szkoła, ale niestety nie u wszystkich młodych ludzi tak jest. Bardzo na nich wpływają ich grupy rówieśnicze i media. Te na nich wpływają dosyć negatywnie, bardzo negatywnie. Jakie są wzory osobowe młodzieży? Są różni młodzi ludzie. Niektórzy z nich mają wzory osobowe w swoich rodzicach, nauczycielach, sportowcach, ale takich jest niestety niewielu. Większość młodych wzoruje się na takich osobowościach, które postępują negatywnie, obrażają, poniżają, krzywdzą innych. Jest tak prawdopodobnie dlatego, aby nie byli w oczach swoich rówieśników śmieszni, że są dobrzy, przyjemni, oględni, uczciwi i pokorni – to nie jest dzisiaj w modzie. Lepiej jest być grubiańskim, gwałtownym, aroganckim – to jest dzisiaj w modzie. Ale dlaczego? Widzą to w całym społeczeństwie, pokazują to media – arogancja w parlamencie, przemoc w wiadomościach telewizyjnych, narkomania telewizyjnych gwiazd w czasopismach, dyskusje na internecie" *(pedagog z Popradu)*

„Postawy moralne młodego pokolenia powinna kształtować przede wszystkim rodzina, szkoła i moralne społeczeństwo. Niestety dzisiaj jest inaczej, ponieważ młodzi ludzie są pod znacznym wpływem łatwego życia gwiazd medialnych i wizji szybkiego zdobycia pieniędzy. Taki stan rzeczy wspomagają przede wszystkim telewizja i internet. Jak mówię na lekcji o wzorach osobowych, z przerażeniem odkrywam, iż młodzi ludzie nie mają żadnych wzorów lub ideałów. Nie są nimi nawet gwiazdy telewizyjne, które tylko podziwiają. Młodzi chcą być przede wszystkim sami sobą" *(pedagog z Twrdoszyna).*

Na szczególny autorytet moralny środowiska szkolnego i jego aktorów (nauczycieli i rówieśników) wskazują np. następujące wypowiedzi nauczycieli: „Podstawy wychowania moralnego dzieciom daje przede wszystkim rodzina, rodzice [...] Następnie są to (i powinni być) szkoła, nauczyciele. W szkole dziecko spędza bardzo wiele czasu – można się nawet zastanowić, że w okresie dojrzewania, kiedy u dziecka kształtują się postawy wobec świata i społeczeństwa, spędza tak wiele czasu poza rodziną, a to właśnie w szkole. Osobiście uważam, że te pozycje (nauczyciele, wychowawcy) powinny być zajmowane przez silne i moralnie dojrzałe osobowości, które będą dzieci właściwie kształtować i być dla nich wzorami osobowymi. Następnie są to – szczególnie dla ludzi wierzących – księża i osoby zakonne" *(pedagog z Lewoczy)*

„Największy wpływ na formowanie postaw moralnych młodzieży ma rodzina, szkoła, przyjaciele, środowisko, w którym młodzież uczestniczy, wiara religijna. Młodzi ludzie zawsze mieli jakieś wzory osobowe (pod wpływem

rodziny, przyjaciół, świata, w którym dojrzewają). W większości wzorują się na swoich rodzicach, nauczycielach, przyjaciołach. Media dają niezliczoną ilość różnych informacji. Zależy tylko od jednostki, od sposobu jej wychowania, intelektu, które informacje przyjmie, co z nich wybierze, co z nich wykorzysta. Informacje, które są według konkretnej osoby niewłaściwe, nie do przyjęcia, takimi informacjami się nie zajmuje" *(pedagog z Dolnego Kubina).*

Konkludując te cenne myśli nauczycieli współczesnej młodzieży, należy powtórzyć, iż na podstawie własnych doświadczeń najczęściej wskazują oni na środowisko rodzinne, które według nich najbardziej wpływa na kształtowanie postaw moralnych młodego pokolenia. Dosyć często podkreślają także wpływ mediów, szczególnie internetu, z którym młodzież spędza wiele czasu wolnego. Stosunkowo często pojawiało się w wypowiedziach nauczycieli środowisko szkolne i jego aktorzy – nauczyciele oraz rówieśnicy. Tylko śladowo pojawiali się zwolennicy znaczącego wpływu Kościoła lub księży na kształtowanie postaw moralnych współczesnej młodzieży. Taki wpływ zauważano tylko w pewnych nielicznych kręgach młodego pokolenia, które regularnie spotyka się z przedstawicielami instytucji religijnych.

W społeczeństwach indywidualistycznych nie istnieją autorytety, które cieszyłyby się powszechną legitymacją w odróżnianiu czy ustalaniu kategorii moralnych. Kryteria wartościowania są z reguły subiektywne. Oznaczają przede wszystkim uczucia, które pojawiają się w konkretnym doświadczeniu, albo wynikają z wcześniejszych doświadczeń jednostki[64]. Charakterystycznym atrybutem „nowej" świadomości wydaje się traktowanie świata jako serii wyzwań dla jednostki, którym powinna ona sprostać oraz ujmowanie rzeczywistości jako bogactwa możliwości, w ramach której każdy w sposób swobodny kształtuje swoje postawy i swoją biografię[65].

Podsumowując niniejszy paragraf i rozdział, można przypomnieć, że zdecydowana większość badanych maturzystów uważa, iż nie istnieją raz na zawsze ustalone zasady pozwalające odróżnić dobro od zła (64,5%). Spośród trzech instancji, które – teoretycznie rzecz biorąc – mogą rozstrzygać o dobru i złu moralnym (prawo Boże, jednostka lub społeczeństwo) najsilniejsza wydaje się ta, która lokalizuje kryteria moralne w człowieku jako jednostce. W odniesieniu do ogólnych norm moralnych należy stwierdzić, iż zdecydowana większość badanych (74,5%) prezentuje postawę celowościową („nie należy wiązać swego postępowania określonymi z góry zasadami moralnymi, ale powinno się w zależności od sytuacji znajdować właściwe sposoby postępowania i zachowania") lub skrajnie kompromisową („należy mieć pewne zasady moralne, ale

[64] M. Suríková, *Ekspresywność jako rodzaj zachowania moralnego w społeczeństwie indywidualistycznym ...,* op. cit., s. 53.

[65] H. Świda-Ziemba, *Wartości egzystencjalne młodzieży lat dziewięćdziesiątych,* Katedra Socjologii Moralności i Aksjologii Ogólnej – Instytut Stosowanych Nauk Społecznych – Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1999, s. 293.

nie ma w tym nic złego, kiedy się od nich odstępuje w związku z wymaganiami różnych sytuacji życiowych").

W odniesieniu do poszczególnych norm Dekalogu należy powtórzyć, że przykazania najważniejsze w sensie ich obligatoryjności dla badanych osób, to: „Czcij ojca swego i matkę swoją", „Nie zabijaj", „Nie kradnij" i „Nie pożądaj żony bliźniego swego". Z drugiej strony, uznawane są za stosunkowo najmniej ważne przykazania: „Nie będziesz brał imienia Pana Boga swego nadaremno" i „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił". Kto więc nie morduje, nie kradnie, nie cudzołoży z żoną (mężem) bliźniego, a przy tym z szacunkiem odnosi się do swoich rodziców, ten jest przyzwoitym człowiekiem. Można również przypomnieć, że młodzież bardziej surowo oceniała teoretyczną i praktyczną wierność przykazaniom Dekalogu w życiu większości współczesnych ludzi niż w swoim. O ile większość badanych maturzystów uznaje całkowite zastosowanie przykazań Dekalogu w swoim życiu (przeciętny wskaźnik pełnej aprobaty wynosi 59,3%), to równocześnie stwierdza, że większość współczesnych ludzi nie uznaje ich za zdecydowanie wiążące (przeciętny wskaźnik pełnej aprobaty wynosi tylko 18,9%).

Po kątem uznawanych autorytetów moralnych można przypomnieć, iż mniej więcej połowa badanych maturzystów odpowiada twierdząco na pytanie, czy są osoby, które ceni i uważa za godne naśladownia. Ankietowani najczęściej wskazują na autorytet moralny rodziców, przyjaciół oraz ludzi w najbliższym otoczeniu. Na marginesie można odnotować, że tylko na jedną piątą badanych osób ma wpływ w kształtowaniu ich przekonań moralnych także Kościół (za pośrednictwem księży, zakonników, zakonnic lub przywódców organizacji młodzieżowych). W opinii nauczycieli, na przekonania moralne współczesnej młodzieży wpływa przede wszystkim środowisko rodzinne, media (szczególnie internet) oraz środowisko szkolne i jego aktorzy (nauczyciele, rówieśnicy).

Na marginesie można też wskazać, że pryncypializm moralny oraz postawy zasadnicze nieco częściej obserwowano wśród osób z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej, regularnie uczestniczących w praktykach religijnych, dziewcząt, mieszkających w mniejszych osiedlach oraz żyjących w bardziej liczebnych rodzinach. Relatywizm moralny oraz postawy celowościowe można zaś nieco częściej poszukiwać wśród osób z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej, w ogóle nieuczestniczących w praktykach religijnych, chłopców, mieszkających w większych osiedlach oraz żyjących w mniej liczebnych rodzinach. Zależności ze względu na deklarowane wyniki w nauce szkolnej oraz sytuację materialną rodziny były w odniesieniu do podstawowych orientacji moralnych znikome.

Wydaje się, że sumienie indywidualne staje się naczelną, wręcz absolutną instancją normotwórczą. Wielu z badanych nie odwołuje się do ogólnych obowiązków, lecz do czegoś, co jest moralnie nieokreślone. Sumienie, które stanowi nienaruszalny rdzeń tożsamości osoby, w warunkach „płynnej" moral-

ności ewoluującej w stronę mini zobowiązań moralnych, może być łatwo poddane ukrytym i nieświadomym formom uzależnienia, samousprawiedliwienia i racjonalizacji. W związku z tym należy wraz z J. Mariańskim postawić kilka pytań: „Czy można odbudować więź moralną bez uogólnionych standardów moralnych? Czy wystarczą konkretne, sytuacyjne, 'lokalne' standardy moralne? Czy głoszona przez niektórych postmodernistów epoka postdeontyczna nie oznacza nadejścia kultury cynizmu, manipulacji i obojętności?"[66]

Moralność ewoluuje w kierunku autonomicznego indywidualnego sumienia, funkcjonującego na płaszczyźnie życia wewnętrznego. Instytucje kościelne wywierają słabnący wpływ na wzory życia codziennego, tradycyjna moralność traci swoje instytucjonalne zabezpieczenia. Moralność – podobnie jak religia – staje się sprawą prywatną, funkcjonuje nie tyle jako zwarty system ogólnie obowiązujących wartości i norm usankcjonowanych społecznie, ile raczej jako system różnorodnych ofert na „rynku", z którego mogą sobie jednostki swobodnie wybierać. Moralność nadal określa nakazy i zakazy, kryteria tego, co właściwe lub niewłaściwe, dobre lub złe w postawach i zachowaniach jednostek, ale nie jako jeden uniwersalny system, lecz jako wielość różnorodnych ofert i propozycji[67].

Współczesna młodzież jest konfrontowana z pluralizmem wartości i norm moralnych, zalecanych przez różne (pseudo)autorytety, których ważność jest ograniczona i oddziaływanie społeczne niepewne i swobodne[68]. W świecie pozbawionym jakiegokolwiek centrum aksjologicznego i niepodważalnych autorytetów grozi niebezpieczeństwo zachwiania wszelkiego porządku i inwazja chaosu. Współczesny człowiek jest krytycznie nastawiony wobec wszystkich instytucji, niechętnie uznaje obiektywną prawdę, raczej opowiada się za poglądami i opcjami oraz akceptuje te autorytety, które odpowiadają jego potrzebom i roszczeniom.

Szczególnie młodzież nie aprobuje odgórnego pouczania o tym, co dobre i złe oraz dyrygowania w sprawach moralnych, skłonna jest co najwyżej aprobować „życzliwe doradzanie". Kryzys autorytetów w środowiskach młodzieżowych przyczynia się jednak do tego, że część młodzieży czuje się jakby opuszczona, pozostawiona samej sobie ze swoimi problemami moralnymi, w izolacji musi odnajdywać własną drogę życiową[69]. Kościół we współczesnym

[66] J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej ...,* op. cit., s. 329; Por. M. Rewera, *Autorytet w świadomości młodzieży licealnej. Studium porównawcze na podstawie badań uczniów I Liceum Ogólnokształcącego Collegium Gostomianum w Sandomierzu i Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Żieromskiego w Chobrzanach,* Wydział Zamiejscowy Nauk o Społeczeństwie w Stalowej Woli, Stalowa Wola 2008, s. 263-278.

[67] J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 70.

[68] P. Ondrejkovič, *Negatívne stránky individualizácie mládeže,* Pedagogická Fakulta UK, Bratislava 2000, s. 66.

[69] I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży ...,* op. cit., s. 149-150.

świecie może „tylko" zalecać i uzasadniać uniwersalne wartości moralne, które się wywodzą z Ewangelii Chrystusowej oraz Tradycji Kościoła. Może i powinien kształtować sumienia ludzi oraz wspierać chrześcijańskich polityków i ekspertów, aby przyjmowali właściwe decyzje ustawodawcze[70].

Obecne czasy starają się akceptować oparcie etyki na wrażliwości moralnej jednostki i jej potencjale. Tzw. nowa moralność dostosowuje się lepiej do złożonej natury rzeczywistości, odchodzi od rygoryzmu i pryncypializmu na rzecz relatywizmu, będącego próbą odnależenia w społecznych sytuacjach wartości i ochrony wartości, zgodnie z wolnymi decyzjami moralnymi. Podstawą życia moralnego, będącą punktem wyjścia refleksji etycznej człowieka może być coś, co nazywamy pierwotną i autonomiczną jaźnią moralną. Jeżeli założymy jej istnienie, to możemy oczekiwać, że będzie ona osią, czynnikiem porządkującym przemiany w świadomości moralnej ludzi. Ta pierwotna moralność może stanowić fundament świadomości moralnej, ograniczającej kulturowy, historyczny chaos aksjonormatywny. Autonomia moralna, jako dominujący typ świadomości moralnej, oznacza możliwość samodzielnego decydowania w sytuacjach wyborów moralnych. Nie oznacza to jednak, że jednostka nie opowie sie po stronie tych samych wartości i norm, do których wcześniej mogła być przymuszana[71].

[70] D. Martin, *The Future of Europe. Challenges for Faith and Values,* w: *The Future of Europe. Uniting Vision, Values and Citizens?* red. P. Ryan, Jesuit Centre for Faith and Justice, Dublin 2006, s. 43-44.

[71] J. Kopka, *Jednostka wobec moralności – subiektywna wizja przyszłości ...,* op. cit., s. 72-73.

Rozdział IV

Wartości życiowe

Integracja społeczeństwa polega między innymi na tym, że jego członkowie uznają wspólny system wartości, norm i wzorów zachowań. Wartości życiowe i moralne wskazują na dobra chronione przez grupę społeczną lub całe społeczeństwo, uzasadniają istnienie norm i konieczność stosowania się do nich[1]. Dlatego ważną sprawą z punktu widzenia socjologii empirycznej jest poznanie, jakie cele i dążenia życiowe mają członkowie społeczeństwa i jakie aprobują systemy wartości. Na gruncie socjologicznym wyróżnia się wartości dotyczące osoby ludzkiej (wartości codzienne i ostateczne) oraz dotyczące społeczeństwa (wartości podstawowe). Zarówno podmiotom pierwotnym, jakimi są jednostki ludzkie, jak i podmiotom wtórnym, czyli różnym społeczeństwom, wartości nadają sens i identyczność. Należy też przypomnieć, iż wartości są bardzo głęboko zakorzenione w życiu jednostek i społeczeństw, dlatego w znacznie mniejszym stopniu podlegają zmianom niż normy, postawy i orientacje życiowe. W związku z tym należy podkreślić, że motywacji i legitymizacji dla podejmowanych decyzji i działań dostarczają jednostce i społeczeństwu przede wszystkim wartości życiowe[2].

W odróżnieniu od wartości ostatecznych i podstawowych, które zmieniają się dość wolno, wartości codzienne zmieniają się stosunkowo szybko, w miarę jak zmieniają się indywidualne cele i dążenia życiowe ludzi. Zalicza się do nich takie wartości, jak gotowość do ofiary, posłuszeństwo, pilność, wierność, zdrowie, religia, małżeństwo i rodzina, przyjaciele i znajomi, szkoła, praca, dobrze płatny zawód, dobra materialne, czas wolny i inne. Wartości ostateczne mogą mieć charakter religijny (Bóg, Siła Wyższa) lub pozareligijny (wartości humanistyczne). Jeśli mają charakter religijny, cele ostateczne, jakie stawia sobie jednostka, są związane z sacrum, jeśli natomiast mają charakter pozareligijny, cele ostateczne związane są z dążeniami należącymi do sfery profanum. W jednym i drugim przypadku określają one stan finalny ludzkich aspiracji, dążeń i działań[3]. Mianem wartości podstawowych z kolei określa się mniejszy lub większy wachlarz wartości akceptowanych przez wszystkich lub przynamniej przez większość członków społeczeństwa. W oparciu o tego typu wartości dochodzą członkowie społeczeństwa do konsensusu, dialogu oraz podejmują pozytywną kooperację dla dobra wspólnego. Zalicza się do nich np. takie

[1] J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 130-131.
[2] W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 242-243.
[3] J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów,* Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 161-162.

wartości, jak wolność, życie, równość, sprawiedliwość, miłość, prawda, pokój, solidarność, tolerancja i inne[4].

„Człowiek potrzebuje wielu wartości w swym życiu: ekonomicznych, ludycznych, poznawczo-naukowych, moralno-społecznych, estetycznych, ideowo-narodowych i religijnych. Wartości te stanowią aksjologię kultury"[5]. Wszystkie wspomniane wartości są ważnymi regulatorami ludzkich dążeń i zachowań. Wyznaczony przez nie obszar pożądanego stanu rzeczy, ważnych i akceptowanych celów oraz wzorców życiowych, zawiera w sobie silnie motywowany zamiar ich realizacji. Wartości cenione przez jednostkę stanowią silny bodziec do działania. Pełnią one obok potrzeb i motywacji istotną rolę w wyznaczaniu zachowań, w selekcjonowaniu alternatyw działania i w dokonywaniu określonych wyborów. Nastawienie na to, co chce się w życiu uzyskać, ma w sobie pewien wymiar trwałości i jest bardzo istotnym składnikiem osobowości człowieka[6].

§ 1. Znaczenie wybranych wartości codziennych i podstawowych

Zainteresowanie problematyką wartości wynika także stąd, że wartości odgrywają istotną rolę w procesie indywidualnego i społecznego rozwoju człowieka. Dyskusje na temat wartości są obciążone znacznymi niejasnościami. Pod pojęciem „wartości" rozumie się zarówno dobra jako cele działania, jak i postawy (przekonania) wobec tych celów. Wartości stanowią nie tylko podstawę skoordynowanych działań, są one także podstawą usensownienia życia i utrzymania porządku społecznego. Mają funkce legitymizacyjne w stosunku do norm, przy czym określona norma może być uprawomocniona przez kilka wartości. „W warunkach szybkich przemian społecznych, politycznych i ekonomicznych rozwijają się nowe wartości, a dotychczas istniejące zyskują nowy profil lub podlegają procesom destabilizacji czy restrukturalizacji. Zmieniają się poszczególne wartości i całe systemy wartości. Obserwuje się także czasowe przystosowywanie się tradycyjnych wartości do zmieniających się trendów rozwojowych i powstawania nowych wartości. Faktyczna przemiana wartości przebiega pomiędzy dwoma biegunami, które określają wyrażenia: 'wszystko się zmienia' – 'nic się nie zmienia'"[7].

R. Inglehart w związku z omawianym tematem wyróżnia dwa wymiary przemian wartości życiowych i moralnych zależnych od rozwoju gospodarczego, edukacji, modernizacji i ponowoczesności: Wymiar pierwszy obejmuje

[4] W. Piwowarski, *Socjologia religii ...*, op. cit., s. 243-247.
[5] S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 121.
[6] I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży (na przykładzie szkół pielęgniarskich)*, Akademia Medyczna i Neurocentrum, Lublin 1999, s. 217-218.
[7] K. Chałas, A. Maj, J. Mariański, *Wychowanie ku wartościom religijnym. Elementy teorii i praktyki*, Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Lublin – Kielce 2009, s. 68-69.

zmiany na skali, od uznawanych tradycyjnych wzorów rodziny, wartości wychowawczych, instytucji i autorytetów, zwłaszcza religijnych, identyfikacji z narodem i dumy narodowej, do świecko-racjonalnych wartości podkreślających indywidualne osiągnięcia, skuteczność, niezależność oraz racjonalno-prawne legitymizowanie instytucji. Drugi wymiar przedstawia przejście od orientacji na wartości materialistyczne, związane z potrzebami przetrwania oraz bezpieczeństwa fizycznego i ekonomicznego, do wartości postmaterialistycznych, wyrażających potrzeby samorealizacji i samoekspresji, zainteresowanie jakością i komfortem życia, a także wewnętrznymi, duchowymi aspektami wierzeń religijnych[8].

Przemiany dokonujące się w systemach wartości dotyczą wszystkich dziedzin życia indywidualnego i społecznego: rodziny, nauki, pracy zawodowej, kultury, moralności i religii. Tradycyjny porządek wartości uległ zachwianiu. Bardziej akceptowane są wartości, które odnoszą się do konkretnych sytuacji ludzkich i nawiązują do osobistej odpowiedzialności za bliskiego człowieka, mniej wartości ogólne i abstrakcyjne. We współczesnych społeczeństwach wysoko rozwiniętych pod względem ekonomicznym nasilają się zjawiska materializmu, egoizmu czy hedonizmu. Miarą wartości człowieka staje się nie to, kim jest, ale co posiada. Dążenie do konsumpcji i hedonizmu wywołuje kolejne negatywne zjawiska: utratę sensu i orientacji życia, niepewność, konflikty wartości, napięcia społeczne i kumulację różnego rodzaju dysonansów. Pod hasłem przemiany wartości kryją się faktyczne zmiany w etosie pracy, w polityce i w rodzinie. Chodzi mianowicie o pewne przesunięcia akcentów w znaczeniu zmiany priorytetów wartości, np. z orientacji na pracę w kierunku na czas wolny[9].

W celu odkrycia hierarchii wartości codziennych w życiu badanej młodzieży maturalnej poproszono ankietowanych o ocenę następujących wartości: szkoła, praca, czas wolny, rodzina, przyjaciele i znajomi, polityka, religia, moralność, dobra materialne i zdrowie. Znaczenie, jakie przywiązują w swoim życiu do tych wartości, respondenci ocenili według skali: bardzo ważne, raczej ważne, niezbyt ważne, w ogóle nieważne i trudno powiedzieć. W zestawie ocenianych wartości znajdują się wartości codzienne, w większości o charakterze konkretnym. Na marginesie można odnotować, iż religia i moralność mogą być nie tylko wartościami codziennymi, ale także podstawowymi i ostatecznymi, nadającymi sens ludzkiemu życiu. Uzyskane wyniki empiryczne zamieszczono w tabeli 20.

Biorąc pod uwagę najwyższe oceny („bardzo ważne") i umiarkowane („raczej ważne") można przedstawić następującą hierarchię wartości codziennych w życiu badanych maturzystów: zdrowie, rodzina, przyjaciele i znajomi,

[8] R. Inglehart, *Culture Shift in Advanced Industrial Society,* Princeton University Press, Princeton 1990, s. 177-212.

[9] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 172-173.

praca, czas wolny, szkoła, moralność, dobra materialne, religia i polityka. Cztery pierwsze wartości uzyskują ponad 95% aprobaty w ocenie badanej młodzieży słowackiej. Dokonywane wybory w większości koncentrują się w obszarze dwóch ocen – „bardzo ważne" i „raczej ważne". Wyjątkiem pod tym względem jest polityka. Badani maturzyści akceptują w znacznej mierze wartości życia codziennego, zwłaszcza te, które wiążą się z poszukiwaniem zabezpieczenia emocjonalnego i prywatności, a także z pragnieniem urządzenia się według własnych wyobrażeń. Takie wartości jak dobra materialne, religia, a szczególnie polityka – według własnych deklaracji – odgrywają mniej znaczącą rolę w ich życiu. Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można wnioskować, że badana młodzież pragnie żyć życiem rodzinnym, spokojnym i ustabilizowanym w gronie przyjaciół, cieszyć się dobrym zdrowiem i pracą, z dala od wielkiej polityki.

Tabela 20. Znaczenie przypisywane wartościom codziennym (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	Razem
Szkoła	36,2	53,4	7,2	1,5	1,7	100,0
Praca	66,2	29,3	2,0	0,4	2,0	100,0
Czas wolny	48,9	41,2	9,0	0,2	0,8	100,0
Rodzina	88,6	9,9	0,9	0,1	0,5	100,0
Przyjaciele i znajomi	66,0	29,9	2,8	0,6	0,6	100,0
Polityka	3,2	15,1	45,8	30,9	5,1	100,0
Religia	23,5	33,7	21,2	18,3	3,3	100,0
Moralność	30,6	55,4	10,3	1,5	2,2	100,0
Dobra materialne	15,4	53,3	22,7	3,0	5,6	100,0
Zdrowie	92,4	6,6	0,7	0,1	0,3	100,0

Uwaga: A – bardzo ważne; B – raczej ważne; C – niezbyt ważne; D – w ogóle nieważne; E – trudno powiedzieć.

Należy zauważyć, że stosunkowo niska jest ranga przypisywana wartości „religia". W hierarchii omawianych wartości codziennych znajduje się ona na dziewiątym z dziesięciu miejsc, według najwyższej oceny („bardzo ważne") na ósmym miejscu. Uzyskany wynik jest pewnym sygnałem nie tylko dla Kościoła katolickiego na Słowacji. Chociaż współczesna młodzież w znacznym stopniu deklaruje wiarę religijną i na ogół realizuje praktyki religijne, w hierarchii wartości życia codziennego religię wyprzedza wiele innych wartości życiowych. Młodzież polska mniej więcej tak samo aprobuje zdecydowaną większość omawianych wartości życiowych. Różnice można odnotować tylko w przypadku znaczenia religii i czasu wolnego – wśród młodych Polaków znacznie

częściej ceni się religia, a wśród badanych maturzystów słowackich nieco częściej ceni się czas wolny[10].

Dla porównania wyróżnionych kategorii badanej młodzieży maturalnej ze względu na przyjęte zmienne niezależne – cechy demograficzne, społeczne i religijne – w tabeli 21 przedstawiam odsetki tych, dla których są wybrane wartości codzienne bardzo lub raczej ważne. Ze względu na płeć można stwierdzić, iż dziewczęta częściej niż chłopcy cenią przede wszystkim szkołę ($p < 0,0005$; $V = 0,206$), rodzinę ($p < 0,0005$; $V = 0,159$), przyjaciół ($p < 0,0005$; $V = 0,166$), religię ($p < 0,0005$; $V = 0,151$) i moralność ($p = 0,001$; $V = 0,127$)[11]. Chłopcy natomiast nieco częściej niż dziewczęta podkreślają znaczenie polityki w swoim życiu ($p < 0,0005$; $V = 0,144$).

Pod kątem miejsca zamieszkania odnotowujemy tylko jedną statystycznie istotną zależność – mianowicie w odniesieniu do religii ($p < 0,0005$; $V = 0,180$). O ile młodzież wiejska uważa religię za bardzo lub raczej ważną w swoim życiu w 65,7%, wśród młodych ludzi z małych miast podobny wskaźnik wynosi 53,7%, a wśród maturzystów z większych miast diecezji spiskiej tylko 40,8%. W odwrotnym kierunku spadają wskaźniki tych, którzy uważają religię za niezbyt ważną lub w ogóle nieważną. W przypadku znaczenia innych wartości codziennych jest młodzież z różnych osiedli do siebie bardzo zbliżona.

Również w odniesieniu do liczby rodzeństwa stwierdzamy statystycznie istotne zależności tylko w przypadku znaczenia religii w życiu badanych osób ($p < 0,0005$; $V = 0,226$). O ile młodzież z rodzin z co najmniej czworgiem dzieci uważa religię za bardzo lub raczej ważną w swoim życiu w 75,8%, wśród młodych ludzi z rodzin z trojgiem dzieci podobny wskaźnik wynosi 63,3%, a wśród maturzystów z rodzin z jednym lub dwojgiem dzieci tylko 42,9%. W przypadku znaczenia innych wartości codziennych jest młodzież z rodzin o różniej liczbie rodzeństwa dosyć podobna.

Deklarowane wyniki w nauce szkolnej różnicują badaną populację młodzieży maturalnej tylko w przypadku znaczenia szkoły ($p < 0,0005$; $V = 0,185$) i moralności ($p < 0,0005$; $V = 0,153$). Jest zrozumiałe, że wraz z polepszaniem wyników w nauce szkolnej rośnie także znaczenie szkoły i moralności w życiu badanych maturzystów. Rożnica procentowa między skrajnymi podgrupami w odniesieniu do znaczenia szkoły wynosi 15,8% oraz w odniesieniu do znaczenia moralności – 17,0%.

---

[10] Młodzież polska – odpowiedź „bardzo ważne": praca – 55,4%, rodzina – 91,0%, przyjaciele – 44,3%, czas wolny – 29,7%, polityka – 1,9%, religia – 45,7%. I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży ...,* op. cit., s. 219; Por. E. Budzyńska, *Ład moralny w zmieniającym się społeczeństwie. Socjologiczne studium wartości moralnych mieszkańców Katowic,* Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007, s. 143; L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 174-175; K. Szafraniec, *Młodzi 2011,* Kancelaria Prezesa Rady Ministrów, Warszawa 2011, s. 40-41.

[11] Testy statystyczne odnoszę do całych tabeli poszczególnych zmiennych (nie tylko wybranych wskaźników, przedstawianych we wspólnej tabeli).

Tabela 21. Znaczenie przypisywane wartościom codziennym (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J
Płeć										
Mężczyzna	84,2	95,7	88,8	98,2	93,5	20,7	52,3	82,7	69,5	98,7
Kobieta	96,0	95,2	91,4	98,9	98,7	15,6	62,7	89,7	68,0	99,2
Miejsce zamieszkania										
Wieś	90,4	95,4	88,7	99,0	95,1	17,1	65,7	86,0	68,6	99,5
Miasto do 20 000 miesz.	90,4	95,0	90,0	98,2	95,4	18,6	53,9	86,8	70,7	98,2
Miasto ponad 20 000 miesz.	87,6	96,0	93,2	97,6	98,4	20,8	40,8	84,8	66,8	98,4
Liczba rodzeństwa										
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	90,0	94,7	92,7	98,0	96,3	19,5	42,9	83,7	68,7	98,8
Rodzina z 3 dziećmi	91,4	96,2	88,2	98,5	95,3	17,8	63,3	88,5	72,2	99,1
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	87,4	96,0	87,4	99,3	96,0	16,6	75,8	87,0	64,6	98,9
Wyniki w nauce										
Bardzo dobre	95,5	95,5	93,5	98,6	96,2	17,8	61,0	93,8	69,5	98,6
Dobre	92,5	95,6	89,6	99,0	97,1	18,8	58,5	87,1	70,6	99,4
Średnie lub mierne	79,7	95,5	88,1	97,7	94,2	17,7	51,6	76,8	64,5	98,7
Sytuacja materialna										
Wyraźnie dobra	86,8	97,9	88,9	98,6	92,4	16,7	52,1	80,6	66,0	98,6
Dość dobra	89,4	94,6	91,4	99,0	96,6	18,4	63,4	86,2	70,5	99,8
Przeciętna lub raczej zła	90,5	95,6	89,6	98,2	96,7	18,5	54,4	87,3	68,0	98,6
Stosunek do wiary										
Głęboko wierzący	89,8	92,6	90,7	99,1	93,5	22,2	94,4	93,5	59,3	98,1
Wierzący	92,0	95,7	89,1	99,0	95,8	16,8	78,2	87,7	68,3	99,0
Niezdecydowani	89,0	94,8	90,8	97,7	97,1	16,8	28,3	83,8	69,9	100,0
Obojętni lub niewierzący	83,0	96,8	92,2	97,2	96,3	21,6	1,4	79,8	74,3	98,6
Praktyki religijne										
Regularnie	90,8	95,1	88,8	99,0	95,7	17,9	85,3	88,6	68,0	99,0
Nieregularnie	91,8	95,9	93,4	100,0	95,9	18,0	68,9	88,5	65,6	99,2
Rzadko	91,0	95,1	90,3	97,9	96,9	16,7	38,5	84,7	68,1	99,0
Wcale	83,5	96,5	91,5	97,5	96,0	21,5	5,0	79,5	73,5	99,0
Ogółem (N = 1127)	**89,6**	**95,5**	**90,1**	**98,5**	**95,9**	**18,3**	**57,2**	**86,0**	**68,7**	**99,0**

Uwaga: A – szkoła; B – praca; C – czas wolny; D – rodzina; E – przyjaciele i znajomi; F – polityka; G – religia; H – moralność; I – dobra materialne; J – zdrowie.
Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ chodzi tylko o odsetki tych, dla których są wybrane wartości codzienne bardzo lub raczej ważne.

Ze względu na deklarowaną sytuację materialną rodziny zaznaczają się statystycznie istotne różnice tylko w przypadku znaczenia moralności ($p = 0{,}004$; $V = 0{,}101$) oraz dóbr materialnych ($p = 0{,}007$; $V = 0{,}097$). Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można stwierdzić, że znaczenie moralności nieco spada wraz z polepszaniem sytuacji materialnej. W przypadku korelacji deklarowanej sytuacji materialnej rodziny i znaczenia dóbr materialnych trudno jest uchwycić jakieś jednoznaczne tendencje – można jednak odnotować, że młodzież z zamożniejszych rodzin nieco częściej niż inni uważa dobra materialne za bardzo ważne (19,4%) lub za w ogóle nieważne (6,9%).

Pod kątem deklarowanego stosunku do wiary religijnej można zauważyć, że bardziej religijna młodzież częściej niż mniej religijna ceni przede wszystkim religię ($p < 0,0005$; $V = 0,525$), moralność ($p < 0,0005$; $V = 0,145$) oraz rodzinę ($p < 0,0005$; $V = 0,106$). Młodzież z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej natomiast nieco częściej niż młodzież z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary podkreśla znaczenie dóbr materialnych ($p < 0,0005$; $V = 0,109$) i czasu wolnego ($p < 0,0005$; $V = 0,105$). Olbrzymie różnice procentowe można zauważyć w odniesieniu do znaczenia religii (między skrajnymi podgrupami 93,0%), znacznie mniej wyraźne różnice odnotowujemy w przypadku znaczenia moralności (między skrajnymi podgrupami 13,7%).

Interesujące jest także porównanie znaczenia wybranych wartości codziennych według uczestnictwa w praktykach religijnych. Z punktu widzenia statystyki możemy stwierdzić, że bardziej praktykująca młodzież częściej niż mniej praktykująca ceni religię ($p < 0,0005$; $V = 0,439$) oraz moralność ($p = 0,001$; $V = 0,098$). Mniej praktykujące osoby natomiast nieco częściej niż bardziej praktykujące podkreślają znaczenie dóbr materialnych ($p < 0,0005$; $V = 0,115$) i czasu wolnego ($p = 0,001$; $V = 0,099$). Olbrzymie różnice procentowe, podobnie jak w przypadku deklarowanego stosunku do wiary religijnej, odnotowujemy w odniesieniu do znaczenia religii (między skrajnymi podgrupami 80,3%).

Kończąc opis znaczenia wybranych wartości codziennych dla badanej młodzieży maturalnej, należy stwierdić, iż zależy jej przede wszystkim na zdrowiu, rodzinie, przyjaciołach i pracy. Takie wartości, jak dobra materialne, religia, a szczególnie polityka odgrywają mniej znaczącą rolę w ich życiu. Można też odnotować, że chłopcy, mieszkańcy większych osiedli, uczniowie z mniej liczebnych rodzin, młodzież osiągająca mierne wyniki w nauce, matyrzyści z zamożniejszych rodzin, badani prezentujący bardziej negatywny stosunek do wiary religijnej oraz uczniowie rzadziej uczestniczący w praktykach religijnych na ogół nieco rzadziej cenią religię i moralność oraz nieco częściej dobra materialne i czas wolny niż dziewczęta, mieszkańcy mniejszych osiedli, uczniowie z bardziej liczebnych rodzin, badani deklarujący lepsze wyniki w nauce, maturzyści z uboższych rodzin, młodzież prezentująca bardziej pozytywny stosunek do wiary oraz uczniowie częściej uczestniczący w praktykach religijnych.

Przedstawiona analiza postaw ankietowanych maturzystów wobec wybranych wartości życia codziennego pozwala stwierdzić, że nie należy się obawiać „świata bez wartości", chociaż ich hierarchia w środowisku współczesnej młodzieży, jak również w środowisku ludzi dorosłych, nieco się zmienia. Nie tylko dla socjologii empirycznej ważne jest ich rejestrowanie, ponieważ „wartości stanowią jeden z nadrzędnych mechanizmów ludzkiego działania zaś wpisując się w osobowość jednostki jako trwały jej element (sieć wartości), stanowią podstawę kreowania wizji własnego życia, tworzonej według nich. Wartości uznawane i realizowane przez jednostkę niewątpliwie wyznaczają

jakość jej życia, sposób postrzegania rzeczywistości oraz indywidualne do niej nastawienie i własne w niej ulokowanie"[12].

W celu odkrycia hierarchii wartości podstawowych w życiu badanej młodzieży maturalnej poproszono ankietowanych o ocenę następujących zachowań: prawdomówność, posłuszeństwo, solidarność międzyludzka, przebaczanie win, pokora, stałość przekonań, dawanie jałmużny, tolerancja, trzymanie się zasad moralnych oraz dbanie przede wszystkim o własny interes. Znaczenie, jakie przywiązują w swoim życiu do tych zachowań, respondenci ocenili według skali: zawsze dobre, to zależy od sytuacji i zawsze złe. Należy podkreślić, że wartości podstawowe, które znajdują się za omawianymi zachowaniami, są niezbędne zarówno dla rozwoju człowieka, jak i społeczeństwa. Nie chodzi w nich o spełnienie się pragnień poszczególnych jednostek, ale o wartości, bez których społeczeństwo nie mogłoby istnieć i które powinny co najmniej być przedmiotem troski i zabiegów ludzkich, niezależnie od indywidualnych uzdolnień, interesów czy preferencji[13]. Uzyskane wyniki empiryczne zamieszczono w tabeli 22.

Tabela 22. Ocena zachowań związanych z wartościami podstawowymi (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Zawsze dobre	To zależy	Zawsze złe	Razem
Prawdomówność	32,9	66,8	0,3	100,0
Posłuszeństwo	39,5	60,1	0,4	100,0
Solidarność międzyludzka	74,6	24,9	0,4	100,0
Przebaczanie win	29,5	68,3	2,1	100,0
Pokora	53,0	45,7	1,3	100,0
Stałość przekonań	27,6	69,6	2,8	100,0
Dawanie jałmużny	24,5	70,5	5,1	100,0
Tolerancja	60,2	38,6	1,2	100,0
Trzymanie się zasad	40,6	57,3	2,0	100,0
Dbanie tylko o własny interes	6,9	59,2	33,9	100,0

Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można stwierdzić, że większość wybranych zachowań związanych z wartościami podstawowymi była przez ankietowanych oceniana jako dobra lub zła w zależności od konkretnej sytuacji życiowej – mianowicie: dawanie jałmużny (70,5%), stałość przekonań

[12] E. Wysocka, *Wybory aksjologiczne i wizja świata a religijność – perspektywa młodzieży studenckiej (refleksja teoretyczna i empiryczne egzemplifikacje)*, w: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2008, s. 215.
[13] J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością ...,* op. cit., s. 161.

(69,6%), przebaczanie win (68,3%), prawdomówność (66,8%), posłuszeństwo (60,1%), dbanie tylko o własny interes (59,2%) oraz trzymanie się zasad moralnych (57,3%). Jako zawsze dobre były przez większość badanych oceniane tylko trzy spośród wybranych zachowań związanych z wartościami podstawowymi: solidarność międzyludzka (74,6%), tolerancja (60,2%) i pokora (53,0%). Należy też odnotować, iż tylko śladowo były wybrane zachowania oceniane jako zawsze złe. Wyjątkiem pod tym względem jest dbanie o własny interes, które jedna trzecia badanych uważa za zawsze niewłaściwe.

Biorąc pod uwagę tylko odsetki w kolumnie „zawsze dobre" można wskazać na następującą hierarchię wybranych zachowań związanych z wartościami podstawowymi: solidarność międzyludzka, tolerancja, pokora, trzymanie się zasad moralnych, posłuszeństwo, prawdomówność, przebaczanie win, stałość przekonań oraz dawanie jałmużny. Zrozumiała jest znaczna niechęć do dbania przede wszystkim o własny interes, gdyż takie zachowanie przeszkadza rozwojowi społeczeństwa i więzi międzyludzkich. Ogólnie mówiąc, badani maturzyści w wysokim stopniu akceptują wartości podstawowe, a co więcej, domagają się ich uświadamiania i realizacji.

W związku z omawianą problematyką można odnotować, iż w badaniach postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku uzyskano nieco wyższe wskaźniki pozytywnej oceny omawianych zachowań związanych z wartościami podstawowymi – tylko ocena solidarności międzyludzkiej sytuowała się mniej więcej na tym samym poziomie (72,5%)[14]. Można też wskazać, że młodzież polska bardziej pozytywnie ocenia zdecydowaną większość wybranych zachowań związanych z wartościami podstawowymi niż badana młodzież słowacka – przede wszystkim przebaczanie win, tolerancję, trzymanie się zasad moralnych oraz prawdomówność. Odwrotną zależność zaobserwowano tylko w przypadku solidarności międzyludzkiej[15]. Dla porównania wyróżnionych kategorii badanej młodzieży maturalnej ze względu na przyjęte zmienne niezależne – cechy demograficzne, społeczne i religijne – w

[14] Młodzież 2006 – odpowiedź „zawsze dobre": prawdomówność – 38,0%, posłuszeństwo – 58,7%, solidarność międzyludzka – 72,5%, przebaczanie win – 39,9%, stałość przekonań – 42,3%, tolerancja – 69,8%, trzymanie się zasad moralnych – 49,0%, dbanie przede wszystkim o własny interes – 15,9%. O. Štefaňak, *Demograficzne, społeczne i religijne uwarunkowania postaw prospołecznych młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spiskiej,* w: *Moralne dylematy Polaków w ponowoczesności,* red. A. Maksymowicz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009, s. 249-250; O. Štefaňak, *Premena hodnôt a morálnych autorít mládeže. Sociologické štúdium na príklade mládeže Spišskej diecézy,* w: *Morálka a súčasnosť,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2008, s. 229-230.

[15] Młodzież polska – odpowiedź „zawsze dobre": prawdomówność – 48,5%, posłuszeństwo – 51,9%, solidarność międzyludzka – 53,7%, przebaczanie win – 70,2%, pokora – 58,5%, stałość przekonań – 40,0%, tolerancja – 78,0%, trzymanie się zasad moralnych – 66,6%, dbanie przede wszystkim o własny interes – 12,2%. J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 323-324.

tabeli 23 przedstawiam odsetki tych, według których są wybrane zachowania związane z wartościami podstawowymi zawsze dobre.

Tabela 23. Ocena zachowań związanych
z wartościami podstawowymi (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J
Płeć										
Mężczyzna	32,5	37,2	67,8	30,3	47,8	30,7	21,3	53,7	38,7	9,0
Kobieta	33,3	42,1	82,3	28,6	58,9	24,2	28,2	67,8	42,7	4,6
Miejsce zamieszkania										
Wieś	34,3	42,4	73,6	32,6	53,5	26,5	26,7	61,3	45,9	5,7
Miasto do 20 000 miesz.	28,9	38,6	80,0	27,9	57,1	30,7	25,0	61,4	33,6	7,9
Miasto ponad 20 000 miesz.	34,0	33,6	70,8	24,4	47,6	27,2	19,2	57,2	36,0	8,8
Liczba rodzeństwa										
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	33,3	37,4	73,8	22,4	50,0	28,0	20,7	59,6	40,0	8,9
Rodzina z 3 dziećmi	26,9	39,1	71,9	33,7	52,1	27,8	26,6	61,8	36,7	5,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	39,4	43,7	79,4	37,5	59,9	27,1	29,2	59,9	46,6	5,8
Wyniki w nauce										
Bardzo dobre	36,3	34,9	77,1	27,1	58,6	26,4	21,6	64,0	44,9	5,1
Dobre	31,0	39,2	75,8	31,0	54,0	26,5	27,7	58,5	38,7	7,5
Średnie lub mierne	33,5	44,8	71,0	29,7	46,5	30,6	22,3	60,3	40,6	7,7
Sytuacja materialna										
Wyraźnie dobra	34,0	45,8	67,4	31,2	53,5	26,4	18,8	55,6	38,9	6,9
Dość dobra	32,4	36,9	73,5	29,0	46,9	30,2	27,8	61,4	41,3	8,4
Przeciętna lub raczej zła	33,3	40,1	77,8	29,9	57,4	26,4	23,9	61,1	41,0	5,8
Stosunek do wiary										
Głęboko wierzący	47,2	39,8	81,5	58,3	74,1	26,9	34,3	52,8	63,9	1,9
Wierzący	33,6	43,2	78,7	32,8	57,1	27,8	26,2	65,3	43,4	5,3
Niezdecydowani	24,3	41,6	70,5	17,3	48,6	28,3	23,1	55,5	33,5	9,2
Obojętni lub niewierzący	30,3	26,6	62,4	16,1	34,4	26,6	15,6	53,7	26,1	11,9
Praktyki religijne										
Regularnie	36,7	43,2	78,6	41,8	61,7	25,1	29,9	60,7	47,0	3,3
Nieregularnie	32,8	41,0	77,0	26,2	55,7	32,0	24,6	63,1	36,9	9,8
Rzadko	26,7	38,9	74,3	19,1	47,6	32,3	22,9	63,9	40,3	8,3
Wcale	31,5	29,0	63,5	15,0	37,5	24,5	14,0	54,0	27,0	12,0
Ogółem (N = 1127)	**32,9**	**39,5**	**74,6**	**29,5**	**53,0**	**27,6**	**24,5**	**60,2**	**40,6**	**6,9**

Uwaga: A – prawdomówność; B – posłuszeństwo; C – solidarność międzyludzka; D – przebaczanie win; E – pokora; F – stałość przekonań; G – dawanie jałmużny; H – tolerancja; I – trzymanie się zasad; J – dbanie tylko o własny interes.
Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ chodzi tylko o odsetki tych, według których są zachowania związane z wartościami podstawowymi zawsze dobre.

Ze względu na cechę demograficzną „płeć" można w analizowanej sprawie stwierdzić, iż dziewczęta nieco częściej niż chłopcy pozytywnie oceniają przede wszystkim solidarność międzyludzką ($p < 0,0005$; $V = 0,171$), tolerancję ($p < 0,0005$; $V = 0,159$) oraz pokorę ($p = 0,001$; $V = 0,115$). Chłopcy natomiast nieco

częściej niż dziewczęta podkreślają pozytywne znaczenie stałości przekonań (p = 0,007; V = 0,094) i dbania przede wszystkim o własny interes (p = 0,004; V = 0,099) [16].

W odniesieniu do miejsca zamieszkania konstatujemy statystycznie istotne zależności tylko w przypadku trzymania się zasad moralnych (p = 0,004; V = 0,083). O ile młodzież wiejska uważa trzymanie się zasad moralnych za zawsze dobre w 45,9%, wśród młodych ludzi z małych miast podobny wskaźnik wynosi 33,6%, a wśród maturzystów z większych miast diecezji spiskiej 36,0%. Odwrotnie układają się wskaźniki relatywizmu moralnego.

Ze względu na liczbę rodzeństwa można o statystycznie istotnych różnicach mówić w odniesieniu do prawdomówności (p = 0,006; V = 0,080), przebaczania win (p < 0,0005; V = 0,107) oraz dbania tylko o własny interes (p = 0,008; V = 0,078). O ile młodzież z bardziej liczebnych rodzin nieco częściej niż młodzież z mniej liczebnych rodzin pozytywnie ocenia przebaczanie win i prawdomówność, ta druga na ogół nieco częściej pozytywnie ocenia dbania przede wszystkim o własny interes.

Deklarowane wyniki w nauce szkolnej nie różnicują istotnie badaną populację młodzieży. Ze względu na deklarowaną sytuację materialną rodziny stwierdzamy statystycznie istotne różnice tylko w przypadku oceny pokory (p < 0,0005; V = 0,097) – trudno jest jednak uchwycić jakieś jednoznaczne tendencje. Można tylko wskazać, iż pokorę nieco częściej pozytywnie ocenia młodzież z rodzin z wyraźnie dobrą lub przeciętną i raczej złą sytuacją materialną niż młodzież z dobrą sytuacją materialną rodziny.

Pod kątem deklarowanego stosunku do wiary religijnej można odnotować, że bardziej religijna młodzież częściej niż mniej religijna ceni przede wszystkim przebaczanie win (p < 0,0005; V = 0,192), pokorę (p < 0,0005; V = 0,160), trzymanie się zasad moralnych (p < 0,0005; V = 0,156) i solidarność międzyludzką (p < 0,0005; V = 0,125). Mniej religijna młodzież natomiast nieco częściej niż bardziej religijna pozytywnie ocenia dbanie przede wszystkim o własny interes (p < 0,0005; V = 0,121). W odniesieniu do oceny tolerancji (p < 0,0005; V = 0,106) można zauważyć, iż najmniej tolerancyjna jest młodzież głęboko wierząca (być może myśląc na tolerancję zła moralnego) oraz młodzież niezdecydowana, obojętna lub niewierząca.

Ze względu na uczestnictwo w praktykach religijnych zaznaczają się statystycznie istotne różnice przede wszystkim w odniesieniu do oceny przebaczania win (p < 0,0005; V = 0,185), pokory (p < 0,0005; V = 0,134), trzymania się zasad moralnych (p < 0,0005; V = 0,129) oraz dawania jałmużny (p < 0,0005; V = 0,128). Bardziej praktykująca młodzież na ogół częściej niż mniej praktykująca pozytywnie ocenia takie zachowania, jak: przebaczanie win, pokora, trzymanie się zasad moralnych i dawanie jałmużny. Z drugiej strony – mniej

[16] Testy statystyczne odnoszę do całych tabeli poszczególnych zmiennych (nie tylko wybranych wskaźników, przedstawianych we wspólnej tabeli).

praktykujące osoby nieco częściej niż bardziej praktykujące pozytywnie oceniają dbanie o własny interes ($p < 0,0005$; $V = 0,121$).

Konkludując, należy stwierdić, iż większość wybranych zachowań związanych z wartościami podstawowymi była przez ankietowanych oceniana jako dobra lub zła w zależności od konkretnej sytuacji życiowej. Zarazem można stwierdzić, że dziewczęta, mieszkańcy mniejszych osiedli, uczniowie z bardziej liczebnych rodzin, młodzież deklarująca bardziej pozytywny stosunek do wiary religijnej oraz uczniowie częściej uczestniczący w praktykach religijnych na ogół nieco częściej pozytywnie oceniają prawdomówność, posłuszeństwo, solidarność międzyludzką, przebaczanie win, pokorę, dawanie jałmużny i trzymanie się zasad moralnych oraz nieco rzadziej dbanie przede wszystkim o własny interes niż chłopcy, mieszkańcy większych osiedli, uczniowie z mniej liczebnych rodzin, badani deklarujący bardziej negatywny stosunek do wiary religijnej oraz uczniowie rzadziej uczestniczący w praktykach religijnych.

Na zakończenie niniejszego paragrafu można wzbogacić wiedzę socjologiczną i wiedzę czytelnika o poglądy nauczycieli. W kontekście wartości życiowych młodzieży interesujące jest zagadnienie, co w opinii nauczycieli naprawdę ceni współczesna młodzież, do czego dąży, czego stara się unikać? Nauczyciele generalnie podkreślali duże zróżnicowanie w wartościach, celach i dążeniach życiowych współczesnych młodych ludzi. Na podstawie uzyskanych wypowiedzi można stwierdzić, iż znaczna część wpółczesnej młodzieży posiada tylko krótkoterminowe dążenia życiowe. Niektórzy nauczyciele wskazywali przede wszystkim na cele związane z nauką lub ciekawą i dobrze płatną pracą, niektórzy mówili szczególnie o dobrach materialnych, a niektórzy podkreślali przede wszystkim znaczenie środowiska rodzinnego lub przyjaciół. W wypowiedziach pedagogów tylko śladowo pojawiały się cele i dążenia związane z wartościami moralnymi lub religijnymi.

O braku długoterminowych celów życiowych w środowisku współczesnej młodzieży świadczą np. następujące wypowiedzi nauczycieli: „Myślę, że współczesna młodzież nie zastanawia się często nad sensem życia. Młodzi ludzie żyją z dnia na dzień – tym bardziej, że widzą, jak to funkcjonuje w polityce i innych sferach życia społecznego. Uzyskują przekonanie, że kto ma pieniądze, ten ma wszystko. Nie uznają pokory, skromności. Raczej wyśmiewają się z takich wartości. Ich obawą jest przede wszystkim niedobór pieniędzy. W tym wieku jeszcze nie zastanawiają się nad wartościami duchowymi. Są zupełnie obojętni wobec zdrowia” *(pedagog z Rużomberka)*

„Cele życiowe młodych ludzi są dla mnie w większości przypadków nieznane. Myślę jednak, że młodzież ma raczej krótkoterminowe cele konsumpcyjnego charakteru – ukończyć szkołę z jak najmniejszym wysiłkiem. W większości przypadków ich szkoła nie interesuje i pojmują ją jako ‘konieczne zło’. Troszczą się o nich rodzice, dlatego nie mają zajętej głowy obecną chwilą. Tylko nieliczna część uczniów posiada wyraźnie sformułowaną wizję, co chce w życiu osiągnąć. W większości chcieliby uzyskać pracę i zarabiać pieniądze

lub studiować dalej. O założeniu własnych rodzin nie myślą. Myślę, że większość z nich nie ma wyraźnie sformułowanej wizji tego, co chce w życiu robić. Mają tylko krótkoterminowe cele, jak na przykład: co będę robić po południu, gdzie pójdę w niedzielę z przyjaciółmi itp." *(pedagog z Twrdoszyna)*

„Młodzi ludzie posiadają różne cele życiowe. Część chce odnieść sukces, część nie potrafi swoich celów zdefiniować (chcą by im było dobrze). Odnieść sukces dla niektórych znaczy zdobyć pracę, która jest ciekawa, oraz szczęście rodzinne. Dla innych to znaczy mieć pracę, która przynosi dużo pieniędzy i umożliwia postęp w karierze zawodowej, rodzina znajduje się na drugim planie. Poczucie dobrobytu, to znaczy mieć wystarczająco dużo środków finansowych bez wysiłku. Współczesna młodzież najbardziej ceni takie wartości, jak przyjaciele, dobre zdrowie, miłość" *(pedagog z Lewoczy).*

Na szczególne znaczenie nauki lub ciekawej i dobrze płatnej pracy zawodowej dla współczesnej młodzieży informują np. następujące wypowiedzi nauczycieli: „Celami życiowymi współczesnej młodzieży są: ukończyć szkołę wyższą, uzyskać stopień naukowy, znaleźć ciekawą i dobrze płatną pracę, dużo podróżować lub pracować za granicą. Założenie rodziny przesuwają na później – po trzydziestce" *(pedagog z Popradu)*

„Sensu życia młodzież poszukuje w przyszłej pracy, która łączy się ze społecznie i finansowo dobrze cenionym statusem. Celem ich życia jest mieć pracę i zarabiać wystarczająco dużo pieniędzy, aby zaspokoić wszystkie swoje potrzeby. Jeśli pytamy uczniów, co jest celem ich życia, często odpowiadają: 'Mieć dobrą pracę, dosyć pieniędzy, małą rodzinę i prowadzić spokojne zycie'. Cenią sobie przede wszystkim przyjaciół, zdrowie, rodzinę, zabawę, wykształcenie, pracę – powołanie" *(pedagog z Liptowskiego Mikulasza)*.

Znaczna część nauczycieli w swoich wypowiedziach podkreślała przede wszystkim dążenie młodzieży do dóbr materialnych i komfortu życia. Świadczyć o tym mogą następujące wypowiedzi. „Celami życiowymi młodych ludzi są: praca, którą się lubi i która jest dobrze płatna, zdobycie jakiegoś majątku, odnalezienie partnera życiowego i porozumienie z nim, założenie rodziny. Sensu życia młodzież poszukuje w pracy, pieniądzach, rodzinie, podróżowaniu i zakosztowaniu wszystkiego. Na pierwszym planie są wartości materialne, a następnie duchowe" *(pedagog z Dolnego Kubina)*

„Współczesna młodzież chce w swoim życiu jak najłatwiej zdobyć pieniądze, zakosztować tego, czego jej dotychczas brakowało. Sensu życia młodzi ludzie poszukują w dobrym (wystarczająco bogatym) partnerze, który będzie się troszczyć o ich beztroskie życie. Obawiam się, że takie wartości życiowe, jak własne zdrowie lub spoistość rodziny schodzą na drugi plan. Znacznie ważniejsze jest znalezienie pracy, która nie wymaga dużo wysiłku, a jednocześnie szybko przynosi dużo pieniędzy" *(pedagog z Liptowskiego Mikulasza).*

Na szczególne znaczenie środowiska rodzinnego lub grona przyjaciół w poszukiwaniu sensu życia wskazują np. następujące wypowiedzi nauczycieli: „Celami życiowymi współczesnych młodych ludzi są: praca, która się lubi, odpowiednie wynagrodzenie za pracę, przyzwoity standard życiowy, zdrowa i szczęśliwa rodzina, dobrzy i uprzejmi ludzie w najbliższym otoczeniu. Młodzież najbardziej ceni zdrowie, miłość, przyjaciół, przyzwoitą sytuację materialną, wiarę, sukces" *(pedagog z Dolnego Kubina)*

„Celem młodych ludzi jest to, aby 'było im dobrze'. Oznacza to posiadać pieniądze, dom, samochód. Chcą również być lubiani przez innych. Pragną miłości i przyjaciół. W czym upatrują i poszkują sensu życia? To jest trudne pytanie. Myślę, że w samorealizacji, miłości, przyjaciołach. Ważnymi wartościami są dla nich zdrowie, piękno, posiadanie pieniędzy" *(pedagog z Twrdoszyna).*

Podsumowując te cenne myśli nauczycieli, należy powtórzyć, iż na podstawie własnych doświadczeń najczęściej wskazywali oni na następujące wartości życiowe współczesnej młodzieży: wykształcenie, ciekawa i dobrze płatna praca, dobra materialne, rodzina i przyjaciele. Porównując wypowiedzi badanych maturzystów i nauczycieli na temat celów i dążeń życiowych młodzieży należy zauważyć, że w wypowiedziach nauczycieli bardziej akcentowano wartości konkretne, związane z najbliższą przyszłością. Zyskały na znaczeniu wartości życiowe związane z wykształceniem i pracą zawodową, straciły na ważności takie wartości, jak miłość, grono przyjaciół, a nawet częściowo i szczęście rodzinne. Należy wreszcie podkreślić, że nauczyciele bardzo często deklarowali po kilka celów i dążeń życiowych jako ważnych w życiu współczesnej młodzieży. Występują one najczęściej w następującym zestawieniu: wykształcenie – praca – rodzina.

Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można stwierdzić, iż młodzi ludzie najchętniej dążą do tych wartości codziennych, które łatwo mogą sobie wyobrazić. Wysoką rangę zajmują wartości zdrowia i rodziny, natomiast wartości materialne i religijne w odczuciu badanej młodzieży schodzą na plan dalszy. Wyniki badań własnych jednak nie dają podstawy, aby móc wnioskować o rzeczywistym systemie wartości badanej populacji maturzystów, ponieważ system wartości jest zbiorem wzajemnie powiązanych i przyporządkowanych wartości o charakterze układu hierarchicznego (pionowego) lub mieszanego (pionowego i poziomowego). W układzie hierarchicznym niektóre wartości dominują nad pozostałymi i dla nich jednostka jest gotowa poświęcić wiele innych wartości. W przypadku układu mieszanego wybory wartości są uzależnione od konkretnych sytuacji i okoliczności. W praktyce wszystkie wartości traktowane są jednak mniej więcej równorzędnie[17].

[17] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 187-188.

§ 2. Wartości ostateczne nadające sens ludzkiemu życiu

„Pytania egzystencjalne towarzyszą ludziom ‘od zawsze’, zarówno w społeczeństwach tradycyjnych, jak i nowoczesnych, będą występować również w społeczeństwach ponowoczesnych. Sens życia jest bowiem problemem *par excellence* ludzkim. Ma on swoje konteksty społeczno-kulturowe i jest wielorako uwarunkowany, m.in. przez religię [...] W starożytności i średniowieczu filozofowie pytali o sens rzeczywistości, o ostateczne podstawy tego, co jest. W ramach tego pytania przyjmowano ostateczny, ogólnie uzasadniający sens, który utożsamiano z Bogiem. Ta kosmologiczno-ontologiczna droga staje się trudna do przebycia dla człowieka nowożytnego, który nie traktuje świata jako rzeczywistości danej, lecz jako rzeczywistość przez siebie kształtowaną. Spotyka on na drogach swojego życia coraz mniej śladów Boga, coraz częściej stawia sobie pytania wyrażające wątpienie w sens swojej egzystencji”[18].

Pytania o sens życia są odwiecznymi pytaniami, sięgającymi do głębi naszej egzystencji. Sens życia poznajemy wtedy, gdy 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 oraz szczęśliwe, po co warto jest naprawdę żyć?[19] Według niektórych na dobre, udane czy sensowne życie nie istnieje gotowy przepis – zawsze chodzi o indywidualną, wyjątkową oraz niepowtarzalną drogę życiową konkretnego człowieka w konkretnych okolicznościach[20]. W czasach współczesnych pytanie o sens przesunęło się na człowieka jako takiego. Człowiek stał się punktem odniesienia rzeczywistości. Problem sensu życia wyraża się pytaniem o sens bytu człowieka. Człowiek odkrywa coraz bardziej głębokości swej duszy, swojej osobowości. Niekiedy orientacja na człowieka przyjmuje wymiary historyczne. Podkreśla się, że sens indywidualny i zbiorowy są osiągane w toku historii. Rzeczywistość historyczna jest otwartym procesem, stąd pytanie o sens życia jest stawiane wciąż w rozmaity sposób, coraz częściej w powiązaniu z przyszłością[21].

Każdy ma jakąś koncepcję sensu życia, a przynajmniej wyobrażenie o życiu szczęśliwym i pełnym. Coraz częściej rozumiemy, że fundamentalnych pytań dotyczących sprawiedliwości, wolności, prawdy i miłości nie rozwiąże nowoczesna nauka czy technika. Przybywa też ludzi, którzy stawiają zagadnie-

---

[18] J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem. Sens życia w świadomości młodzieży szkolnej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998, s. 17-18.

[19] Tamże, s. 18.

[20] R. Dupkala, *Hľadanie zmyslu (v kontextoch Patočkovej reflexie morálky a koncepcie „fenomenológie zmyslu“),* w: *Morálka a súčasnosť,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2008, s. 51.

[21] W. Kasper, *Einführung in den Glauben,* Grünewald, Mainz 1972, s. 31-35; Por. J. Baniak, *Między buntem i sprzeciwem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Kryzys tożsamości osobowej a świadomość religijna i moralna młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne,* Wydawnictwo Homini, Kraków 2008, s. 43-51.

nia jak najbardziej podstawowe, rozważają, kim jest człowiek, jaki jest sens cierpienia, zła i śmierci, jakie są podstawy ludzkiej nadzei[22]. „Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że kryzys sensu życia nie jest wynalazkiem czasów współczesnych. Był on zawsze związany z losem ludzi, współcześnie zmieniły się jedynie jego kształty i rozmiary. Zawsze bowiem człowiek tęsknił za szczęściem, miłością, radością życia, za światem, w którym panowałby pokój, sprawiedliwość, poszanowanie drugiego człowieka, a więc za światem prawdziwie ludzkim. Nieodzowność sensu życia ujawnia się szczególnie w zwrotnych czy krańcowych punktach ludzkiej egzystencji"[23].

Pytania o to, kim człowiek jest, jak ma się samorealizować przez różne formy współpracy z innymi, po co człowiek żyje i jak powinien godnie żyć, są nie do wykreślenia z ludzkiej świadomości. Współcześnie człowiek coraz częściej uświadamia sobie, że technika ze swoim postępem i osiągnięciami nie jest w stanie zagwarantować nośnego sensu życia, wartości i celów odpowiadających na pytania: „po co?" „dokąd?" i „dlaczego?" W warunkach szerzącego się sceptycyzmu i pustki wewnętrznej coraz trudniej odkrywać współczesnemu człowiekowi sens ludzkiej egzystencji i cel ludzkiej historii[24]. W związku z omawianym tematem można za J. Mariańskim przypomnieć, iż „przeżycie bezsensu zakłada jakieś doświadczenie sensu, a nie odwrotnie. Człowiek, który wypowiada opinię, że wszystko nie ma sensu, musi mieć jakąś ideę sensownego życia [...] Pytania: kim jestem, czy życie ma sens i jaki, wynikają niekiedy z głębokiego zwątpienia, czasem z niewiary, że istnieją jeszcze na te pytania wiarygodne odpowiedzi. Pomimo negatywnych doświadczeń próbujemy wciąż na nowo odkrywać sens i pytać o naszą osobową tożsamość. Strach przed bezsensem oraz pytania o sens życia stały się ważnym tematem współczesnego człowieka"[25].

Z socjologicznego punktu widzenia ważne są pytania, czy współczesna młodzież odczuwa potrzebę zastanawianie się nad sensem i celem życia, na ile jest zadowolona ze swojego życia, jakie wartości nadają jej życiu sens i które z nich można oznaczyć jako ostateczne cele życiowe? Poszukiwanie odpowiedzi na te pytania wyznacza treść niniejszego paragrafu. Ważnym wskaźnikiem miejsca problematyki egzystencjalnej w strukturze poznawczej badanych maturzystów jest częstotliwość myślenia o sensie i celu życia. Na marginesie można odnotować, że obecność problematyki egzystencjalnej w życiu badanych osób zależy od wielu czynników natury indywidualnej i społecznej. Częstotliwość myślenia o sensie i celu życia wśród badanej młodzieży przedstawia tabela 24.

[22] S. Witek, *Teologia moralna, tom I,* Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1974, s. 166.
[23] J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem ...,* op. cit., s. 19.
[24] E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie,* Tyrolia Verlag, Innsbruck 1980, s. 192-193.
[25] J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem ...,* op. cit., s. 24.

Tabela 24. Częstotliwość myślenia o sensie i celu życia (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Bardzo często	Często	Czasami	Rzadko	Nigdy	Razem
Płeć						
Mężczyzna	27,8	28,3	30,0	10,7	3,2	100,0
Kobieta	27,2	39,0	25,5	6,9	1,3	100,0
Miejsce zamieszkania						
Wieś	27,5	33,6	27,7	9,5	1,7	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	24,3	36,8	28,6	7,5	2,9	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	31,6	29,2	27,2	8,8	3,2	100,0
Liczba rodzeństwa						
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	30,9	29,7	27,8	9,1	2,6	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	23,1	37,3	27,8	9,8	2,1	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	27,1	35,4	27,8	7,6	2,2	100,0
Wyniki w nauce						
Bardzo dobre	27,4	36,6	25,0	8,2	2,7	100,0
Dobre	27,3	34,6	28,5	8,3	1,3	100,0
Średnie lub mierne	28,1	28,7	29,4	10,6	3,2	100,0
Sytuacja materialna						
Wyraźnie dobra	38,9	25,0	26,4	8,3	1,4	100,0
Dość dobra	25,3	36,9	26,5	9,3	2,0	100,0
Przeciętna lub raczej zła	26,4	33,1	29,2	8,6	2,6	100,0
Stosunek do wiary						
Głęboko wierzący	38,0	42,6	14,8	4,6	-	100,0
Wierzący	25,6	35,7	30,4	7,2	1,1	100,0
Niezdecydowani	30,6	29,5	28,9	9,8	1,2	100,0
Obojętni lub niewierzący	25,7	24,8	26,6	15,1	7,8	100,0
Praktyki religijne						
Regularnie	27,1	37,7	26,7	7,3	1,2	100,0
Nieregularnie	31,1	30,3	27,9	9,8	0,8	100,0
Rzadko	25,7	32,3	31,9	8,0	2,1	100,0
Wcale	28,5	26,0	25,0	14,0	6,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**27,6**	**33,4**	**27,9**	**8,9**	**2,3**	**100,0**

Wśród ogołu badanych osób 27,6% zastanawia się bardzo często na sensem i celem ludzkiego życia, 33,4% – często, 27,9% – czasami, 8,9% – rzadko, 2,3% – nigdy. W sumie trzy piąte badanej populacji młodzieży charakteryzowały się znaczną częstotliwością myślenia o sensie i celu życia, ponad jedna trzecia badanych zastanawiała się nad problemami egzystencjalnymi tylko czasami lub rzadko. Dla nielicznych osób zagadnienie celu i sensu życia nie stanowiło w ogóle przedmiotu myślenia i refleksji. Przytoczone dane ukazują bardzo ogólny pomiar znaczenia problematyki egzystencjalnej w świadomości badanych maturzystów. Nie wiemy nic o sposobach i rodzajach tej refleksji ani o intensywności zajmowania się problematyką sensu życia. Jedno jest jednak pewne – nie są to problemy irrelewantne dla młodego pokolenia Słowaków na początku drugiej dekady trzeciego tysiąclecia.

W tym miejscu można także odnotować, iż wśród młodzieży polskiej jakby w zależności od wielkości osiedla zaznaczają się mniej więcej takie same wskaźniki częstotliwości myślenia o sensie i celu ludzkiego życia[26]. Patrząc na przyjęte zmienne niezależne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację młodzieży na poziomie istotności 0,01, są: płeć, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. W odniesienu do miejsca zamieszkania ($p = 0{,}436$), liczby rodzeństwa ($p = 0{,}300$), deklarowanych wyników w nauce szkolnej ($p = 0{,}311$) oraz deklarowanej sytuacji materialnej rodziny ($p = 0{,}078$) nie zaznaczają się między poszczególnymi kategoriami maturzystów istotne różnice statystyczne. Można jednak zauważyć, iż młodzież z rodzin o wyraźnie dobrej sytuacji materialnej nieco częściej niż inni deklaruje, że o sensie i celu życia myśli bardzo często.

Z punktu widzenia cechy demograficznej „płeć" można w omawianej sprawie mówić o statystycznie słabej sile związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}134$). Dziewczęta nieco częściej niż chłopcy zastanawiają się nad problematyką egzystencjalną (różnica w odniesieniu do przynajmniej częstego myślenia o sensie i celu życia wynosi 10,1%). Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy także korelację statystyczną o słabej sile związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}147$). O ile głęboko wierzący zastanawiają się nad problematyką egzystencjalną przynajmniej często w 80,6%, wśród obojętnych wobec wiary religijnej lub niewierzących podobny wskaźnik wynosi 50,5%. Stosunkowo sporo osób deklarujących obojętność wobec wiary religijnej lub niewiarę zastanawia się nad sensem i celem życia tylko rzadko lub nigdy (22,9%). Ostatnią statystycznie istotnie różnicującą cechą w omawianej sprawie jest uczestnictwo w praktykach religijnych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}105$). Podobnie jak w przypadku poprzedniej zmiennej niezależnej, im częściej badani uczestniczą w praktykach religijnych, tym częściej zastanawiają się nad problematyką egzystencjalną (różnica między skrajnymi podgrupami w odniesieniu do przynajmniej częstego myślenia o sensie i celu życia wynosi 10,3%).

Kończąc tę krótką analizę statystyczną, należy odnotować, iż w sumie 61,0% badanej populacji charakteryzowało się znaczną częstotliwością myślenia o sensie i celu życia. Tylko dla nielicznych osób takie zagadnienie nie stanowiło w ogóle przedmiotu myślenia i refleksji. Można też stwierdzić, iż typową przedstawicielką kategorii, która przynajmniej często myśli o sensie i celu życia, jest głęboko wierząca dziewczyna, która regularnie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem kategorii, która stosunkowo najrzadziej zastanawia się nad problematyką egzystencjalną, jest obojętny wobec wiary religijnej lub niewierzący chłopiec, który nie uczestniczy w praktykach religijnych.

[26] Młodzież polska: bardzo często – 13,6%, często – 42,9%, rzadko – 23,7%, bardzo rzadko – 8,1%, nigdy – 1,9%, brak danych – 9,9%. J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem ...,* op. cit., s. 144.

Globalnemu rozpoznaniu poczucia sensu i zadowolenia z życia miało służyć następujące pytanie: „Ludzie różnie oceniają swoje życie. Jedni uważają je za sensowne, inni za bezsensowne. Jaki jest Twój stosunek do życia?" Respondenci mogli wybierać jedną z poniższych odpowiedzi: A – życie jest bezsensowne i można w nie zwątpić; B – nie dostrzegam w życiu zbyt wiele sensu, ale życie daje mi zadowolenie; C – życie jest sensowne, ale zadowolenia mi nie daje; D – życie jest sensowne i daje mi zadowolenie; E – nie umiem powiedzieć (tabela 25). Samo sformułowanie pytania ma tę zasadniczą zaletę, że jest bardzo ogólne, ale jednocześnie może to być jego wadą – jest niejednoznaczne. Nie wskazuje ono, jakie treści należy brać pod uwagę w wypowiadanych ocenach – wskazuje na całe życie jako przedmiot ogólnej oceny.

W całej zbiorowości młodzieży maturalnej prawie dwie trzecie badanych aprobowały optymistyczny stosunek do życia, ocieniały życie jako sensowne, a także dające zadowolenie (65,3%). Stosunkowo znaczna była zbiorowość tych młodych ludzi, którzy uważali życie za sensowne, ale nie dające zadowolenia (16,4%). Pomimo więc zasadniczej afirmacji życia odczuwali oni kłopoty i trudności w zetknięciu z twardymi realiami życia. Co dziesiąty respondent był zadowolony z życia, mimo, że uważał je za mało sensowne (9,8%). Tylko niewielka grupa aprobowała całkowicie pesymistyczne nastawienie do życia – zdecydowanie zwątpiła ona w sens życia, albo go już utraciła (2,1%).

W porównaniu z młodzieżą polską badana młodzież słowacka nieco częściej aprobuje bardziej pozytywną ocenę ludzkiego życia i jego sensu[27]. Ze względu na przyjęte zmienne niezależne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację maturzystów na poziomie istotności 0,01, są: płeć, deklarowane wyniki w nauce szkolnej, deklarowana sytuacja materialna rodziny oraz deklarowany stosunek do wiary religijnej. Z punktu widzenia miejsca zamieszkania ($p = 0{,}231$), liczby rodzeństwa ($p = 0{,}761$) oraz uczestnictwa w praktykach religijnych ($p = 0{,}087$) nie ma w omawianej sprawie między poszczególnymi kategoriami badanych osób istotnych różnic statystycznych. Można jednak zauważyć, iż osoby, które przynajmniej nieregularnie uczestniczą w praktykach religijnych nieco częściej dostrzegają sens ludzkiego życia niż osoby praktykujące rzadko lub wcale.

W odniesieniu do cechy demograficznej „płeć" konstatujemy w analizowanej sprawie korelację statystyczną o słabej sile związku ($p = 0{,}002$; $V = 0{,}121$). Chłopcy nieco rzadziej niż dziewczęta uważają życie za sensowne (różnica wynosi 8,8%), chociaż stosunkowo często deklarują zadowolenie z życia (72,7%). W przypadku deklarowanych wyników w nauce szkolnej można odnotować także korelację statystyczną o słabej sile związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}122$). Zgodnie z oczekiwaniami, młodzież z lepszymi wynikami w nauce

[27] Młodzież polska: A – 5,3%, B – 18,1%, C – 17,3%, D – 57,9%, E – 1,3%. J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem ...,* op. cit., s. 329-331; Por. M. Halicka, *Poczucie zadowolenia z życia i optymizm życiowy młodzieży białostockiej,* w: *Styl życia młodzieży Białegostoku a zdrowie,* red. J. Wieczorek-Łada, W. Jocz, Wydawnictwo PRYMAT, Białystok 2006, s. 104.

szkolnej jest nieco częściej przekonana o sensowności życia niż badani z miernymi wynikami w nauce (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 12,7%), która jednak stosunkowo często deklaruje zadowolenie z życia.

Tabela 25. Ogólny stosunek maturzystów do życia i jego sensu (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	Razem
Płeć						
Mężczyzna	2,5	12,0	17,0	60,7	7,8	100,0
Kobieta	1,7	7,0	15,8	70,7	4,8	100,0
Miejsce zamieszkania						
Wieś	1,4	10,0	16,9	64,7	7,1	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	1,8	8,6	15,0	68,6	6,1	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	4,4	10,0	17,2	63,2	5,2	100,0
Liczba rodzeństwa						
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	2,4	10,0	16,3	65,9	5,3	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	1,5	9,5	16,0	64,5	8,6	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	2,5	9,4	17,3	65,0	5,8	100,0
Wyniki w nauce						
Bardzo dobre	1,4	7,9	14,4	71,2	5,1	100,0
Dobre	2,3	7,3	15,6	69,2	5,6	100,0
Średnie lub mierne	2,6	15,8	19,7	53,2	8,7	100,0
Sytuacja materialna						
Wyraźnie dobra	2,8	6,2	11,1	75,7	4,2	100,0
Dość dobra	1,7	11,1	12,5	68,3	6,4	100,0
Przeciętna lub raczej zła	2,3	9,9	20,4	60,9	6,5	100,0
Stosunek do wiary						
Głęboko wierzący	-	5,6	13,0	80,6	0,9	100,0
Wierzący	1,3	7,7	17,4	66,6	7,0	100,0
Niezdecydowani	4,0	15,6	15,6	60,7	4,0	100,0
Obojętni lub niewierzący	4,1	12,8	16,1	58,7	8,3	100,0
Praktyki religijne						
Regularnie	1,6	8,4	17,5	66,6	5,9	100,0
Nieregularnie	0,8	4,9	18,0	70,5	5,7	100,0
Rzadko	3,1	13,2	13,2	65,3	5,2	100,0
Wcale	2,5	11,0	17,5	59,5	9,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**2,1**	**9,8**	**16,4**	**65,3**	**6,4**	**100,0**

Uwaga: A – życie jest bezsensowne i można w nie zwątpić; B – nie dostrzegam w życiu zbyt wiele sensu, ale życie daje mi zadowolenie; C – życie jest sensowne, ale zadowolenia mi nie daje; D – życie jest sensowne i daje mi zadowolenie; E – nie umiem powiedzieć.

Interesujące jest porównanie odczuwania sensu ludzkiego życia i deklarowanej sytuacji materialnej rodziny – z punktu widzenia statystyki możemy tutaj mówić o słabej sile związku ($p = 0{,}008$; $V = 0{,}096$). Młodzież maturalna z rodzin o wyraźnie dobrej sytuacji materialnej nieco częściej niż inni aprobuje pogląd, że ludzkie życie jest sensowne i daje zadowolenie, natomiast maturzyści z rodzin z przeciętną lub raczej złą sytuacją materialną nieco częściej niż inni

wyrażają brak zadowolenia z życia, chociaż samo życie nadal uznają w znacznym stopniu za sensowne (81,3%).

Pod kątem deklarowanego stosunku do wiary religijnej odnotowujemy także statystycznie słabą siłę związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}109$). Ogólnie można stwierdzić, iż badani z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej znacznie częściej dostrzegają sens ludzkiego życia niż młodzież z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 18,8%). Na marginesie można też odnotować, iż mniej religijna młodzież stosunkowo często wyraża zadowolenie z życia, chociaż samo życie uznaje w znacznym stopniu za bezsensowne.

Konkludując, należy przypomnieć, iż prawie dwie trzecie badanych maturzystów aprobowały optymistyczny stosunek do życia, ocieniały życie jako sensowne, a także dające zadowolenie. Tylko niewielka grupa aprobowała całkowicie pesymistyczne nastawienie do życia (2,1%). Jednocześnie można odnotować, iż typowym przedstawicielem kategorii, która stosunkowo najczęściej uważa ludzkie życie za bezsensowne, jest chłopiec, który deklaruje mierne wyniki w nauce szkolnej oraz bardziej negatywny stosunek do wiary religijnej. Z drugiej strony – typową przedstawicielką kategorii, która stosunkowo najczęściej uważa ludzkie życie za sensowne, jest dziewczyna, która deklaruje lepsze wyniki w nauce oraz bardziej pozytywny stosunek do wiary.

Od przekonań o sensowności lub bezsensowności życia przenieśmy się teraz do opisu źródeł – wartości, które nadają ludzkiemu życiu sens i dla których warto żyć. Zinternalizowane wartości codzienne mogą w życiu jednostki funkcjonować jako ostateczne cele życiowe. Większość ludzi stawia sobie w życiu cele bliższe i dalsze. Pierwszym i drugim osoba może nadać rangę wartości ostatecznych i wtedy stają się one ideami przewodnimi, które skupiają wokół siebie inne cele i dążenia życiowe jednostki.

Wartości nadające sens ludzkiemu życiu wyróżnia spośród wartości codziennych to, że są w sposób szczególny cenione, mają charakter bardziej uroczysty niż codzienny oraz są wyznacznikiem postaw i zachowań ludzkich, dotyczących siebie samego, innych ludzi i otaczającego świata. Ze względu na kształt, jaki człowiek chce nadać własnemu życiu, ważną sprawą jest umieć odpowiedzieć sobie na pytanie, jaki jest cel mojego życia. Sens życia odnajdywany jest często w chwilach zadowolenia i szczęścia, bardziej intensywnie jest on przeżywany jednak w doświadczeniach negatywnych, gdy wydaje się jakby nieosiągalny[28].

Podejmując próbę zbadania wartości ostatecznych nadających sens ludzkiemu życiu, przedstawiono maturzystom do wyboru 13 wartości, odnoszących się do różnych sfer ludzkiego działania, z możliwością dodania od siebie wartości, nie mieszczących się w kafeterii pytania. Lista ocenianych wartości odpowiadała różnym potrzebom i tendencjom poszczególnych jednostek oraz koncentro-

[28] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 193, 202.

wała się na wartościach określających szeroko rozumianą filozofię życiową młodzieży. Respondentów poproszono o wybór co najwyżej pięciu najbardziej cenionych przez nich wartości spośród tych, które wiążą się z sensem ludzkiego życia. Częstotliwość wyboru określonych wartości tylko w ogólnym zarysie wskazuje na uznawaną hierarchię wartości (tabela 26).

Zgodnie z wyborami respondentów pierwsze miejsce na liście wartości nadających sens ludzkiemu życiu zajmuje miłość (92,1%). Na drugim miejscu znalazło się szczęście rodzinne (82,3%). Kolejną wartością pod względem uzyskanej liczby głosów było grono przyjaciół (67,5%), a dalej praca, która się lubi (49,0%), oraz poczucie, że jest się przydatnym (42,9%). W następnej kolejności pojawiło się zaufanie ludzi (32,4%), wykształcenie i wiedza (24,1%), pieniądze, dobrobyt, komfort życia, przyzwoita sytuacja materialna (23,6%), głęboka wiara religijna (17,3%), bogactwo wrażeń, zakosztowanie wszystkiego (16,9%) oraz pozostawienie jakiegoś trwałego śladu po swoim życiu (16,0%). Pozostałe wartości otrzymały poparcie tylko wśród mniej niż jednej dziesiątej badanych osób: spokojne życie bez żadnych niespodzianek (7,4%), wiara w jakieś wielkie ideały (5,8%) oraz inne wartości spoza kafeterii (0,5%). Generalnie można wskazać, iż w gronie badanej młodzieży maturalnej dążenia indywidualne okazały się silniejsze od dążeń o szerszych odniesieniach społecznych.

Ze względu na odmienny charakter pytania o wartości nadające sens ludzkiemu życiu w badaniach postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku nie można dokonać przecyzyjnych porównań. Można jednak odnotować, że ówczesna młodzież obok wiary religijnej najczęściej wskazywała na wartość rodziny, przyjaciół i miłości[29]. Wśród młodzieży polskiej – w porównaniu z badanymi maturzystami diecezji spiskiej – na ogół nieco rzadziej wskazywano na miłość, szczęście rodzinne, bogactwo wrażeń i zakosztowanie wszystkiego oraz nieco częściej na zaufanie ludzi, poczucie, że jest się przydatnym, i głęboką wiarę religijną[30].

Patrząc na przyjęte zmienne niezależne możemy zauważyć niektóre interesujące korelacje. Pod kątem cechy demograficznej „płeć" zauważamy, iż dziewczęta nieco częściej niż chłopcy wskazywały na głęboką wiarę religijną (różnica wynosi 9,7%), miłość, poczucie, że jest się przydatnym, szczęście

[29] O. Štefaňak, *Religijność młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spiskiej*, Norbertinum, Lublin 2009, s. 209.

[30] Młodzież polska: A – 69,5%, B – 47,7%, C – 56,7%, D – 84,1%, F – 22,6%, G – 55,3%, H – 25,5%, I – 1,4%, J – 3,3%, K – 38,7%, L – 12,7%, M – 6,8%, N – 1,1%. I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży ...,* op. cit., s. 240; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 208; P. Długosz, *Młodzież Podkarpacia w III Rzeczypospolitej,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2005, s. 168; J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem ...*, op. cit., s. 234; L. Dyczewski, *Wyobrażenia młodzieży o małżeństwie i rodzinie. Pomiędzy tradycją a nowoczesnością,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 60-62.

Tabela 26. Wartości ostateczne nadające sens ludzkiemu życiu (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N
Płeć														
Mężczyzna	89,2	33,2	40,5	79,3	65,3	29,3	21,3	48,0	20,8	6,7	12,8	20,0	9,5	-
Kobieta	95,4	31,4	45,7	85,5	69,9	17,1	27,0	50,1	12,4	4,8	22,5	11,4	5,0	1,1
Miejsce zamieszkania														
Wieś	93,4	32,1	44,4	83,8	68,6	21,5	24,2	48,6	14,0	5,9	20,4	13,7	7,1	1,0
Miasto do 20 000 miesz.	91,4	33,6	40,4	79,3	63,9	28,2	25,7	47,5	19,6	5,4	15,0	18,2	5,4	-
Miasto ponad 20 000 miesz.	89,6	32,0	42,8	81,6	68,4	24,0	20,8	51,6	20,8	6,0	12,8	18,8	10,0	-
Liczba rodzeństwa														
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	91,3	29,7	42,3	79,3	68,9	26,6	24,8	49,2	20,7	5,5	11,2	17,7	7,9	0,4
Rodzina z 3 dziećmi	93,2	33,1	40,5	85,2	68,3	23,4	26,0	49,1	16,6	3,8	18,9	13,0	6,8	0,9
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	92,1	36,5	47,3	83,8	63,5	18,8	19,5	48,4	10,5	8,7	26,7	16,2	7,2	0,4
Wyniki w nauce														
Bardzo dobre	91,4	29,5	43,8	81,5	65,4	22,3	30,1	50,7	14,4	4,8	20,9	18,2	4,5	0,7
Dobre	92,5	33,7	44,8	84,4	68,5	21,7	25,2	47,1	16,9	6,0	17,3	16,2	6,9	0,8
Średnie lub mierne	91,9	33,2	38,7	79,7	68,1	28,1	16,8	50,0	19,4	6,1	14,2	13,9	11,0	-
Sytuacja materialna														
Wyraźnie dobra	89,6	44,4	33,3	82,6	61,1	25,7	23,6	45,1	15,3	4,9	19,4	13,9	8,3	0,7
Dość dobra	92,9	30,0	43,0	84,3	69,0	24,6	25,3	47,7	17,2	5,2	17,7	16,5	6,4	0,5
Przeciętna lub raczej zła	92,1	31,2	45,4	81,0	68,7	22,2	23,6	50,7	17,3	6,3	16,7	16,2	7,7	0,5
Stosunek do wiary														
Głęboko wierzący	95,4	34,3	51,9	87,0	56,5	7,4	13,9	30,6	3,7	7,4	69,4	5,6	5,6	-
Wierzący	94,4	33,1	42,4	85,9	68,5	19,5	24,3	51,8	13,4	5,0	18,9	15,4	6,6	0,6
Niezdecydowani	90,8	32,4	45,1	79,8	70,5	29,5	27,2	48,6	22,0	10,4	1,2	17,3	7,5	0,6
Obojętni lub niewierzący	85,8	29,4	38,5	71,6	68,3	39,0	25,2	50,5	28,9	3,7	-	22,0	10,1	0,5
Praktyki religijne														
Regularnie	94,3	33,6	46,8	87,0	64,0	15,9	23,4	47,0	9,6	6,3	32,8	13,2	5,7	0,6
Nieregularnie	93,4	42,6	44,3	81,1	68,0	22,1	23,0	52,5	13,1	4,9	9,0	17,2	9,8	1,6
Rzadko	89,6	27,4	40,6	82,3	68,8	30,2	24,0	51,4	24,7	6,6	4,9	18,4	8,7	-
Wcale	89,5	30,0	36,5	71,0	75,0	34,5	25,5	49,0	26,5	4,0	1,0	19,0	8,0	0,5
Ogółem (N = 1127)	**92,1**	**32,4**	**42,9**	**82,3**	**67,5**	**23,6**	**24,1**	**49,0**	**16,9**	**5,8**	**17,3**	**16,0**	**7,4**	**0,5**

Uwaga: A – miłość, B – zaufanie ludzi, C – poczucie, że jest się przydatnym, D – szczęście rodzinne, E – przyjaciele, F – pieniądze, dobrobyt, komfort życia, przyzwoita sytuacja materialna, G – wykształcenie i wiedza, H – praca, która się lubi, I – bogactwo wrażeń, zakosztowanie wszystkiego, J – wiara w jakieś wielkie ideały, K – głęboka wiara religijna, L – pozostawienie jakiegoś trwałego śladu po swoim życiu, M – spokojne życie bez żadnych niespodzianek, N – inne.
Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ chodzi o pytanie wielokrotne, z możliwością udzielenia co najwyżej pięciu odpowiedzi.

rodzinne oraz pracę, która się lubi. Chłopcy natomiast nieco częściej wskazywali na komfort życia (różnica wynosi 12,2%), bogactwo wrażeń oraz pozostawienie jakiegoś trwałego śladu po swoim życiu.

W przypadku miejsca zamieszkania jest młodzież z różnych osiedli w omawianej sprawie do siebie bardzo zbliżona. Można jednak odnotować, iż maturzyści z mniejszych osiedli nieco częściej niż maturzyści z większych osiedli wzkazywali na sensotwórczą rolę głębokiej wiary religijnej (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 7,6%) oraz nieco rzadziej na sensotwórcą rolę zakosztowania wszystkiego (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 6,8%) i pozostawienia jakiegoś trwałego śladu po swoim życiu. W odniesieniu do innych wartości nie zaznaczono wyraźnych różnic procentowych.

Ze względu na liczbę rodzeństwa można zauważyć, iż młodzież z bardziej liczebnych rodzin nieco częściej ceni takie wartości, jak głęboka wiara religijna (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 15,5%), zaufanie ludzi oraz poczucie, że jest się przydatnym. Z drugiej strony – uczniowie z mniej liczebnych rodzin nieco częściej wskazują na sensotwórczą rolę bogactwa wrażeń (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 10,2%), przyjaciół, przyzwoitej sytuacji materialnej oraz pracy, która się lubi.

W stosunku do deklarowanych wyników w nauce szkolnej należy potwierdzić, że im lepsze są u badanych osób wyniki w nauce, tym wyższa jest ranga takich wartości, jak praca, która się lubi (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 13,3%), poczucie, że jest się przydatnym, oraz głęboka wiara religijna. Z drugiej strony – uczniowie z mniernymi wynikami w nauce nieco częściej niż uczniowie z lepszymi wynikami wskazują na sensotwórczą rolę takich wartości, jak spokojne życie bez żadnych niespodzianek (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 6,5%), komfort życia oraz zakosztowanie wszystkiego.

Interesujące mogą być zależności ze względu na deklarowaną sytuację materialną rodziny. Należy odnotować, że młodzież maturalna z zamożniejszych rodzin nieco częściej niż maturzyści z uboższych rodzin wskazuje na doniosłą rolę zaufania ludzi w poszukiwaniu sensu życia (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 13,2%). Maturzyści z uboższych rodzin natomiat nieco częściej podkreślaja sensotwórczą rolę poczucia, że jest się przydatnym (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 12,1%), grona przyjaciół oraz wykształcenia i wiedzy.

Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy korelacje zgodnie z oczekiwaniami. Wraz z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej wzrasta ranga takich wartości, jak głęboka wiara religijna (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 69,4%), miłość, poczucie, że jest się przydatnym oraz szczęście rodzinne. Z drugiej strony – wraz z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej wzrasta ranga takich wartości, jak przyzwoita sytuacja materialna (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 31,6%), przyjaciele, praca, która się lubi, wykształcenie i wiedza, bogactwo wrażeń oraz pozostawienie jakiegoś trwałego śladu po swoim życiu.

Ostatnią różnicującą cechą w korelacji z wartościami, które nadają sens ludzkiemu życiu, jest uczestnictwo w praktykach religijnych. Można zauważyć, że młodzi ludzie częściej uczestniczący w praktykach religijnych nieco częściej wskazują na sensotwórczą rolę głębokiej wiary religijnej (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 31,8%), poczucia, że jest się przydatnym, oraz szczęścia rodzinnego. Natomiast młodzież rzadziej uczestnicząca w praktykach religijnych częściej wskazuje na komfort życia (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 18,6%), grono przyjaciół, zakosztowanie wszystkiego oraz pozostawienie jakiegoś trwałego śladu po swoim życiu.

Konkludując, należy powiedzieć, iż badani najczęściej wskazują na sensotwórczą rolę miłości, szczęścia rodzinnego i grona przyjaciół. Trudno jest stwierdzić, które z przyjętych hipotez badawczych sprawdziły się, a które nie. Można jednak odnotować, że dziewczęta, mieszkańcy mniejszych osiedli, maturzyści z bardziej liczebnych rodzin, uczniowie z lepszymi wynikami w nauce szkolnej, młodzi ludzie z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej oraz badani częściej uczestniczący w praktykach religijnych nieco częściej podkreślają sensotwórczą rolę głębokiej wiary religijnej, poczucia, że jest się przydatnym, oraz szczęścia rodzinnego, a nieco rzadziej sensotwórczą rolę komfortu życia, bogactwa wrażeń oraz pozostawienia jakiegoś trwałego śladu po swoim życiu, niż chłopcy, mieszkańcy większych osiedli, maturzyści z mniej liczebnych rodzin, uczniowie z miernymi wynikami w nauce, młodzi ludzie z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej oraz badani rzadziej uczestniczący w praktykach religijnych.

Dziedziny, w których młodzież dostrzega swoje dążenia do sensu, są zróżnicowane, ale zapewne ujmowane w świadomości badanych jako mające znaczenie sensotwórcze. Prawdopodobnie najczęściej pytanie o wartości nadające sens życiu kojarzy się respondentom z indagowaniem o cel, do którego dążą. W związku z tym należy podkreślić, iż nie jest obojętne, w czym człowiek poszukuje sensu. Rzadko zdarza się, by jedna wartość była nosicielką sensu życia i spełniała główną lub jedyną funkcję regulatywną. Zazwyczaj mamy do czynienie z wiązką celów i wartości. Naczelne wartości decydują o sensie życia człowieka, czyli podporządkowują sobie inne wartości. Brak wartości naczelnych powoduje powolną utratę poczucia sensu i identyczności[31].

Pytając o wartości „najważniejsze z ważnych", chciałem niejako sugerować badanym osobom, że nie chodzi tu o wszystkie wartości wysoko cenione, lecz o wartości naczelne, nie będące wartościami instrumentalnymi czy utylitarnymi. Jest rzeczą interesującą, czy konstatowany w wyborach wielkrotnych układ hierarchii atrakcyjności wartości, przynoszących sens życiu, potwierdzi się w wyborach jednorazowych, wnikających nieco głębiej w świadomość aksjologiczną badanej młodzieży. Hierachię w systemie wartości nadających sens życiu (wybory jednorazowe) przedstawia tabela 27.

[31] J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem ...,* op. cit., s. 234-236.

Tabela 27. Wybór wartości „najważniejszej z ważnych" (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O	Razem
Płeć																
Mężczyzna	34,2	2,5	4,2	20,7	7,0	4,5	0,8	2,3	1,8	1,5	1,7	2,5	1,5	-	14,8	100,0
Kobieta	49,3	2,9	3,8	23,0	4,8	1,0	0,4	0,4	0,2	0,4	4,0	0,4	0,6	0,2	8,8	100,0
Miejsce zamieszkania																
Wieś	41,0	2,2	4,2	23,0	5,7	1,9	0,3	2,0	0,8	1,0	3,7	1,2	1,0	0,2	11,7	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	40,7	3,9	4,3	19,6	6,1	3,6	0,7	0,4	1,4	1,4	1,8	1,8	1,1	-	13,2	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	42,4	2,4	3,2	20,8	6,4	4,4	1,2	1,2	1,2	0,4	1,6	2,0	1,2	-	11,6	100,0
Liczba rodzeństwa																
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	39,6	2,6	3,3	22,0	6,7	4,3	0,8	1,2	1,6	1,6	2,2	2,0	1,4	-	10,8	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	39,6	3,6	4,7	23,4	5,9	0,9	-	1,2	1,2	0,6	3,8	1,2	1,2	0,3	12,4	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	46,6	1,8	4,3	18,8	4,7	2,5	1,1	2,2	-	0,4	2,5	1,1	0,4	-	13,7	100,0
Wyniki w nauce																
Bardzo dobre	44,2	2,4	4,5	20,9	5,8	1,4	1,7	2,4	0,7	1,4	3,8	2,1	0,7	0,3	7,9	100,0
Dobre	43,3	2,9	3,1	22,7	6,0	2,5	-	0,4	1,2	1,3	2,5	1,5	1,0	-	11,7	100,0
Średnie lub mierne	35,5	2,6	5,2	21,0	6,1	4,5	0,6	2,3	1,3	-	2,3	1,0	1,6	-	16,1	100,0
Sytuacja materialna																
Wyraźnie dobra	40,3	2,8	2,8	20,8	7,6	4,2	0,7	-	2,1	1,4	1,4	2,8	2,1	-	11,1	100,0
Dość dobra	40,0	2,5	3,7	26,8	4,2	2,7	0,2	2,2	1,0	1,2	2,2	1,5	1,2	-	10,6	100,0
Przeciętna lub raczej zła	42,4	2,8	4,6	18,3	6,9	2,3	0,9	1,2	0,9	0,7	3,5	1,2	0,7	0,2	13,4	100,0
Stosunek do wiary																
Głęboko wierzący	48,1	1,9	2,8	11,1	2,8	-	0,9	-	-	1,9	18,5	0,9	1,9	-	9,3	100,0
Wierzący	45,3	2,7	4,0	22,9	4,5	1,6	-	1,6	0,3	0,6	1,6	1,4	0,3	0,2	13,0	100,0
Niezdecydowani	33,5	2,3	4,6	26,6	6,4	5,2	0,6	0,6	1,2	1,7	0,6	2,3	1,2	-	13,3	100,0
Obojętni lub niewierzący	32,6	3,2	4,1	20,2	11,5	6,0	1,8	1,8	3,7	0,9	-	1,4	2,8	-	10,1	100,0
Praktyki religijne																
Regularnie	45,6	2,6	4,5	19,4	5,3	1,2	0,2	1,4	0,4	1,0	5,3	1,8	0,4	-	11,0	100,0
Nieregularnie	45,1	1,6	4,9	20,5	3,3	1,6	-	1,6	0,8	-	1,6	0,8	1,6	0,8	15,6	100,0
Rzadko	36,8	3,1	3,5	26,4	5,6	4,9	0,7	1,0	1,0	1,0	0,7	1,4	1,4	-	12,5	100,0
Wcale	35,0	3,0	3,0	21,0	10,0	4,5	2,0	1,5	3,0	1,5	-	1,5	2,0	-	12,0	100,0
Ogółem (N = 1127)	**41,3**	**2,7**	**4,0**	**21,7**	**5,9**	**2,8**	**0,6**	**1,4**	**1,1**	**1,0**	**2,8**	**1,5**	**1,1**	**0,1**	**12,1**	**100,0**

Uwaga: A – miłość, B – zaufanie ludzi, C – poczucie, że jest się przydatnym, D – szczęście rodzinne, E – przyjaciele, F – pieniądze, dobrobyt, komfort życia, przyzwoita sytuacja materialna, G – wykształcenie i wiedza, H – praca, która się lubi, I – bogactwo wrażeń, zakosztowanie wszystkiego, J – wiara w jakieś wielkie ideały, K – głęboka wiara religijna, L – pozostawienie jakiegoś trwałego śladu po swoim życiu, M – spokojne życie bez żadnych niespodzianek, N – inne, O – brak zdania.

Wybory jednorazowe wartości nadających sens życiu układały się w następującą strukturę: miłość – 41,3%, szczęście rodzinne – 21,7%, grono przyjaciół – 5,9%, poczucie, że jest się przydatnym – 4,0%, pieniądze, dobrobyt, komfort życia, przyzwoita sytuacja materialna – 2,8%, głęboka wiara religijna – 2,8%, zaufanie ludzi – 2,7%. Pozostałe wartości sytuowały się pod granicą 2,0%. Należy też podkreślić, że co dziesiąty badany nie potrafił dokonać jednoznacznego wyboru najważniejszej wartości sensotwórczej (12,1%).

Wybory wielokrotne i jednorazowe ukazują zbliżony obraz uznawanych wartości nadających sens ludzkiemu życiu. Przesuwa się tylko nieznacznie kolejność wybieranych wartości. Wartości stabilizacyjno-afiliacyjne utrzymują swoją wyraźną naczelną pozycję. Miłość, szczęśliwe życie rodziny oraz grono przyjaciół stanowią niepodważalną podstawę systemu aksjologicznego w perspektywie poszukiwania sensu życia u ponad dwóch trzecich badanych osób (68,9%). Wśród badanej młodzieży maturalnej wysoko cenione są bliskie i przyjazne kontakty z innymi ludźmi w gronie rodziny lub przyjaciół. Wartości dotyczące współżycia z ludźmi mają charakter uniwersalny i w niewielkim stopniu podlegają modyfikacjom. Są zawężone do prywatno-rodzinnego kręgu, zapewniającego bezpieczne życie bez konfliktów i napięć.

W wyborach jednorazowych szczególnie zyskały nieco na znaczeniu trzy wartości: poczucie, że jest się przydatnym, przyzwoita sytuacja materialna i głęboka wiara religijna. Nieco straciły na znaczeniu przede wszystkim inne trzy wartości: praca, która się lubi, zaufanie ludzi oraz wykształcenie i wiedza. Różnice w rangowaniu wartości w wyborach wielokrotnych i jednorazowych dotyczyły głównie wartości lokowanych w środku „drabiny" hierarchicznej. Wartości najwyższe i najniższe pozostawały z reguły bez zmian.

W związku z omawianą problematyką można na marginesie odnotować, iż w środowisku młodzieży polskiej uzyskano nieco niższe wskaźniki w odniesieniu do miłości oraz nieco wyższe w przypadku poczucia, że jest się przydatnym oraz głębokiej wiary religijnej[32]. Zmienne niezależne, które statystycznie istotnie różnicują badaną populację maturzystów na poziomie istotności 0,01, są: płeć, deklarowane wyniki w nauce szkolnej, stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia innych zmiennych niezależnych nie zaznaczają się między poszczególnymi kategoriami badanej młodzieży istotne różnice statystyczne: miejsce zamieszkania ($p = 0{,}719$), liczba rodzeństwa ($p = 0{,}101$) oraz deklarowana sytuacja materialna rodziny ($p = 0{,}279$).

W odniesieniu do cechy demograficznej „płeć" zaznacza się korelacja statystyczna o średniej sile związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}260$). Dziewczęta

[32] Młodzież polska: A – 28,5%, B – 4,4%, C – 9,6%, D – 23,3%, F – 3,0%, G – 1,7%, H – 1,4%, I – 0,2%, J – 3,6%, K – 7,2%, L – 3,2%, M – 1,2%, N – 1,4%. S. H. Zaręba, *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży,* Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2008, s. 431; Por. J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem ...,* op. cit., s. 237.

wyraźnie częściej niż chłopcy cenią miłość (różnica wynosi 15,1%), a nieco częściej szczęście rodzinne i głęboką wiarę religijną. Chłopcy natomiast nieco częściej wskazują na sensotwórczą rolę komfortu życia (różnica wynosi 3,5%) i grona przyjaciół. Pod kątem deklarowanych wyników w nauce szkolnej można w omawianej sprawie mówić o statystycznie słabej sile związku ($p = 0,009$; $V = 0,147$). Znaczące różnice procentowe zauważamy przede wszystkim w przypadku oceny miłości oraz przyzwoitej sytuacji materialnej – o ile uczniowie z lepszymi wynikami w nauce szkolnej nieco częściej cenią pierwszą z tych wartości (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 8,7%), to uczniowie z miernymi wynikami w nauce nieco częściej cenią drugą (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 3,1%).

Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy korelację o statystycznie średnio silnym związku ($p < 0,0005$; $V = 0,249$). Bardziej religijna młodzież znacznie częściej niż mniej religijna oznacza za naczelne wartości swojego życia głęboką wiarę religijną (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 18,5%) i miłość. Z drugiej strony – mniej religijna młodzież nieco częściej wskazuje na sensotwórczą rolę grona przyjaciół (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 8,7%) i komfortu życia. Ostatnią statystycznie istotnie różnicującą cechą w analizowanej sprawie jest uczestnictwo w praktykach religijnych ($p < 0,0005$; $V = 0,162$). Zależności statystyczne układają się podobnie jak w przypadku poprzedniej zmiennej niezależnej, chociaż na ogół z mniejszymi różnicami procentowymi.

Kończąc ostatnią analizę statystyczną niniejszego paragrafu, należy stwierdzić, iż miłość, szczęśliwe życie rodziny oraz grono przyjaciół stanowią niepodważalną podstawę systemu aksjologicznego u ponad dwóch trzecich badanych osób. Można także odnotować, iż typowym przedstawicielem kategorii, która stosunkowo najczęściej odnajduje sens życia w gronie przyjaciół i przyzwoitej sytuacji materialnej, jest chłopiec, który deklaruje mierne wyniki w nauce szkolnej, prezentuje się jako obojętny wobec wiary religijnej lub niewierzący oraz nie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typową przedstawicielką kategorii, która stosunkowo najczęściej odnajduje sens życia w miłości i głębokiej wierze religijnej, jest dziewczyna, która deklaruje lepsze wyniki w nauce, prezentuje się jako głęboko wierząca oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych.

Podsumowując, należy przypomnieć, iż mówiąc o sensie życia, respondenci odnoszą się do warunków, w jakich żyją. Człowiek ceni to, co uważa za słuszne, a poszukuje ideałów przewodnich, dających ogólną orientację w celach i środkach, broni się przed tym, żeby nie popaść w chaos aksjologiczny i rozpacz. Dokonując wyboru wartości, które nadają sens ludzkiemu życiu, badani maturzyści wskazywali przede wszystkim na wartości afiliacyjne, o charakterze prywatno-stabilizacyjnym (zdecydowanie najczęściej wskazywane wartości sensotwórcze to miłość, szczęście rodzinne oraz grono przyjaciół). „Wartości codzienne postrzegane i oceniane przez młodzież jako cele i dążenia życiowe,

jako cel ostateczny i jako wartości nadające sens ludzkiemu życiu aprobowane są w różnym stopniu. Młodzi ludzie wysoko cenią te wartości, które są związane z życiem w dobrze funkcjonującej rodzinie. Chcieliby własne życie przeżyć w gronie najbliższych i życzliwych im osób, równocześnie realizując siebie poprzez wykonywanie takiej pracy zawodowej, o jakiej marzą [...] Wysokim uznaniem młodzieży cieszą się także wartości związane z pracą i wykształceniem [...] zaś najniżej cenione są wartości o charakterze prestiżowym i politycznym"[33].

§ 3. Obawy życiowe jako przejaw zagrożenia sensu życia

Terminu wartość możemy używać „jako ogólnego desygnatu czegokolwiek, co było lub jest przedmiotem pragnienia, tj. czegokolwiek, do czego taka wartość została przypisana, ze względu na to, że jest pożądane przez kogoś"[34]. To, co jest przez jednostkę lub grupę społeczną pożądane, nazywamy więc wartością. W podobnym sensie można powiedzieć, iż to, co nie jest pożądane, czego należy unikać, jest antywartością. Właśnie do takiej kategorii należą obawy życiowe, które chcę poruszyć w niniejszym paragrafie. „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 doznaniami i odczuciami, ale mogą też mieć bardziej uogólniony charakter, mogą być odczuwane mniej lub bardziej bezpośrednio lub odnosić się do pewnych stereotypów życia społecznego"[35].

Przeżywane obawy i lęki są ściśle związane z doświadczeniem sensu, poszukiwaniem poczucia bezpieczeństwa i uporządkowania życia. Istnieją w życiu wartości, których człowiek nie chciałby absolutnie stracić. Te wartości stanowią istotę ludzkich oczekiwań, pragnień i nadziei. Wola poszukiwania sensu jest głęboko zakorzeniona w naturze ludzkiej. Z drugiej strony na kondycję ludzką składają się momenty kryzysu i zmęczenia, nieumiejętności radzenia sobie z różnymi problemami, rozczarowania, niezaspokojenie marzeń, utrata sensu życia. Indywidualne obawy życiowe kumulują się i tworzą coś, co można by nazwać obawami zbiorowymi. Niektóre z nich przebiegają w formie utajonej, nieuświadamianej przez jednostkę. Wiążą się one z akceptacją lub dezaprobatą własnego losu, życia rodzinnego, stanu zdrowia, charakteru kontaktów międzyludzkich, osiągniętego standardu materialnego i wiele innych aspektów położenia życiowego. W czasach „przełomów" społeczno-kulturo-

[33] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 211-212.
[34] D. Joubert, *Dwadzieścia pięć pojęć wartości,* w: *Socjologia. Lektury,* red. P. Sztompka, M. Kucia, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2005, s. 317.
[35] J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem ...,* op. cit., s. 223.

wych czy schyłku wieków nasilają się różnego rodzaju obawy, niepokoje, postawy katastroficzne i fatalistyczne[36].

Reflektując obawy życiowe w perspektywie nowoczesności można przypomnieć kilka myśli wybitnego uczonego A. Giddensa, który zauważa, iż rozwój nowoczesnych instytucji społecznych oraz ich ogólnoświatowy zasięg stwarzają ludziom nieporównywalnie większe możliwości przeżycia bezpiecznego i przynoszącego satysfakcję życia niż w którymkowliek z systemów przednowoczesnych. Nowoczesność ma jednak także mroczną stronę. Generalnie jasną stronę podkreślali klasycy socjologii, założyciele dyscypliny. K. Marks widział w walce klas źródło fundamentalnych rozłamów w obrębie porządku kapitalistycznego, lecz równocześnie przepowiadał powstanie bardziej ludzkiego systemu społecznego. E. Durkheim uważał zaś, że dalszy rozwój uprzemysłowienia doprowadzi do powstania harmonijnego i dającego ludziom satysfakcję życia społecznego. M. Weber był spośród założycieli największym pesymistą: dla niego świat społeczny był paradoksalny, a postęp materialny osiągnięto w nim jedynie poprzez postępującą biurokratyzację, która rozbija indywidualny potencjał twórczy jednostki oraz jej autonomię, jednak nawet on nie przewidywał tego, jak rozległa miała się okazać ciemna strona nowoczesności[37].

Wszyscy trzej myśliciele na przykład uważali, że nowoczesna praca przemysłowa prowadzi do degradacji człowieka, poddając niezliczone rzesze dyscyplinie monotonnych, powtarzalnych czynności. Nie przewidywano jednak, że zwiększanie „sił wytwórczych" okaże się potencjalnie destrukcyjne dla materialnego otoczenia ludzi. „Despotyzm" wydawał się cechą państw przednowoczesnych. Z narodzin faszyzmu, stalinizmu, w Holokauście i innych wydarzeniach historii XX wieku widać, że instytucjonalne parametry nowoczesności raczej zawierają w sobie możliwość totalitaryzmu, a nie go wykluczają. Kolejnym elementem jest potęga militarna, która staje się coraz bardziej ogólnym zjawiskiem. Konflikt zruinował wcześniejsze przewidywania, że pokojowy, całościowy porządek industrializmu rozpowszechni się dzięki uprzemysłowionemu światu. W XX wieku na skutek wojen straciło życie przeszło 100 milionów ludzi. Świat, w którym dzisiaj żyjemy, jest tak naprawdę niebezpieczny i pełen napięć[38].

Choć mechanizmy wykorzeniające stworzyły w dzisiejszym świecie wielkie obszary bezpieczeństwa, to równocześnie zalew nowych rodzajów ryzyka, które zostały przy tym powołane do istnienia, jest imponujący. Możliwe katastrofy na skalę światową stwarzają wytrącający z równowagi horyzont zagrożeń dla każdego człowieka. Teza, że „Czarnobyl jest wszędzie", jest wyrazem

[36] Tamże, s. 223-224.

[37] A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności,* Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 5.

[38] Tamże, s. 6-7; Por. A. Giddens, *Europe in the Global Age,* Polity, Cambridge 2007, s. 156-163.

zaniku granic między uprzywilejowanymi i tymi, którzy wszelkich przywilejów są pozbawieni. Globalne natężenie pewnych rodzajów ryzyka wykracza poza wszystkie zróżnicowania społeczne i gospodarcze[39]. Obecnie wojna jądrowa jest w sposób oczywisty najbardziej bezpośrednim z potencjalnych zagrożeń i najbardziej katastroficznym. Próg, po którego przekroczeniu najprawdopodobniej doszłoby do zjawiska zwanego „nuklearną zimą", obliczono na mniej niż 10,0% zdenotowanych głowic arsenału przechowywanego przez kraje posiadające broń jądrową. Można też wymienić inne ważne niebezpieczeństwa. Ważne jest jednak to, że wyliczanie stojących przed nami zagrożeń ma skutek otępiający – wywołuje w czytelniku znużenie, niemałże znudzenie. Fakt, że ryzyko jest generalnie uznawane za „ryzyko", to najważniejsza z rozbieżności między światem przednowoczesnym i nowoczesnym[40].

Społeczeństwa znajdujące się „w drodze" – mimo dążenia do pełnego bezpieczeństwa – są przepełnione lękiem, strachem, ryzykiem. Społeczeństwa współczesne „wymuszają" niejako wybór różnorodnych stylów życia, ale równocześnie oferują niewiele pomocy w zakresie podejmowania właściwych decyzji. Wolny wybór oraz ryzyko, obawy i strach często sąsiadują z sobą. W warunkach postępującej indywidualizacji zwiększają się możliwości kształtowania życia we własnym zakresie i na własną odpowiedzialność, z drugiej jednak strony potęgują się poczucia niepewności i samotności oraz brak bezpieczeństwa gwarantowany dawniej przez trwałe międzyludzkie stosunki oraz ogólnie uznane zasady postępowania. 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[41].

W pewnym sensie może się wydawać paradoksalne, że znaczący postęp w licznych dziedzinach ludzkiego życia niesie ze sobą więcej zagrożeń niż szans. Współczesna cywilizacja nie jest na tyle cywilizacją rozwoju duchowego oraz życia, ile rosnących niebezpieczeństw i zagrożeń[42]. Liczne „obawy i lęki życiowe mogą być reakcją na sytuację zagrożenia, na przewidywaną utratę kogoś bliskiego lub czegoś subiektywnie ważnego w życiu. Mogą one pojawiać się w związku z nową sytuacją życiową, która dla jednostki stanowi ważne wyzwanie, niekiedy tak trudne, że przekracza możliwości danej osoby. Także zagrożenia różnych wartości życiowych jednostki ze względu na wydarzenia losowe, pewne mechanizmy osobowościowe czy dominujące w otoczeniu społecznym orientacje wartościujące mogą budzić w człowieku lęk i obawę"[43].

---

[39] U. Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne,* Suhrkamp, Frankfurt 1986, s. 7.

[40] A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności ...,* op. cit., s. 88-91.

[41] J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem ...,* op. cit., s. 225.

[42] M. Ogryzko-Wiewiórowska, *Świat dla młodych u progu nowego wieku,* w: *Młodzież w kontekście formowania się nowoczesnych społeczeństw,* red. F. W. Wawro, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, s. 44.

[43] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 189.

Wejście w świat ludzi dorosłych stawia przed młodzieżą maturalną różne trudności i problemy, z którymi musi ona sobie jakoś poradzić. Warto więc zapoznać się w tym punkcie rozważań z wynikami referowanych badań empirycznych, dotyczącymi deklarowanych obaw i zagrożeń w życiu badanych maturzystów. Respondentów poproszono o wybór co najwyżej pięciu zagrożeń i obaw, których najbardziej obawiają się, mogli także zadeklarować brak wszelkiego rodzaju obaw w swoim życiu (tabela 28).

Spośród dziesięciu sytuacji, których respondenci najbardziej mogą obawiać się w życiu, dwie znalazły się na wyraźnie pierwszych miejscach: ciężka choroba lub utrata zdrowia – 81,0%, oraz strata kogoś bliskiego – 78,4%. Około cztery piąte badanych osób wyrażały w odniesieniu do tych spraw swoje obawy. Na trzecim miejscu znalazła się obawa przed nieudanym małżeństwem lub rozbiciem rodziny (59,7%), na czwartym – bieda, nędza lub bezrobocie (57,6%), na piątym – osamotnienie, brak przyjaciół i kolegów (47,0%), na szóstym – brak powodzenia w realizacji planów związanych z nauką lub pracą (34,4%), na siódmym nienawiść i zawiść ludzka (27,7%), na ósmym – bezbarwne i nudne życie (26,6%). Mniej niż jedna piąta badanych osób wyrażała obawy przed odejściem od ideałów, planów i marzeń, które są dla niej ważne (14,8%), oraz przed ośmieszeniem lub kompromitacją (5,1%). Inne sytuacje życiowe rozbudzały lęk tylko u niektórych respondentów (0,4%), podobnie jak nieliczna była kategoria osób nie odczuwających żadnych obaw w swoim życiu codziennym (2,1%).

W świetle odpowiedzi na pytanie o obawy życiowe można stwierdzić, że lęk budzi u badanej młodzieży przede wszystkim bezpośrednie fizyczne zagrożenie własnej osoby, zerwanie więzi łączących jednostkę z kręgiem osób najbliższych oraz niebezpieczeństwo połączone z życiem rodzinnym lub problemami egzystencjalnymi. W najmniejszym stopniu młodzież obawia się odejścia od ideałów, planów i marzeń, które są dla niej ważne, oraz ośmieszenia lub kompromitacji. Wśród młodzieży polskiej – w porównaniu z badanymi maturzystami diecezji spiskiej – na ogół nieco rzadziej wyrażano lęk przed większością omawianych sytuacji życiowych, szczególnie w odniesiu do ciężkiej choroby lub utraty zdrowia, straty kogoś bliskiego oraz biedy, nędzy lub bezrobocia. Młodzi Polacy natomiast nieco częściej obawiają się ośmieszenia i kompromitacji[44].

Patrząc na przyjęte zmienne niezależne – cechy demograficzne, społeczne i religijne – możemy zauważyć niektóre interesujące korelacje. W przypadku cechy demograficznej „płeć" można stwierdzić, iż dziewczęta nieco częściej niż chłopcy wyrażały obawę przed nieudanym małżeństwem (różnica wynosi

[44] Młodzież polska: A – 43,6%, B – 42,8%, C – 45,0%, D – 19,6%, E – 21,6%, F – 32,3%, G – 23,0%, H – 26,3%, I – 14,3%, J – 8,8%, K – 2,8%, L – 2,5%. J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem ...,* op. cit., s. 226-227; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 190; I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży ...,* op. cit., s. 231.

Tabela 28. Obawy życiowe młodzieży maturalnej (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L
Płeć												
Mężczyzna	82,3	53,0	76,3	57,7	23,5	41,8	30,0	34,5	16,2	7,2	0,5	2,7
Kobieta	79,4	67,4	80,8	57,5	32,4	53,1	22,9	34,5	13,3	2,9	0,2	1,5
Miejsce zamieszkania												
Wieś	83,3	63,0	78,2	59,6	29,1	47,6	23,6	35,8	15,5	5,7	0,5	1,5
Miasto do 20 000 miesz.	78,6	59,3	81,1	53,2	25,4	46,4	33,6	33,2	13,6	6,4	-	2,9
Miasto ponad 20 000 miesz.	78,4	53,2	76,0	57,6	26,8	47,2	26,4	33,2	14,8	2,4	0,4	2,4
Liczba rodzeństwa												
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	82,5	53,9	79,7	58,5	25,8	44,5	27,8	36,0	16,7	5,3	0,4	1,4
Rodzina z 3 dziećmi	82,2	64,8	79,6	58,6	26,9	51,5	26,9	34,3	11,5	6,2	-	1,5
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	76,9	64,6	74,7	54,9	31,8	46,9	24,5	32,1	15,5	3,6	0,7	4,0
Wyniki w nauce												
Bardzo dobre	82,5	62,7	74,7	53,4	25,7	46,2	27,1	38,7	16,4	3,1	-	1,7
Dobre	81,3	59,8	80,6	58,7	30,2	47,3	26,9	33,7	16,0	5,4	0,2	1,7
Średnie lub mierne	79,7	57,1	78,7	60,3	25,8	47,4	25,5	32,3	11,3	6,8	1,0	2,6
Sytuacja materialna												
Wyraźnie dobra	84,7	58,3	76,4	54,9	18,8	41,7	24,3	37,5	9,0	0,7	0,7	2,1
Dość dobra	82,6	61,2	79,4	54,3	27,3	48,9	31,0	35,1	16,5	5,2	0,2	1,7
Przeciętna lub raczej zła	79,4	59,2	78,5	60,7	30,5	47,4	23,9	33,6	15,1	6,3	0,4	2,3
Stosunek do wiary												
Głęboko wierzący	68,5	73,1	73,1	40,7	42,6	48,1	18,5	34,3	18,5	0,9	1,9	3,7
Wierzący	84,3	65,3	81,1	59,7	28,3	46,2	22,4	34,1	14,4	5,4	0,3	1,1
Niezdecydowani	81,5	48,0	77,5	54,3	27,2	46,8	39,3	38,2	16,8	6,4	-	2,3
Obojętni lub niewierzący	77,5	46,8	74,3	62,8	18,3	49,5	33,0	32,6	12,8	5,5	-	4,1
Praktyki religijne												
Regularnie	79,2	66,6	78,4	55,4	32,4	46,2	21,8	37,7	15,5	5,5	0,6	1,6
Nieregularnie	89,3	62,3	73,8	55,7	27,0	47,5	32,8	32,8	11,5	4,9	0,8	1,6
Rzadko	83,7	55,2	81,2	61,8	23,3	47,6	32,3	31,6	16,0	4,5	-	2,4
Wcale	76,0	48,0	77,0	59,0	20,5	48,5	27,5	32,0	14,0	5,0	-	3,5
Ogółem (N = 1127)	**81,0**	**59,7**	**78,4**	**57,6**	**27,7**	**47,0**	**26,6**	**34,4**	**14,8**	**5,1**	**0,4**	**2,1**

Uwaga: A – ciężka choroba, utrata zdrowia, B – nieudane małżeństwo, rozbicie rodziny, C – strata kogoś bliskiego, D – bieda, nędza, bezrobocie, E – nienawiść i zawiść ludzka, F – osamotnienie, brak przyjaciół i kolegów, G – bezbarwne i nudne życie, H – brak powodzenia w realizacji planów związanych z nauką lub pracą, I – odejście od ideałów, planów i marzeń, które są dla mnie ważne, J – ośmieszenie, kompromitacja, K – inne, L – nie obawiam się niczego.
Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ chodzi o pytanie wielokrotne, z możliwością udzielenia co najwyżej pięciu odpowiedzi.

14,4%), nienawiścią i zawiścią ludzką oraz brakiem przyjaciół i kolegów. Chłopcy natomiast nieco częściej niż dziewczęta wyrażali lęk przed bezbarwnym i nudnym życiem (różnica wynosi 7,1%) oraz ośmieszeniem lub kompromitacją.

Pod kątem miejsca zamieszkania jest młodzież z różnych osiedli w omawianej sprawie do siebie dosyć zbliżona. Można jednak zauważyć, iż maturzyści z mniejszych osiedli nieco częściej niż maturzyści z większych osiedli wzkazywali na obawę przed rozbiciem rodziny (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 6,8%), ciężką chorobą oraz biedą, nędzą lub bezrobociem. Młodzież z większych osiedli natomiast nieco częściej wyrażała lęk przed bezbarwnym i nudnym życiem.

Ze względu na liczbę rodzeństwa można stwierdzić, iż młodzież z bardziej liczebnych rodzin nieco częściej niż młodzież z rodzin mniej liczebnych wskazuje na obawę przed nienawiścią i zawiścią ludzką (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 6,0%) oraz nieudanym małżeństwem. Z drugiej strony – uczniowie z mniej liczebnych rodzin nieco częściej wskazują na lęk przed utratą zdrowia (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 5,6%) oraz stratą kogoś bliskiego.

W odniesieniu do deklarowanych wyników w nauce szkolnej należy odnotować, że im lepsze są u badanych osób wyniki w nauce, tym częściej wyrażają obawę przed takimi sytuacjami życiowymi, jak brak powodzenia w realizacji planów związanych z nauką lub pracą (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 6,4%), nieudane małżeństwo oraz odejście od ideałów, planów lub marzeń, które uważa się za ważne w życiu. Z drugiej strony – uczniowie z mniernymi wynikami w nauce szkolnej nieco częściej wyrażali lęk przed biedą, nędzą lub bezrobociem (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 6,9%).

Interesujące mogą być zależności ze względu na deklarowaną sytuację materialną rodziny. Można zauważyć, że młodzież z zamożniejszych rodzin nieco częściej niż młodzież z uboższych rodzin wskazuje na obawę przed ciężką chorobą i utratą zdrowia (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 5,3%). Maturzyści z uboższych rodzin natomiat częściej wyrażali lęk przed nienawiścią i zawiścią ludzką (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 11,7%), nędzą, brakiem przyjaciół oraz kompromitacją.

W przypadku deklarowanego stosunku do wiary religijnej można odnotować, iż wraz z pogłębianiem religijności wzrasta obawa przed takimi sytuacjami życiowymi, jak rozbicie rodziny (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 26,3%), nienawiść i zawiść ludzka oraz odejście od ideałów, planów i marzeń, które uważa się za ważne w życiu. Z drugiej strony – wraz z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej wzrasta lęk przed takimi sytuacjami życiowymi, jak bieda, nędza lub bezrobocie (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 22,1%), bezbarwne i nudne życie oraz ciężka choroba lub utrata zdrowia.

Ostatnią różnicującą cechą w korelacji z obawami życiowymi badanej młodzieży maturalnej jest uczestnictwo w praktykach religijnych. Można zauważyć, że młodzież częściej uczestnicząca w praktykach religijnych nieco częściej wyraża obawę przed nieudanym małżeństwem (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 18,6%), nienawiścią i zawiścią ludzką oraz brakiem powodzenia w realizacji planów związanych z nauką lub pracą. Natomiast młodzież rzadziej uczestnicząca w praktykach religijnych nieco częściej wyraża lęk przed bezbarwnym i nudnym życiem (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 5,7%).

Konkludując opis obaw życiowych, które ujawniają jakby od strony przeciwnej ważne cele i dążenia życiowe, należy powiedzieć, iż lęk budzi u badanej młodzieży przede wszystkim bezpośrednie fizyczne zagrożenie własnej osoby, zerwanie więzi łączących jednostkę z kręgiem osób najbliższych oraz niebezpieczeństwo połączone z życiem rodzinnym lub problemami egzystencjalnymi. Trudno jest powiedzieć, które z przyjętych hipotez badawczych sprawdziły się, a które nie. Można jednak odnotować, że dziewczęta, mieszkańcy mniejszych osiedli, maturzyści z bardziej liczebnych rodzin, młodzi ludzie z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej oraz badani częściej uczestniczący w praktykach religijnych nieco częściej wyrażają obawę przed nieudanym małżeństwem, rozbiciem rodziny oraz nienawiścią i zawiścią ludzką, a nieco rzadziej przed bezbarwnym i nudnym życiem, niż chłopcy, mieszkańcy większych osiedli, maturzyści z mniej liczebnych rodzin, młodzi ludzie z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej oraz badani rzadziej uczestniczący w praktykach religijnych.

Badaną młodzież maturalną poproszono także o wybór jednej obawy, którą można byłoby oznaczyć za „najważniejszą z ważnych". Jest rzeczą interesującą, czy konstatowany w wyborach wielkrotnych układ hierarchii potwierdzi się również w wyborach jednorazowych, wnikających nieco głębiej w świadomość egzystencjalną badanych osób, znajdujących się u progu świata dorosłych. Hierachię w systemie obaw życiowych badanych maturzystów (wybory jednorazowe) przedstawia tabela 29.

Wybory jednorazowe dotyczące najważniejszych lęków życiowych młodzieży maturalnej układały się w następującą strukturę: ciężka choroba, utrata zdrowia – 29,5%, strata kogoś bliskiego – 24,8%, nieudane małżeństwo, rozbicie rodziny – 12,3%, bieda, nędza, bezrobocie – 5,7%, osamotnienie, brak przyjaciół i kolegów – 4,7%, bezbarwne i nudne życie – 3,8%, nienawiść i zawiść ludzka – 2,8% oraz brak powodzenia w realizacji planów związanych z nauką lub pracą – 2,8%. Pozostałe sytuacje życiowe sytuowały się poniżej granicy 2,0%. Należy też podkreślić, że co dziesiąty badany nie potrafił dokonać jednoznacznego wyboru najważniejszej obawy w swoim życiu (11,4%).

Wybory wielokrotne i jednorazowe ukazują zbliżony obraz obaw i lęków życiowych. Przesuwa się tylko nieznacznie kolejność wybieranych wartości. W wyborach jednorazowych zyskała nieco na znaczeniu obawa przed bezbarwnym

Tabela 29. Wybór obawy „najważniejszej z ważnych" (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	Razem
Płeć													
Mężczyzna	32,3	9,3	22,7	6,7	2,7	2,3	4,7	2,3	1,8	0,3	0,2	14,7	100,0
Kobieta	26,1	15,8	27,0	4,6	3,0	7,4	2,9	3,4	1,9	-	-	7,8	100,0
Miejsce zamieszkania													
Wieś	27,9	14,4	24,5	5,6	3,2	5,1	2,5	2,7	2,2	0,3	0,2	11,5	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	30,4	11,8	25,0	5,4	0,7	4,3	5,7	2,5	2,1	-	-	12,1	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	32,0	8,4	25,2	6,4	4,4	4,4	4,8	3,6	0,8	-	-	10,0	100,0
Liczba rodzeństwa													
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	30,1	9,6	26,2	7,3	2,2	4,5	5,1	2,6	1,8	0,2	0,2	10,2	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	30,2	15,1	23,1	4,1	3,0	5,9	3,3	2,7	0,9	0,3	-	11,5	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	27,4	14,1	24,2	4,7	4,0	3,6	2,2	3,6	3,2	-	-	13,0	100,0
Wyniki w nauce										-	-		
Bardzo dobre	28,1	14,7	21,6	7,5	3,4	4,5	4,5	5,5	2,1	-	-	8,2	100,0
Dobre	30,0	12,5	26,9	4,4	2,3	5,2	3,8	1,9	1,7	0,2	-	11,0	100,0
Średnie lub mierne	30,3	9,7	24,5	6,1	3,2	4,2	3,2	1,9	1,9	0,3	0,3	14,2	100,0
Sytuacja materialna													
Wyraźnie dobra	36,8	9,7	27,1	2,8	3,5	3,5	4,2	2,1	0,7	-	0,7	9,0	100,0
Dość dobra	28,5	15,0	26,3	5,4	1,5	4,7	4,2	3,7	1,5	-	-	9,3	100,0
Przeciętna lub raczej zła	28,3	11,1	23,4	6,7	3,7	5,1	3,5	2,5	2,5	0,4	-	12,9	100,0
Stosunek do wiary													
Głęboko wierzący	20,4	20,4	23,1	3,7	7,4	5,6	1,9	1,9	5,6	-	0,9	9,3	100,0
Wierzący	29,9	14,2	25,0	4,6	2,6	5,0	2,4	2,9	0,8	0,2	-	12,5	100,0
Niezdecydowani	30,6	8,1	25,4	7,5	1,7	2,9	5,8	4,0	4,0	-	-	9,8	100,0
Obojętni lub niewierzący	32,1	6,4	23,9	8,3	2,3	5,0	7,3	2,3	1,4	0,5	-	10,6	100,0
Praktyki religijne													
Regularnie	26,9	16,9	24,6	4,5	3,9	5,3	1,6	3,1	2,6	0,2	0,2	10,2	100,0
Nieregularnie	32,8	10,7	21,3	4,1	2,5	3,3	6,6	4,1	1,6	-	-	13,1	100,0
Rzadko	33,3	9,0	27,4	4,9	1,7	3,8	4,9	1,7	1,4	-	-	11,8	100,0
Wcale	28,0	6,5	23,5	10,5	2,0	5,5	6,5	3,0	1,0	0,5	-	13,0	100,0
Ogółem (N = 1127)	**29,5**	**12,3**	**24,8**	**5,7**	**2,8**	**4,7**	**3,8**	**2,8**	**1,9**	**0,2**	**0,1**	**11,4**	**100,0**

Uwaga: A – ciężka choroba, utrata zdrowia, B – nieudane małżeństwo, rozbicie rodziny, C – strata kogoś bliskiego, D – bieda, nędza, bezrobocie, E – nienawiść i zawiść ludzka, F – osamotnienie, brak przyjaciół i kolegów, G – bezbarwne i nudne życie, H – brak powodzenia w realizacji planów związanych z nauką lub pracą, I – odejście od ideałów, planów i marzeń, które są dla mnie ważne, J – ośmieszenie, kompromitacja, K – inne, L – brak zdania.

i nudnym życiem, straciła natomiast obawa przed brakiem powodzenia w realizacji planów związanych z nauką lub pracą. Zdecydowana większość omawianych sytuacji życiowych pozostawała z reguły bez zmian. Młode pokolenie lęka się przede wszystkim zagrożenia dla pewnego rodzaju dóbr osobistych, związanych z usensownieniem własnego życia lub zdrowia, oraz zagrożenia związanego z kręgiem osób najbliższych, zwłaszcza z członkiami rodziny. Można przypuszczać, że młodzież na początku drugiej dekady trzeciego tysiąclecia, obawiająca się nieudanego życia osobistego i rodzinnego, dostrzega właśnie w życiu osobistym i rodzinnym wiodący cel swoich aspiracji i dążeń[45]. Na marginesie można odnotować, iż w środowisku młodzieży polskiej uzyskano nieco niższe wskaźniki w odniesieniu do ciężkiej choroby lub utraty zdrowia oraz nieco wyższe w przypadku braku powodzenia w realizacji planów związanych z nauką lub pracą[46].

Zmienne niezależne, które statystycznie istotnie różnicują badaną młodzież na poziomie istotności 0,01, są: płeć, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia innych zmiennych niezależnych nie zaznaczają się między poszczególnymi kategoriami badanej młodzieży maturalnej istotne różnice statystyczne: miejsce zamieszkania ($p = 0,275$), liczba rodzeństwa ($p = 0,171$), deklarowane wyniki w nauce ($p = 0,143$) oraz deklarowana sytuacja materialna ($p = 0,070$). Patrząc na uzyskane wyniki empiryczne można jednak zauważyć, iż obawa przed nieudanym małżeństwem jest nieco częściej obecna w środowisku wiejskiej młodzieży, która żyje w bardziej liczebnych rodzinach oraz deklaruje lepsze wyniki w nauce. Można też odnotować, że lęk przed ciężką chorobą lub utratą zdrowia jest nieco częściej obecny wśród młodych ludzi z zamożniejszych rodzin.

W odniesieniu do cechy demograficznej „płeć" zaznacza się korelacja statystyczna o średniej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,213$). Dziewczęta częściej niż chłopcy wyrażają obawy przed nieudanym małżeństwem (różnica wynosi 6,5%), osamotnieniem lub stratą kogoś bliskiego. Chłopcy natomiast nieco częściej wyrażają lęk przed utratą zdrowia (różnica wynosi 6,2%). Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy korelację o statystycznie słabym związku ($p < 0,0005$; $V = 0,154$). Bardziej religijna młodzież nieco częściej niż mniej religijna uznaje za najważniejsze obawy w swoim życiu rozbicie rodziny (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 14,0%) oraz nienawiść i zawiść ludzką. Z drugiej strony – mniej religijna młodzież nieco częściej wyraża lęk przed ciężką chorobą (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 11,7%), bezbarwnym i nudnym życiem oraz nędzą. Ostatnią statystycznie istotnie różnicującą cechą w analizowanej sprawie jest uczestnictwo w praktykach religijnych ($p = 0,003$; $V = 0,134$). Maturzyści

[45] J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem ...,* op. cit., s. 228.

[46] Młodzież polska: A – 9,4%, B – 12,5%, C – 16,8%, D – 5,4%, E – 3,5%, F – 6,8%, G – 6,0%, H – 12,4%, I – 3,3%, J – 0,3%, K – 3,1%, L – 3,4%. S. H. Zaręba, *W kierunku jakiej religijności ...,* op. cit., s. 445.

częściej uczestniczący w praktykach religijnych nieco częściej wyrażają lęk przed nieudanym małżeństwem (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 10,4%) oraz młodzież rzadziej uczestnicząca w praktykach religijnych nieco częściej wyraża obawę przed biedą (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 6,1%) oraz bezbarwnym i nudnym życiem.

Kończąc ostatnią stosunkowo krótką analizę statystyczną niniejszego paragrafu, należy powtórzyć, iż badana młodzież lęka się najbardziej zagrożenia dla pewnego rodzaju dóbr osobistych, związanych z usensownieniem własnego życia lub zdrowia, oraz zagrożenia związanego z kręgiem osób najbliższych, zwłaszcza z członkami rodziny. Można równocześnie wskazać, iż typowym przedstawicielem kategorii, która stosunkowo najczęściej wyraża obawę przed utratą zdrowia, nędzą oraz bezbarwnym i nudnym życiem, jest chłopiec, który deklaruje się jako obojętny wobec wiary religijnej lub niewierzący oraz nie uczestniczący w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typową przedstawicielką kategorii, która stosunkowo najcześciej wyraża lęk przed rozbiciem rodziny, brakiem przyjaciół i kolegów oraz nienawiścią i zawiścią ludzką, jest dziewczyna, która deklaruje się jako głęboko wierząca oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych.

Omówione zagrożenia i obawy obejmują tylko część rzeczywistych trosk i niepokojów współczesnej młodzieży słowackiej. „Nie uwzględniają one trudności związanych z pracą zawodową i zdobyciem wykształcenia, ale i szerszych problemów społecznych, jak zagrożenia związane ze zniszczeniem środowiska naturalnego, bezrobociem, niedogodnościami życia codziennego, konfliktami zbrojnymi, wojną atomową itp. Zmienne czynniki sytuacyjne o charakterze społecznym, ekonomicznym i politycznym wpływają na kształt indywidualnych nadziei i niepokojów związanych z realizacją wartości indywidualnych. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku ważna jest chęć przezwyciężenia powstałych obaw i zagrożeń, a tym samym przywrócenia naruszonego poczucia bezpieczeństwa i sensu życia”[47].

„Wartości, do których się dąży lub których nie chce się utracić, stają się podstawą poczucia sensu życia. Człowiek nie może żyć bez sensu i bez nadziei. Wartości partykularne nie mogą być – w dłuższej perspektywie – celami ostatecznymi. Ludzie potrzebują sensownych celów dla mobilizacji i integracji swoich zdolności i sił. Równocześnie w warunkach cywilizacji współczesnej [...] wielu cierpi na deficyt sensu, poczucie niemocy, utraty znaczenia życia i brak celów życiowych (poczucie pustki). Inni odsuwają od siebie na drugi plan tzw. zasadnicze pytania. Wielu nie poszukuje ‘sensu sensów’, czyli ostatecznego znaczenia bieżących spraw. W pewnej wizji świata pytanie o sens życia w ogóle zanika. Także religia – jako tradycyjna dostarczycielka sensu – traci na znaczeniu”[48].

[47] J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem ...*, op. cit., s. 231.
[48] I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży ...,* op. cit., s. 235.

§ 4. Wizja osobistej i wspólnej przyszłości

Wartości codzienne, podstawowe i ostateczne utożsamia się często z celami i dążeniami życiowymi. To, że ktoś uznaje pewne dobra za wartości życiowe, jednak nie sprawia jeszcze, że są one dla niego przedmiotem aspiracji, że przyjmie je za cele swego życia i będzie do nich zmierzać. Aby tak się stało, potrzebne jest także przekonanie o możliwości osiągnięcia tych dóbr. O aspiracjach można więc powiedzieć, że są one wynikiem przybliżenia wartości do możliwości. Wartości rozumiane jako cele i dążenia życiowe mają swoje odniesienie zarówno do świadomości ludzi, jak i do działań podejmowanych w zmieniających się warunkach społeczno-kulturowych. Cechują się one dużą siłą oddziaływania na działanie jednostkowe i zbiorowe wtedy, gdy podzielane są przez znaczące grupy społeczne[49].

Wraz z A. Giddensem można zadać interesujące pytania: Do jakiego stopnia potrafimy pokierować społeczeństwem w taki sposób, żeby do minimum zmniejszyć niebezpieczeństwa i do maksimum zwiększyć szanse, które nowoczesność przed nami stawia? Dlaczego w ogóle przyszło nam żyć w świecie, który do tego stopnia wymknął się nam spod kontroli? Tak różnym od tego, co przewidywali myśliciele oświecenia? Dlaczego uogólnienie „słodkiego rozumu" nie doprowadziło do powstania świata poddanego naszym przewidywaniom i kontroli? Historia nie pozwala się uchwycić i nagiąć do naszych zbiorowych interesów. Choć sami wytwarzamy życie społeczne i odtwarzamy je w działaniach, nie potrafimy w pełni go kontrolować. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech nowoczesności jest odkrycie, że rozwój wiedzy empirycznej sam z siebie, ani sam w sobie nie pozwala nam określić miejsca wartości. Wszystko to nie znaczy jednak, że powinniśmy, czy też, że możemy zaprzestać wysiłków, by pokierować społeczeństwem. Przedmiotem szczególnej troski powinno się stać skoordynowanie zysku jednostki z organizacją planety[50].

Żyjemy obecnie w okresie „rozwiniętej nowoczesności", przez niektórych nazywanej ponowoczesnością. Co będzie po niej? Czego można się spodziewać w życiu społecznym? Co można oczekiwać w życiu osobistym? Oprócz naukowych odpowiedzi na zarysowane pytania istnieją też odpowiedzi zwykłych ludzi – także odpowiedzi młodzieży maturalnej, stojącej u progu świata dorosłych. W badaniach nad moralnością niekiedy stawiano także pytania o wizję osobistej i wspólnej przyszłości. Odpowiedzi na pytanie, jak badana młodzież patrzy na swoją własną przyszłość, zawiera tabela 30.

W świetle odpowiedzi na omawiane pytanie można odnotować, iż połowa badanych osób ocenia swoją osobistą przyszłość z nadzieją (49,9%). Prawie połowa ankietowanych patrzy na własną przyszłość różnie – raz tak, raz tak

[49] A. Sułek, *Wartości życiowe dwóch pokoleń,* w: *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej,* red. S. Nowak, PWN, Warszawa 1989, s. 293-294.
[50] A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności ...,* op. cit., s. 107-112.

(44,2%). Tylko nieliczni respondenci oceniali swoją osobistą przyszłość pesymistycznie (5,9%). Nie wiadomo, jakie były motywy ich odpowiedzi – na ile są one efektem ogólnej sytuacji społecznej, a na ile konkretnej sytuacji życiowej. Na takie pytanie będzie można w pewnym stopniu udzielić odpowiedzi w ramach analizy związków statystycznych między zmiennymi. Cechami, które istotnie różnicują badaną populację maturzystów na poziomie istotności 0,01, są: deklarowane wyniki w nauce szkolnej, deklarowana sytuacja materialna rodziny oraz deklarowany stosunek do wiary religijnej. Z punktu widzenia cechy demograficznej „płeć" (p = 0,029), miejsca zamieszkania (p = 0,104), liczby rodzeństwa (p = 0,116) oraz uczestnictwa w praktykach religijnych (p = 0,078) nie zaznaczają się między poszczególnymi kategoriami badanej młodzieży maturalnej istotne różnice statystyczne.

Tabela 30. Ogólna wizja osobistej przyszłości (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Raczej pesymistyczna	Raczej optymistyczna	Raz tak, raz tak	Razem
Płeć				
Mężczyzna	7,7	49,8	42,5	100,0
Kobieta	4,0	50,1	45,9	100,0
Miejsce zamieszkania				
Wieś	6,4	47,1	46,5	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	4,6	50,0	45,4	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	6,4	56,4	37,2	100,0
Liczba rodzeństwa				
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	6,3	53,0	40,7	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	6,8	44,7	48,5	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	4,3	50,5	45,1	100,0
Wyniki w nauce				
Bardzo dobre	4,1	61,0	34,9	100,0
Dobre	5,2	50,4	44,4	100,0
Średnie lub mierne	9,0	39,0	51,9	100,0
Sytuacja materialna				
Wyraźnie dobra	2,1	61,8	36,1	100,0
Dość dobra	4,7	50,4	45,0	100,0
Przeciętna lub raczej zła	7,9	47,0	45,1	100,0
Stosunek do wiary				
Głęboko wierzący	2,8	69,4	27,8	100,0
Wierzący	4,6	47,7	47,7	100,0
Niezdecydowani	10,4	46,8	42,8	100,0
Obojętni lub niewierzący	7,3	49,5	43,1	100,0
Praktyki religijne				
Regularnie	3,9	51,1	45,0	100,0
Nieregularnie	5,7	56,6	37,7	100,0
Rzadko	8,7	45,8	45,5	100,0
Wcale	7,0	47,5	45,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**5,9**	**49,9**	**44,2**	**100,0**

W odniesieniu do deklarowanych wyników w nauce szkolnej zaznacza się korelacja statystyczna o słabej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,118$). Zależności procentowe są jednoznaczne i zgodne z oczekiwaniami – im lepsze wyniki osiągano w nauce szkolnej, tym bardziej pozytywna jest wizja osobistej przyszłości (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 22,0%) i *vice versa*. Pod kątem deklarowanej sytuacji materialnej rodziny odkrywamy w analizowanej sprawie także korelację statystyczną o słabej sile związku ($p = 0,003$; $V = 0,084$). Także w tym przypadku można odnotować, że im lepsza jest sytuacja materialna rodziny, tym bardziej pozytywna jest wizja osobistej przyszłości (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 14,8%) i *vice versa*. Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy również korelację o statystycznie słabym związku ($p < 0,0005$; $V = 0,111$). Najbardziej optymistyczni w odniesieniu do własnej przyszłości są głęboko wierzący (69,4%). Pozostałe kategorie nie różnią się w znaczącym stopniu.

Konkludując, należy stwierdzić, iż badana młodzież ocenia własną przyszłość różnie, jednak znacznie częściej od strony pozytywnej niż negatywnej. Poszukując motywów optymistycznego patrzenia w osobistą przyszłość należy wskazać przede wszystkim na lepsze wyniki w nauce szkolnej, głęboką wiarę religijną oraz lepszą sytuację materialną. Typowym przedstawicielem optymistycznego patrzenia w osobistą przyszłość jest bowiem osoba z rodziny o wyraźnie dobrej sytuacji materialnej, która deklaruje bardzo dobre wyniki w nauce szkolnej oraz głęboką wiarę religijną. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem pesymistycznego patrzenia w osobistą przyszłość jest osoba z rodziny o przeciętnej lub raczej złej sytuacji materialnej, która deklaruje średnie lub mierne wyniki w nauce oraz niezdecydowanie w stosunku do wiary religijnej.

W badaniach własnych zapytano także o konkretną wizję własnej przyszłości – czy badane osoby widzą swoją przyszłość w związku małżeńskim, związku partnerskim (bez ślubu), wolnych spotkaniach z różnymi partnerami, jako osoby żyjące same, lub też w powołaniu duchowym. Ankietowani mogli zaznaczyć także odpowiedź korekcyjną „trudno powiedzieć". Uzyskane wyniki empiryczne zawiera tabela 31.

Zdecydowana większość badanych maturzystów wyrażała zamiar zawrzeć związek małżeński (70,5%). Mniej niż jedna dziesiąta ankietowanych zastanawiała się nad związkiem partnerskim (8,3%). Pozostałe możliwości wybierano tylko śladowo. Stosunkowo sporo osób nie potrafiło precyzyjnie określić drogę życiową, po której później wykroczą (14,4%). Patrząc na przyjęte zmienne niezależne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację młodzieży na poziomie istotności 0,01, są: płeć, liczba rodzeństwa, deklarowane wyniki w nauce szkolnej, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. W odniesieniu do miejsca zamieszkania ($p = 0,077$) oraz deklarowanej sytuacji materialnej rodziny ($p = 0,134$) nie ma między poszczególnymi kategoriami maturzystów istotnych różnic statystycznych.

Tabela 31. Konkretna wizja osobistej przyszłości (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	F	Razem
Płeć							
Mężczyzna	65,0	8,7	5,7	3,2	0,3	17,2	100,0
Kobieta	77,0	7,8	1,9	1,7	0,6	11,0	100,0
Miejsce zamieszkania							
Wieś	74,2	5,9	3,5	2,2	0,3	13,9	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	70,0	8,9	3,2	3,2	0,4	14,3	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	63,2	12,4	5,6	2,4	0,8	15,6	100,0
Liczba rodzeństwa							
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	64,4	10,8	6,9	3,3	-	14,6	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	72,5	7,4	1,5	2,4	1,2	15,1	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	79,8	4,3	1,4	1,1	0,4	13,0	100,0
Wyniki w nauce							
Bardzo dobre	76,7	7,5	1,7	2,4	0,3	11,3	100,0
Dobre	73,8	8,3	4,0	1,7	0,2	11,9	100,0
Średnie lub mierne	59,4	8,7	5,8	3,9	1,0	21,3	100,0
Sytuacja materialna							
Wyraźnie dobra	71,5	4,2	5,6	0,7	0,7	17,4	100,0
Dość dobra	74,0	8,4	3,7	2,2	-	11,8	100,0
Przeciętna lub raczej zła	68,0	9,3	3,7	3,2	0,7	15,1	100,0
Stosunek do wiary							
Głęboko wierzący	84,3	-	0,9	0,9	2,8	11,1	100,0
Wierzący	78,7	4,0	2,6	1,8	0,2	12,8	100,0
Niezdecydowani	61,3	10,4	4,0	3,5	0,6	20,2	100,0
Obojętni lub niewierzący	48,2	22,5	9,2	4,1	-	16,1	100,0
Praktyki religijne							
Regularnie	79,6	2,4	1,8	1,8	0,8	13,8	100,0
Nieregularnie	80,3	4,1	1,6	1,6	-	12,3	100,0
Rzadko	66,0	10,1	5,2	3,1	0,3	15,3	100,0
Wcale	48,5	23,5	9,0	3,0	-	16,0	100,0
Ogółem (N = 1127)	**70,5**	**8,3**	**3,9**	**2,5**	**0,4**	**14,4**	**100,0**

Uwaga: A – w związku małżeńskim; B – w związku partnerskim (bez ślubu); C – w wolnych spotkaniach z różnymi partnerami; D – jako osoba żyjąca sama; E – w powołaniu duchowym; F – trudno powiedzieć.

Z punktu widzenia cechy demograficznej „płeć" można w omawianej sprawie mówić o statystycznie słabej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,152$). Dziewczęta nieco częściej niż chłopcy wyrażają zamiar zawrzeć związek małżeński (różnica wynosi 12,0%). Chłopcy natomiast nieco częściej widzą swoją przyszłość w wolnych spotkaniach z różnymi partnerkami lub nie potrafią dać jednoznacznej odpowiedzi. Według liczby rodzeństwa zaznacza się także korelacja statystyczna o słabej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,145$). Należy podkreślić, iż maturzyści z bardziej liczebnych rodzin wyraźnie częściej niż maturzyści z mniej liczebnych rodzin widzą swoją przyszłość w związku małżeńskim (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 15,4%). Młodzież z

mniej liczebnych rodzin natomiast nieco częściej wyraża zamiar „spędzić" życie w związku partnerskim lub w wolnych spotkaniach z różnymi partnerami. Pod kątem deklarowanych wyników w nauce szkolnej można odnotować również korelację statystyczną o słabej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,125$). O ile uczniowie z lepszymi wynikami w nauce szkolnej nieco częściej mówią o związku małżeńskim, uczniowie z miernymi wynikami w nauce stosunkowo najczęściej nie mają określonej wizji własnej przyszłości.

Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy korelację statystyczną o średnio silnym związku ($p < 0,0005$; $V = 0,212$). Można zauważyć, iż wraz ze spadkiem deklarowanej religijności obniżają się odsetki tych, którzy widzą swoją przyszłość w związku małżeńskim (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 36,1%), a podwyższają odsetki tych, którzy w odniesieniu do własnej przyszłości mówią o związku partnerskim (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 22,5%). Ostatnią statystycznie istotnie różnicującą cechą w omawianej sprawie jest uczestnictwo w praktykach religijnych ($p < 0,0005$; $V = 0,198$). Można stwierdzić, że im częściej badani uczestniczą w praktykach religijnych, tym częściej mówią o związku małżeńskim (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 31,1%). Odwrotnie układają się wskaźniki zamierzających „spędzić" życie w związku partnerskim (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 21,1%).

Kończąc tę analizę statystyczną, należy powtórzyć, iż zdecydowana większość badanych maturzystów ma zamiar – wcześniej lub później – zawrzeć związek małżeński. Można też stwierdzić, iż typową przedstawicielką kategorii, która widzi swoją przyszłość w związku małżeńskim, jest dziewczyna z rodziny z co najmniej czworgiem dzieci, która deklaruje bardzo dobre wyniki w nauce szkolnej, prezentuje się jako głęboko wierząca oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem kategorii, która stosunkowo najczęściej widzi swoją przyszłość w związku partnerskim (bez ślubu), jest chłopiec z rodziny z jednym lub dwojgiem dzieci, który deklaruje mierne lub średnie wyniki w nauce, prezentuje się jako obojętny wobec religii lub niewierzący oraz nie uczestniczy w praktykach religijnych.

Oprócz ogólnej i konkretnej wizji własnej przyszłości mamy też pewne oczekiwania w odniesieniu do przyszłości społeczeństwa, w którym żyjemy. Wizje wspólnej przyszłości mogą być różne, chociaż w zasadzie powinny być bardziej podobne niż wizje przyszłości osobistej – wszyscy przecież żyjemy w tym samym społeczeństwie, obserwujemy jego kondycję oraz kierunek rozwoju. Odpowiedzi na pytanie, jak badana młodzież maturalna patrzy na przyszłość społeczeństwa słowackiego, zawiera tabela 32.

Badani na postawione im pytanie o wizję przyszłości społeczeństwa słowackiego, mówili nie tylko o tym, jak postrzegają życie społeczne oraz kierunek jego rozwoju, ale powiedzieli wiele także o sobie. Na podstawie uzyskanych odpowiedzi można powiedzieć, iż więcej niż połowa badanych osób ocenia przyszłość społeczeństwa słowackiego w czarnych barwach (57,9%). Jedna

trzecia ankietowanych patrzy na wspólną przyszłość różnie – raz tak, raz tak (34,1%). Wreszcie tylko mniej niż jedna dziesiąta badanych ocenia przyszłość społeczeństwa słowackiego z nadzieją (8,1%). Można więc stwierdzić, iż w porównaniu z ogólną wizją osobistej przyszłości wskaźniki procentowe wyraźnie zmieniły się (różnica w odniesieniu do optymistycznej oceny osobistej i wspólnej przyszłości wynosi 41,1%). Badana młodzież ocenia przyszłość społeczeństwa słowackiego różnie, jednak znacznie częściej od strony negatywnej niż pozytywnej.

Tabela 32. Ogólna wizja wspólnej przyszłości (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Raczej pesymistyczna	Raczej optymistyczna	Raz tak, raz tak	Razem
Płeć				
Mężczyzna	61,8	10,2	28,0	100,0
Kobieta	53,3	5,7	41,0	100,0
Miejsce zamieszkania				
Wieś	59,5	7,1	33,4	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	51,4	10,4	38,2	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	61,2	8,0	30,8	100,0
Liczba rodzeństwa				
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	61,0	7,7	31,3	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	57,7	7,7	34,6	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	52,3	9,4	38,3	100,0
Wyniki w nauce				
Bardzo dobre	57,5	7,2	35,3	100,0
Dobre	54,6	9,2	36,2	100,0
Średnie lub mierne	63,9	7,1	29,0	100,0
Sytuacja materialna				
Wyraźnie dobra	53,5	11,1	35,4	100,0
Dość dobra	55,5	9,1	35,4	100,0
Przeciętna lub raczej zła	60,7	6,7	32,6	100,0
Stosunek do wiary				
Głęboko wierzący	41,7	15,7	42,6	100,0
Wierzący	53,1	7,0	39,8	100,0
Niezdecydowani	68,8	8,1	23,1	100,0
Obojętni lub niewierzący	71,1	6,9	22,0	100,0
Praktyki religijne				
Regularnie	51,7	8,6	39,7	100,0
Nieregularnie	49,2	12,3	38,5	100,0
Rzadko	66,0	5,2	28,8	100,0
Wcale	68,5	8,0	23,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**57,9**	**8,1**	**34,1**	**100,0**

Cechami, które istotnie różnicują badaną populację maturzystów na poziomie istotności 0,01, są: płeć, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia miejsca zamieszka-

nia (p = 0,111), liczby rodzeństwa (p = 0,223), deklarowanych wyników w nauce szkolnej (p = 0,112) oraz deklarowanej sytuacji materialnej rodziny (p = 0,214) nie zaznaczają się między poszczególnymi kategoriami badanej młodzieży maturalnej istotne różnice statystyczne. Młodzież z różnych osiedli diecezji spiskiej, która żyje w liczbowo i ekonomicznie różnych rodzinach oraz osiąga różne wyniki w nauce szkolnej mniej więcej tak samo ocenia przyszłość społeczeństwa słowackiego – znacznie częściej od strony negatywnej niż pozytywnej.

W odniesieniu do cechy demograficznej „płeć" stwierdzamy w analizowanej sprawie korelację statystyczną o słabej sile związku (p < 0,0005; V = 0,147). Zależność ta nie wynika jednak z różnej oceny wspólnej przyszłości, ale z faktu, iż dziewczęta są w omawianej sprawie znacznie częściej niezdecydowane niż chłopcy. Można więc powiedzieć, że dziewczęta i chłopcy mniej więcej tak samo patrzą na wspólną przyszłość społeczeństwa słowackiego. Pod kątem deklarowanego stosunku do wiary religijnej zauważamy korelację o statystycznie slabej sile związku (p < 0,0005; V = 0,150). Wraz ze spadkiem deklarowanej religijności wzrastają odsetki optymistycznej wizji wspólnej przyszłości (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 29,4%). W odwrotnym kierunku nie układają się jednak wskaźniki postawy pesymistycznej, lecz ambiwalentnej (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 20,6%). Podobne korelacje statystyczno-procentowe stwierdzamy w przypadku uczestnictwa w praktykach religijnych (p < 0,0005; V = 0,120).

Konkludując, należy przypomnieć, że badana młodzież ocenia przyszłość społeczeństwa słowackiego różnie, jednak znacznie częściej od strony negatywnej niż pozytywnej. Jednocześnie można odnotować, iż typowym przedstawicielem kategorii, która stosunkowo najczęściej ocenia przyszłość społeczeństwa słowackiego optymistycznie, jest maturzysta, który prezentuje obojętność wobec religii lub niewiarę oraz nie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typową przedstawicielką kategorii, która stosunkowo najczęściej nie potrafi jednoznacznie określić swoją wizję odnośnie do wspólnej przyszłości, jest dziewczyna, która deklaruje głęboki stosunek do wiary religijnej oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych.

Ostatnią sprawą niniejszego paragrafu będzie opis bardziej konkretnych wizji wspólnej przyszłości, dotyczących życia codziennego ludzi na Słowacji. Oprócz ogólnej wizji wspólnej przyszłości mamy także pewne oczekiwania w odniesieniu do bardziej konkretnych zachowań ludzkich w życiu codziennym. Tego typu oczekiwania mogą być różne, chociaż w zasadzie powinny być podobne, ponieważ ich punktem odniesienia jest to samo społeczeństwo i jego przyszłość. Odpowiedzi na pytanie, co badana młodzież myśli na temat możliwej zmiany wybranych zachowań ludzkich w przyszłości społeczeństwa słowackiego, zawiera tabela 33.

Biorąc pod uwagę tylko odsetki w kolumnie „mniej" można wskazać na następującą hierarchię „ujemnej" zmiany wybranych zachowań ludzkich w

przyszłości społeczeństwa słowackiego. Największy odsetek badanych osób uważa, że ludzie będą się odnosić do siebie mniej sprawiedliwie – 66,5%. Więcej niż połowa ankietowanych wyraża zdanie, iż ludzie będą nawzajem dla siebie mniej uprzejmi – 59,9%, ludzie będą mniej moralnie postępować – 58,5%, ludzie będą mniej szczęśliwi – 55,5%, ludzie będą mniej religijni – 54,1%. Można też zauważyć, iż zdaniem największej części badanych osób ludzie będą tak samo przywiązani do swoich rodzin (43,6%) oraz bardziej będą zabiegać o pieniądze (71,9%). Ogólnie mówiąc badani maturzyści w znacznym stopniu przewidywają ujemne zmiany odnośnie do zachowań związanych z wartościami podstawowymi (sprawiedliwość, uprzejmość, moralność, religijność). Jednocześnie wskazują na większe przywiązanie do pieniędzy i dóbr materialnych. W związku z tym lub w przeciwieństwie do tego przewidywają, że ludzie będą mniej szczęśliwi, chociaż mniej więcej tak samo przywiązani do własnych rodzin.

Tabela 33. Konkretna wizja wspólnej przyszłości (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Bardziej	Tak samo	Mniej	Trudno powiedzieć	Razem
Ludzie będą przywiązani do swoich rodzin	18,2	43,6	28,0	10,3	100,0
Ludzie będą szczęśliwi	4,3	25,0	55,5	15,3	100,0
Ludzie będą nawzajem dla siebie uprzejmi	3,8	23,1	59,9	13,2	100,0
Ludzie będą się odnosić do siebie sprawiedliwie	2,8	17,5	66,5	13,2	100,0
Ludzie będą moralnie postępować	2,9	22,4	58,5	16,1	100,0
Ludzie będą religijni	5,3	24,9	54,1	15,6	100,0
Ludzie będą zabiegać o pieniądze	71,9	17,5	4,1	6,6	100,0

Dla zwięzłego i sensownego porównania wyróżnionych kategorii badanej młodzieży maturalnej ze względu na przyjęte zmienne niezależne – cechy demograficzne, społeczne i religijne – w tabeli 34 przedstawiam odsetki tych, według których stopień realizacji omawianych zachowań ludzkich będzie w przyszłości niższy. Ze względu na płeć można stwierdzić, iż dziewczęta na ogół nieco częściej niż chłopcy wyrażają oczekiwanie „ujemnych" zmian w zachowaniach ludzkich – szczególnie częściej oczekiwają, że ludzie będą się odnosić do siebie mniej sprawiedliwie ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}140$)[51].

[51] Testy statystyczne odnoszę do całych tabeli poszczególnych zmiennych (nie tylko wybranych wskaźników, przedstawianych we wspólnej tabeli).

Tabela 34. Konkretna wizja wspólnej przyszłości (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	F	G
Płeć							
Mężczyzna	25,2	55,8	55,7	60,3	56,3	52,5	4,2
Kobieta	31,0	54,9	64,8	73,5	61,0	56,0	4,0
Miejsce zamieszkania							
Wieś	31,1	55,1	59,0	68,1	59,6	57,1	5,4
Miasto do 20 000 miesz.	22,9	52,1	60,7	63,6	58,9	56,4	1,4
Miasto ponad 20 000 miesz.	26,0	60,0	61,2	66,0	55,2	44,8	4,0
Liczba rodzeństwa							
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	26,2	57,7	61,8	67,9	56,5	52,8	3,9
Rodzina z 3 dziećmi	27,8	56,2	57,1	63,0	60,4	53,8	4,4
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	31,0	50,2	59,9	68,2	59,9	57,4	4,0
Wyniki w nauce							
Bardzo dobre	32,2	53,1	63,4	68,8	59,9	56,2	3,1
Dobre	26,7	56,2	60,2	68,8	57,7	54,8	4,6
Średnie lub mierne	25,8	57,1	56,8	60,6	58,7	51,0	4,2
Sytuacja materialna							
Wyraźnie dobra	22,2	45,8	54,2	52,1	51,4	49,3	6,9
Dość dobra	28,3	54,3	61,2	67,8	61,2	57,2	5,2
Przeciętna lub raczej zła	28,9	58,6	60,7	69,4	58,6	53,0	2,6
Stosunek do wiary							
Głęboko wierzący	35,2	51,9	55,6	65,7	61,1	49,1	5,6
Wierzący	26,7	52,5	60,3	68,5	57,0	53,6	4,2
Niezdecydowani	28,9	67,6	61,8	63,6	64,2	58,4	5,8
Obojętni lub niewierzący	26,6	56,0	59,6	63,8	57,8	55,5	1,8
Praktyki religijne							
Regularnie	30,1	51,1	58,0	67,6	59,5	57,4	3,9
Nieregularnie	27,0	56,6	59,0	64,8	46,7	42,6	7,4
Rzadko	26,7	61,8	63,9	68,1	64,9	55,2	4,2
Wcale	23,5	56,5	60,5	62,5	54,0	51,0	2,0
Ogółem (N = 1127)	**28,0**	**55,5**	**59,9**	**66,5**	**58,5**	**54,1**	**4,1**

Uwaga: A – ludzie będą mniej przywiązani do swoich rodzin; B – ludzie będą mniej szczęśliwi; C – ludzie będą nawzajem dla siebie mniej uprzejmi; D – ludzie będą się odnosić do siebie mniej sprawiedliwie; E – ludzie będą mniej moralnie postępować; F – ludzie będą mniej religijni; G – ludzie będą mniej zabiegać o pieniądze.
Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ chodzi tylko o odsetki tych, według których stopień realizacji omawianych zachowań ludzkich będzie w przyszłości niższy.

Pod kątem miejsca zamieszkania nie konstatujemy statystycznie istotnych różnic. Można jednak zauważyć, iż młodzież z większych osiedli nieco rzadziej wskazuje na „ujemne" zmiany w religijności niż młodzież z mniejszych osiedli (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 12,3%). O statystycznie istotnych różnicach nie można mówić ani w odniesieniu do liczby rodzeństwa oraz deklarowanych wyników w nauce szkolnej. Można jednak zauważyć, że uczniowie z lepszymi wynikami w nauce na ogół nieco częściej niż uczniowie z

miernymi wynikami w nauce wyrażają oczekiwanie „ujemnych" zmian w większości opisywanych zachowań ludzkich.

Ze względu na deklarowaną sytuację materialną rodziny stwierdzamy statystycznie istotne różnice w odnieszeniu do oczekiwanych zmian w przeżywaniu szczęścia ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}120$) oraz w przypadku przewidywanych zmian w sprawiedliwym odnoszeniu się ludzi do siebie ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}107$). Można powiedzieć, iż poglądy młodzieży z uboższych rodzin odnośnie do przyszłych zachowań ludzkich są bardziej pesymistyczne niż poglądy ich kolegów z zamożniejszych rodzin. Zdecydowana większość maturzystów z rodzin o przeciętnej lub raczej złej sytuacji materialnej bowiem oczekuje, że w przyszłości ludzie będą się odnosić do siebie jeszcze mniej sprawiedliwie (69,4%) i będą jeszcze mniej szczęśliwi (58,6%).

Pod kątem deklarowanego stosunku do wiary religijnej konstatujemy statystycznie istotne różnice tylko w odniesieniu do oczekiwanych zmian w religijności ($p = 0{,}010$; $V = 0{,}080$). Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można stwierdzić, iż niezdecydowana, religijnie obojętna lub niereligijna młodzież nieco częściej w przyszłości oczekuje „ujemne" zmiany w religijności społeczeństwa słowackiego niż młodzież, która deklaruje się jako wierząca lub głęboko wierząca.

Wreszcie ze względu na uczestnictwo w praktykach religijnych zaznaczają się statystycznie istotne różnice w odniesieniu do oczekiwanych zmian w postępowaniu moralnym ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}104$) oraz poziomie religijności ($p = 0{,}001$; $V = 0{,}091$). Trudno jest jednak wskazać na jakieś jednoznaczne kierunki zależności statystyczno-korelacyjnej. Można tylko odnotować, iż najbardziej optymistycznie nastawieni w omawianych sprawach są te osoby, które uczestniczą w praktykach religijnych nieregularnie.

Konkludując opis oczekiwanych zmian w wybranych zachowaniach ludzkich w przyszłości społeczeństwa słowackiego można podkreślić, iż największy odsetek badanych osób uważa, że ludzie będą bardziej zabiegać o pieniądze (71,9%) oraz odnosić się do siebie mniej sprawiedliwie (66,5%). Zarazem można stwierdić, że dziewczęta, mieszkańcy mniejszych osiedli oraz uczniowie z uboższych rodzin na ogół nieco częściej wskazują na „ujemne" zmiany w sprawiedliwym odnoszeniu się ludzi do siebie, moralnym postępowaniu i religijności niż chłopcy, mieszkańcy większych osiedli oraz uczniowie z zamożniejszych rodzin.

Opisane w niniejszym paragrafie wizje osobistej i wspólnej przyszłości wskazują na pewną rozbieżność. Badana młodzież stosunkowo często patrzy optymistycznie na własną przyszłość, wierzy, że jej życie będzie udane, szczęśliwe, dające zadowolenie – i dobrze. Ta sama młodzież jednocześnie wyraża sceptycyzm w odniesieniu do wspólnej przyszłości społeczeństwa słowackiego – określa tę przyszłość raczej pesymistycznie, oczekuje, że ludzie będą mniej szczęśliwi. W związku z tą rozbieżnością można przypomnieć słowa U. Becka, że „Czarnobyl jest wszędzie". W tzw. globalnej wiosce zanikają

granice między uprzywilejowanymi i tymi, którzy wszelkich przywilejów są pozbawieni. Globalne natężenie pewnych rodzajów ryzyka wykracza poza wszystkie zróżnicowania społeczne i gospodarcze[52].

Patrząc na świat i jego przyszłość bardziej optymistycznie można też przywołać apel Kościoła katolickiego, który podkreśla, że jednym z głównych zadań ekonomii międzynarodowej jest dążenie do całościowego i solidarnego rozwoju ludzkości, czyli do rozwoju „każdego człowieka i całego człowieka". Bardziej ludzki i solidarny rozwój będzie korzystny także dla krajów bogatych. W nich bowiem występuje często zjawisko egzystencjalnego zagubienia, nieumiejętności życia i cieszenia się sensem życia pomimo obfitości dóbr materialnych, poczucie alienacji i utraty własnego człowieczeństwa u wielu osób. Również koniecznie należy się kierować integralną wizją człowieka, która ogarnia wszystkie wymiary jego istnienia[53]. Dla zadowalającej jakości życia jest potrzebne „być" (wartości fizyczne, psychiczne lub duchowe), „należeć" (wartości afiliacyjne, wspólnotowe lub społeczne) oraz „realizować się" (wartości edukacyjne, zawodowe lub wolnoczasowe)[54].

Kończąc niniejszy paragraf i rozdział, także na podstawie badań własnych należy stwierdzić, że badana młodzież maturalna ceni przede wszystkim wartości ze sfery afiliacyjno-stabilizacyjnej (zdrowie, miłość, szczęście rodzinne, przyjaciele i praca zawodowa). W opinii nauczycieli należy do wspomnianych najbardziej upragnionych wartości życiowych dołączyć również dobra materialne. W odniesieniu do wybranych zachowań związanych z wartościami podstawowymi można przypomnieć, iż większość z nich była przez ankietowanych oceniana jako dobra lub zła w zależności od konkretnej sytuacji życiowej. Jako zawsze dobre były przez większość badanych osób oceniane tylko: solidarność międzyludzka (74,6%), tolerancja (60,2%) i pokora (53,0%).

Zreferowane wyniki badań socjologicznych nie dają wprawdzie całościowego obrazu postaw młodzieży maturalnej wobec wartości codziennych i podstawowych, sensu życia i obaw życiowych, celów oraz dążeń życiowych, ale wskazują na kilka istotnych aspektów świadczących o ich pozytywnym ugruntowaniu wśród większości badanych osób. W sumie trzy piąte badanej populacji młodzieży charakteryzowały się znaczną częstotliwością myślenia o sensie i celu życia. Młodzież maturalną cechuje wysoki – w zasadzie zaskakująco wysoki – poziom ogólnego zadowolenia z życia. Deklarowane poczucie bezsensowności, oznaczające deficyt sensu, obejmuje bardzo cięką warstwę spo-

[52] U. Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne ...*, op. cit., s. 7; Por. A. Wojciechowska, *Ponowoczesna rzeczywistość społeczna a perspektywy życiowe młodzieży,* w: *Europejskie szanse polskiej młodzieży,* red. A. Wierzchowska, Polska Akademia Nauk, Warszawa 2006, s. 44-55.

[53] Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła,* Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 2005, s. 244-246.

[54] E. Heřmanová, *Kvalita života a její modely v současném sociálním výzkumu,* „Sociológia" 2012, nr 4, s. 484.

łeczną, zamykającą się w granicach kilku procent. Są to prawdopodobnie jednostki, dla których wszelkie wartości są puste, lub ci, którzy nie potrafili się odnaleźć, chociaż tęsknią za pełnym i dojrzałym życiem ludzkim. Można przypomnieć, iż badani najczęściej wskazują na sensotwórczą rolę miłości, szczęścia rodzinnego i grona przyjaciół.

Reflektując opis obaw życiowych, które ujawniają jakby od strony przeciwnej ważne wartości życiowe, należy powiedzieć, iż spośród dziesięciu sytuacji, których respondenci najbardziej mogą obawiać się w życiu, dwie znalazły się na wyraźnie pierwszych miejscach: ciężka choroba lub utrata zdrowia – 81,0%, oraz strata kogoś bliskiego – 78,4%. W związku z tym można stwierdzić, że lęk budzi przede wszystkim bezpośrednie fizyczne zagrożenie własnej osoby lub zerwanie więzi łączących jednostkę z kręgiem osób najbliższych. W najmniejszym stopniu młodzież obawia się odejścia od ideałów, ważnych planów i marzeń oraz ośmieszenia lub kompromitacji.

Tam, gdzie młodzi ludzie pozytywnie doświadczają życia, dostrzegają możliwość sensownej działalności, orientują się na wartości i ideały, tam dostrzegają oni przyszłość z nadzieją i są zdolni przezwyciężać powstające trudności i problemy. W związku z tym należy przypomnieć, iż badana młodzież ocenia własną przyszłość znacznie częściej od strony pozytywnej niż negatywnej. Jest rzeczą interesującą, iż przyszłość społeczeństwa słowackiego ocenia ta sama młodzież znacznie częściej od strony negatywnej niż pozytywnej. Znaczny odsetek badanych osób uważa, że ludzie będą bardziej zabiegać o pieniądze oraz odnosić się do siebie mniej sprawiedliwie. Na marginesie można odnotować, że zdecydowana większość badanych maturzystów ma zamiar – wcześniej lub później – zawrzeć związek małżeński.

Można więc zgodzić się z J. Mariańskim, że „wyraźna jest tendencja do ujmowania życia codziennego w kategoriach małych struktur, tj. rodziny i kręgu przyjaciół. Stosunkowo silne są dążenia do zdobycia szacunku otoczenia, a w odniesieniu do wartości z bieżącego życia – ukończenie szkoły i zdobycie interesującej pracy [...] Wartości życiowe, czy inaczej: cele i dążenia życiowe, są rzeczywiście bardzo silnie związane z potrzebami psychospołecznymi badanej młodzieży”[55]. Uznawane przez młodzież wartości tworzą raczej „małe” sensy, sensy „w małych dawkach”, sensy konkretne, leżące jakby w zasięgu ręki, osiągalne „tu i teraz”, bez wyraźnych wartości centralnych, raczej z wieloma wartościami wiodącymi[56]. Cechy demograficzne lub społeczne nie zawsze wprowadzają statystycznie istotne różnice w kwestiach wartości życiowych młodzieży, bardziej wyraźne różnice zaznaczają się ze względu na cechy religijne.

[55] J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem ...,* op. cit., s. 222-223.
[56] Tamże, s. 356-359.

Rozdział V

Wartości prospołeczne

Człowiek tworzy historię i kulturę także dzięki temu, że uczestniczy w życiu społecznym. Osobowość ludzka jest dziełem Stwórcy, jest też rezultatem samokształtowania się człowieka oraz oddziaływania na niego naturalnego środowiska, w jakim żyje. Jednostka dopiero przez życie zbiorowe może w pełni rozwinąć swe człowieczeństwo. Dzieci żyjące poza środowiskiem społecznym zatrzymują się w rozwoju na poziomie podobnym zwierzętom. Są pozbawione tej potęgi, jaką daje ludziom pomoc i współdziałanie z innymi oraz przekazywane doświadczenie drugich. Tylko więc życie w społeczeństwie pozwala ludziom osiągać pełnię człowieczeństwa. Każdy osobnik ludzki żyjąc w odosobnieniu zaczynałby od tego, od czego zaczyna i na czym kończy każde zwierzę. Wszystko, cokolwiek by zdobył dzięki swej rozumnej naturze, umierałoby wraz z nim.

Przykłady „dzikich dzieci" dowodzą, że człowiek pozbawiony rodziny, żyjący poza państwem, narodem, zawodem, związkami, poza społeczeństwem, nie jest w stanie rozwinąć swej osobowości jako istota społeczno-moralna. Człowiek rodzi się „ludzki", jednak pełnię swego rozwoju osiąga dopiero dzięki społeczeństwu. Konieczność współżycia z ludźmi jest niezwykle silnie podkreślona w chrześcijańskiej filozofii społecznej. Człowiek z natury jest istotą społeczną. Ludzie żyją społecznie, gdyż skłania ich do tego cała ich natura. Konieczność życia społecznego wynika z faktu, że jednostka ludzka sama dla siebie jest niewystarczalna. Człowiek nie może zaspokoić bez uczestnictwa w życiu społecznym potrzeb moralnych, intelektualnych i fizycznych. Jednostka samotna i odosobniona nie może np. uprawiać miłości bliźniego. Wszystkimi stronami swej ludzkiej natury człowiek jest nierozerwalnie związany ze społeczeństwem. Pod karą degradacji swej natury nie może żyć poza społeczeństwem. Wymownym tego dowodem są nieszczęśliwe przypadki dzieci żyjących poza środowiskiem społecznym[1].

W pewnym sensie można stwierdzić, że człowiek jest – pod karą degradacji swej natury – skazany na życie z innymi ludźmi. Tę prawdę w historii myśli społecznej wyraził najpełniej Arystoteles w określeniu człowieka jako *zoon politikoon* (animal sociale). W związku z taką a nie inną sytuacją człowieka można zapytać, czy i w jakim zakresie społeczeństwo może podporządkować sobie jednostki i jak daleko sięgają obowiązki człowieka na rzecz grupy? Jest to

[1] J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 7-13; Por. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła,* Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 2005, s. 96-98; L. Csontos, *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.,* Dobrá kniha, Trnava 1996.

pytanie, które zadają sobie teologowie, filozofowie, socjologowie, ale też zwykli ludzie w życiu codziennym. Jest to również pytanie, które wiąże się z tematem niniejszego rozdziału, poświęconego opisu wartości prospołecznych i egoistycznych badanej młodzieży maturalnej.

Prospołeczność jest jednym z ważnych wymiarów moralności. Chodzi w niej 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. M. Ossowka uważa ten „system idei" – obok nurtu godnościowego – za konstytutywny dla moralności. Wynikające z ideału prospołeczności normy nakazują realizację pewnego wzoru osobowego, albo organizują współżycie ludzkie z myślą o jego harmonijnym przebiegu[2]. Prospołeczności można poszukiwać w konkretnych sytuacjach życiowych, w sferze uznawanych i realizowanych wartości i norm – między innymi w planach życiowych, działaniach, umiejętności dostrzegania perspektywy cudzego dobra i pomnażania go, w dążeniu do tego, by inni posiadali takie same możliwości rozwoju i zaspokajania potrzeb jak my[3].

W krajach wysoko rozwiniętych gospodarczo obserwuje się zjawisko ograniczania własnych zainteresowań do najbliższego otoczenia. Z jednej strony jest wyraźnie widoczna skłonność do szukania oparcia w małych grupach społecznych, zwłaszcza o charakterze nieformalnym, do zamykania się w kręgu poszukiwania i obrony własnego interesu. Z drugiej strony, jak się wydaje, wysoko ceniono ludzi, którzy interesują się interesem pozaosobistym, oczekując od innych, że będą działać zgodnie z altruizmem i nastawieniami prospołecznymi. Z socjologicznego punktu widzenia prospołeczność wiąże się z takimi nastawieniami, postawami i zachowaniami, jak bycie dla drugich, altruizm, sympatia, życzliwość, dobroć, przyjaźń, solidarność, dobro wspólne, zaangażowanie społeczne itp.[4] Wartości prospołeczne to takie wartości, które stanowią uzasadnienie moralnej słuszności czynów mających na względzie dobro innych ludzi, realizowane w mniejszym lub większym stopniu kosztem dobra działającej jednostki[5]. Osoby akceptujące i realizujące wartości prospołeczne charakteryzują się pozytywnym nastawieniem na dobro innych. „Skrajną odmianą prospołeczności jest socjocentryzm instytucjonalny, postulujący wyzbycie się własnej indywidualności na rzecz kolektywu"[6].

---

[2] M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 6-17.

[3] E. Budzyńska, *Enklawy prospołeczności w społeczeństwie polskim,* w: *Enklawy życia społecznego,* red. L. Gołdyka, I. Machaj, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2007, s. 595.

[4] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 217-220.

[5] K. Kiciński, J. Kurczewski, *Poglądy etyczne młodego pokolenia Polaków,* Wydawnictwa Radia i Telewizji, Warszawa 1977, s. 72.

[6] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 224.

Przeciwieństwem wartości prospołecznych jest miłość własna, czyli wartości egoistyczne. Zarówno w formie skrajnej, jak i umiarkowanej egoizm przyznaje pierwszeństwo dobru własnemu przed dobrem innych ludzi. Egoizm może przejawiać się w tendencji do izolacji i konsumizmu, a nawet w zachowaniach aspołecznych, które zatruwają współżycie międzyludzkie. Egoista nie musi zawsze działać tylko i wyłącznie ze względu na własne dobro i własną korzyść. Wystarczy, że zdarza mu się to często, że cechuje go stała dyspozycja do dbania o dobro własne, nawet za cenę poświęcenia interesów wspólnych na rzecz własnych. Nadmierne skupianie się członków społeczności na sferze indywidualno-osobistej i wewnętrzno-doznaniowej, przy równoczesnym pomniejszaniu zobowiązań natury pozaosobistej, grozi rozpadem więzi społecznych i zanikiem solidarności międzyludzkiej[7].

W niniejszym rozdziale – po wyjaśnieniu podstawowych pojęć, takich jak moralność prospołeczna i moralność egoistyczna – przedstawię poglądy badanych maturzystów na naturę ludzką i ocenę stosunków międzyludzkich. Następnie zwrócę uwagę na zasadę miłości bliźniego, na kwestie odnoszące się do konfliktu interesu własnego (indywidualnego) i cudzego (społecznego), na zaufanie do ludzi, gotowość udzielania pomocy innym oraz wdzięczność jako motyw działań bezinteresownych.

§ 1. Ocena tzw. natury ludzkiej i stosunków międzyludzkich

Analizując wartości prospołeczne i egoistyczne młodzieży maturalnej mamy na myśli względnie trwałą gotowość jednostek do pozytywnych lub negatywnych reakcji wobec innych ludzi: gotowość do działań na rzecz innych ludzi (postawy prospołeczne), albo gotowość do realizacji własnych potrzeb z pominięciem potrzeb innych ludzi, z koncentracją na sprawach związanych z jednostkowym „ja" (postawy egoistyczne). Jednostki mogą być zdolne do myślenia kategoriami zbiorowymi lub wyłącznie osobistymi. W pośrodku istnieje bogate spektrum postaw łączących perspektywy wspólne z jednostkowymi, wynikających z poczucia więzi celów ogólnych i jednostkowych, w których interes osobisty nie przeważa *a priori* nad interesem społecznym i *vice versa*[8]. Troska o własne dobro jest czymś naturalnym. „Z drugiej strony jednak człowiek we wszystkich swych skłonnościach jest również istotą społeczną [...] Każdy z nas ma wiele do zawdzięczenia wspólnotom, w których żyje (rodzinie, narodowi)"[9].

[7] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 218-220.

[8] I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży (na przykładzie szkół pielęgniarskich),* Akademia Medyczna i Neurocentrum, Lublin 1999, s. 169, 190.

[9] J. Galarowicz, *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny,* TIC, Kraków 1993, s. 253.

Postawy prospołeczne jednostka nabywa w toku procesu socjalizacyjno-wychowawczego. W rodzinie powinna być kształtowana wrażliwość nie tylko na własne potrzeby, ale także na potrzeby innych ludzi oraz grup, do których się przynależy. Prospołeczność zależy głównie od rodziców, którzy – jak podkreśla L. Bączek – „jeśli nie podejmą trudu realizacji norm prospołecznych w swoim życiu, nie może być mowy o pełnym prospołecznym wychowaniu dzieci"[10]. Wartości i postawy prospołeczne stanowią warunek niezbędny egzystencji i prawidłowego funkcjonowania ludzi, dlatego też każdy rodzic powinien troszczyć się o to, by takie wartości i postawy kształtować w procesie wychowania swoich dzieci[11]. „Empatia i altruizm, przeciwne egoizmowi i egocentryzmowi, wpajane w dzieciństwie, mają pomagać jednostce społecznie współżyć z innymi. Takie społeczne cechy osobowości, jak: gotowość do współdziałania, wrażliwość na zło i dobro społeczne, życzliwość dla ludzi, inicjatywa, aktywność społeczna, ofiarność w działaniu na rzecz innych, itd., stanowią wyposażenie człowieka, dzięki któremu może on podjąć konstruktywne role w społeczeństwie"[12].

Człowiek jest niewątpliwie zdolny do czynienia dobra i zła, zdolny do altruizmu, bezinteresowności, poświęcenia, dążenia do prawdy, piękna i sprawiedliwości, ale wykazuje też skłonności do kierowania się egoizmem, zyskiem, kalkulacją, panowaniem nad innymi, rywalizacją. Z badań socjologicznych wiadomo, że w środowiskach współczesnych ludzi istnieje wyraźna skłonność do negatywnego oceniania ludzi w dziedzinie ich prospołecznych dyspozycji i działań, czyli przypisywanie im tendencji egoistycznych. „Poglądy młodzieży na człowieka jako jednostkę (tzw. natura ludzka) i na człowieka jako osobę we wspólnocie z innymi (tzw. stosunki międzyludzkie), jakkolwiek nie mają bezpośredniego wpływu na przekształcenia osobowości ludzkiej, to jednak tworzą pewien klimat psychospołeczny, w którym kształtują się postawy prospołeczne i egoistyczne młodego pokolenia. Na tle negatywnych ocen człowieka i społeczeństwa może pojawiać się niewiara w zdolności człowieka do podejmowania działań bezinteresownych albo doszukiwanie się w każdej bezinteresownej działalności własnego interesu jednostki"[13].

Pytanie o to, czy człowiek jest dobry lub zły niejako z „natury", czy kształtuje swoją naturę pod wpływem środowiska społecznego, ma swoje implikacje

[10] Cytuję za: S. H. Zaręba, *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów i ocen polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej,* w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 226-227.

[11] S. Maluszczak, *Funkcjonowanie dziecka w rodzinie a rozwój altruizmu,* http://www.profesor.pl/publikacja,3461, pobrano dnia 15 listopada 2012 roku.

[12] S. H. Zaręba, *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów i ocen polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej ...,* op. cit., s. 227.

[13] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994 – 2009. Studium socjologiczne,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 297.

teologiczne i filozoficzne. Najogólnie 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). 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 ładu lub bezładu społecznego[14]. Badanym maturzystom 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?“ Wyniki empiryczne przedstawia tabela 35.

W zbiorowości badanych maturzystów zdecydowanie dominuje pogląd o współwystępowaniu dobra i zła w każdym człowieku – stanowisko realistyczne (86,2%). Mniej niż co dziesiąty ankietowany prezentuje stanowisko optymistyczne („każdy człowiek jest zasadniczo dobry“) i tylko nieliczni – skrajne stanowisko pesymistyczne („każdy człowiek jest zasadniczo zły“). Część respondentów uchyliła się od wyrażenia swojego zdania w przedmiotowej sprawie (5,6%). Jeżeli nawet postawione pytanie nie jest do końca jasne dla niektórych respondentów, to w jakimś stopniu donosi się ono do ich doświadczeń społecznych i wskazuje na pewien klimat psychospołeczny, w którym kształtują się postawy prospołeczne i egoistyczne młodzieży. W tym miejscu można też odnotować, iż wśród młodzieży polskiej uzyskano na ogół podobne wyniki empiryczne[15].

Patrząc na przyjęte zmienne niezależne należy konstatować, iż na poziomie istotności 0,01 nie zaznaczają się statystycznie istotne różnice ani w jednym przypadku. Jeżeli zaakceptujemy pięcioprocentowe ryzyko, że zaobserwowana zależność jest wynikiem jedynie błędu z próby, o statystycznie istotnych różnicach możemy mówić w przypadku deklarowanego stosunku do wiary religijnej. Inne zmienne niezależne nie różnicują badanej młodzieży maturalnej nawet na poziomie istotności 0,05: płeć ($p = 0,109$), miejsce zamieszkania ($p = 0,303$), liczba rodzeństwa ($p = 0,259$), deklarowane wyniki w nauce szkolnej ($p = 0,950$), deklarowana sytuacja materialna rodziny ($p = 0,685$) oraz uczestnictwo w praktykach religijnych ($p = 0,379$).

Z punktu widzenia deklarowanego stosunku do wiary religijnej można na poziomie istotności 0,05 mówić o statystycznie słabej sile związku ($p = 0,025$; $V = 0,075$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą młodzież z bardziej pozytyw-

[14] Tamże, s. 297-298.

[15] Młodzież polska: A – 79,8%, B – 9,0%, C – 1,2%, D – 10,0%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 298; Por. S. H. Zaręba, *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży,* Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2008, s. 251-256; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości* ..., op. cit., s. 228; L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...*, op. cit., s. 225; I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży ...,* op. cit., s. 171.

nym stosunkiem do wiary religijnej nieco częściej optymistycznie ocenia naturę ludzką niż młodzież z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 4,7%). Maturzyści z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej natomiast nieco częściej opowiadają się za pesymistyczną oceną natury ludzkiej. Wydaje się, iż typowym przedstawicielem kategorii, która stosunkowo najczęściej ocenia naturę ludzką optymistycznie („każdy człowiek jest zasadniczo dobry"), jest głęboko wierzący maturzysta. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem kategorii, która stosunkowo najczęściej ocenia naturę ludzką pesymistycznie („każdy człowiek jest zasadniczo zły"), jest obojętny wobec wiary religijnej lub niewierzący maturzysta.

Tabela 35. Poglądy maturzystów na naturę ludzką (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	Razem
Płeć					
Mężczyzna	84,0	7,8	1,5	6,7	100,0
Kobieta	88,8	5,5	1,5	4,2	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	87,7	6,9	0,8	4,6	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	85,4	6,4	1,8	6,4	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	83,6	6,8	2,8	6,8	100,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	85,6	5,9	1,4	7,1	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	87,6	6,5	1,2	4,7	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	85,6	8,7	2,2	3,6	100,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	85,3	7,2	2,1	5,5	100,0
Dobre	86,7	6,2	1,5	5,6	100,0
Średnie lub mierne	86,5	7,1	1,0	5,5	100,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	81,9	9,0	1,4	7,6	100,0
Dość dobra	86,2	7,1	1,7	4,9	100,0
Przeciętna lub raczej zła	87,3	5,8	1,4	5,5	100,0
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	86,1	10,2	0,9	2,8	100,0
Wierzący	87,2	6,6	0,8	5,4	100,0
Niezdecydowani	86,1	6,9	0,6	6,4	100,0
Obojętni lub niewierzący	83,5	5,5	4,1	6,9	100,0
Praktyki religijne					
Regularnie	87,0	7,9	1,0	4,1	100,0
Nieregularnie	85,2	5,7	1,6	7,4	100,0
Rzadko	87,2	4,9	1,7	6,2	100,0
Wcale	82,5	7,5	2,5	7,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**86,2**	**6,7**	**1,5**	**5,6**	**100,0**

Uwaga: A – dobro i zło jest w każdym człowieku; B – każdy człowiek jest zasadniczo dobry; C – każdy człowiek jest zasadniczo zły; D – nie umiem powiedzieć.

Opinie różnych kategorii maturzystów są do siebie w omawianej sprawie bardzo zbliżone – wskazują na wyraźną niechęć do wypowiadania ocen skrajnych i znaczne poczucie realizmu życiowego. Pogląd taki nie przekreśla wiary w konstruktywne i prospołeczne predyspozycje człowieka, w miłość i bezinteresowność, chociaż może utrzymywać ją w „bezpiecznych granicach". Duże poczucie realizmu życiowego, jakim cechowała się ankietowana młodzież, pozwala przypuszczać, że ujawni się ono także w opiniach na temat stosunków międzyludzkich. Deklarowane przez respondentów opinie o zachowywaniu się ludzi wobec siebie nawzajem mogły mieć charakter optymistyczny („ludzie są wobec siebie życzliwi"), realistyczny („ludzie zachowuja się rozmaicie w różnych okolicznościach"), pesymistyczny („ludzie są wobec siebie obojętni") oraz skrajnie pesymistyczny („ludzie są wobec siebie nieżyczliwi")[16]. Tabela 36 przedstawia częstość występowania poszczególnych opinii dotyczących charakteru relacji międzyludzkich w społeczeństwie słowackim.

Ponad połowa ankietowanych przejawiała umiarkowany pogląd mieszczący się w granicach realizmu, według którego ludzie są ustosunkowani do siebie rozmaicie, w zależności od różnych sytuacji i okoliczności życiowych (60,1%). Na obojętność w relacjach międzyludzkich wskazywał prawie co czwarty badany (22,5%). Opinię skrajnie pesymistyczną („ludzie są wobec siebie nieżyczliwi") prezentował co dziesiąty respondent (10,2%). W pewnym stopniu zaskakujący jest fakt, że opinię optymistyczną („ludzie są wobec siebie życzliwi") zadeklarowało tylko 1,7% badanych. O ile około jedna trecia ankietowanych wskazuje na obojętność i nieżyczliwość ludzi wobec siebie, to życzliwość w stosunkach międzyludzkich zauważana jest tylko śladowo.

Uzyskane wyniki empiryczne jakby wzmacniają rozpowszechnioną opinię o wzrastającej w latach dziewięćdziesiątych XX wieku nieżyczliwości Słowaków wobec siebie, o egoizmie jako postawie życiowej, której nie trzeba się wstydzić. Opinie o pragmatyzacji, merkantylizacji, ekonomizacji i egotyzacji świadomości zbiorowej Słowaków przeplatają się z odmiennymi opiniami, według których nieżyczliwość, egoizm, patologiczna rywalizacja są raczej zjawiskami marginesowymi, typowymi dla społeczeństw znajdujących się w fazie wzmożonych przemian społeczno-gospodarczych i politycznych[17]. W porównaniu z młodzieżą polską badana młodzież słowacka na ogół znacznie rzadziej opowiada się za poglądem optymistycznym („ludzie są wobec siebie życzliwi") oraz nieco częściej za poglądem skrajnie pesymistycznym („ludzie są wobec siebie nieżyczliwi")[18].

[16] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 226.

[17] P. Ondrejkovič, *Negatívne stránky individualizácie mládeže,* Pedagogická Fakulta UK, Bratislava 2000, s. 67-74.

[18] Młodzież polska: A – 9,4%, B – 22,1%, C – 6,0%, D – 49,0%, E – 13,5%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 302; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 227; I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży ...,* op. cit., s. 174.

Tabela 36. Opinie maturzystów o innych ludziach (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	Razem
Płeć						
Mężczyzna	1,7	23,5	7,7	60,0	7,2	100,0
Kobieta	1,7	21,1	13,1	60,4	3,6	100,0
Miejsce zamieszkania						
Wieś	1,9	23,3	10,1	59,1	5,6	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	1,1	18,9	11,1	62,1	6,8	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	2,0	24,4	8,8	60,8	4,0	100,0
Liczba rodzeństwa						
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	1,8	21,1	11,8	60,4	4,9	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	1,2	26,3	8,0	58,9	5,6	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	2,2	20,2	9,7	61,4	6,5	100,0
Wyniki w nauce						
Bardzo dobre	1,7	20,5	11,6	61,0	5,1	100,0
Dobre	1,7	24,4	11,3	57,3	5,2	100,0
Średnie lub mierne	1,6	21,3	6,8	64,2	6,1	100,0
Sytuacja materialna						
Wyraźnie dobra	2,1	20,1	9,0	59,7	9,0	100,0
Dość dobra	1,7	20,1	12,5	60,0	5,7	100,0
Przeciętna lub raczej zła	1,6	25,0	9,0	60,2	4,2	100,0
Stosunek do wiary						
Głęboko wierzący	7,4	23,1	18,5	45,4	5,6	100,0
Wierzący	1,1	22,7	8,2	62,7	5,3	100,0
Niezdecydowani	1,2	25,4	9,8	57,2	6,4	100,0
Obojętni lub niewierzący	0,9	19,3	11,9	62,4	5,5	100,0
Praktyki religijne						
Regularnie	2,4	24,6	9,0	59,5	4,5	100,0
Nieregularnie	0,8	24,6	4,1	63,1	7,4	100,0
Rzadko	1,4	21,2	14,2	58,3	4,9	100,0
Wcale	1,0	18,0	11,5	62,0	7,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**1,7**	**22,5**	**10,2**	**60,1**	**5,5**	**100,0**

Uwaga: A – życzliwi; B – obojętni; C – nieżyczliwi; D – rozmaici w różnych okolicznościach; E – nie umiem powiedzieć.

Ze względu na przyjęte zmienne niezależne, cechami, która istotnie różnicują badaną populację maturzystów na poziomie istotności 0,01, są: płeć oraz deklarowany stosunek do wiary religijnej. Z punktu widzenia miejsca zamieszkania ($p = 0,660$), liczby rodzeństwa ($p = 0,415$), deklarowanych wyników w nauce szkolnej ($p = 0,399$), deklarowanej sytuacji materialnej rodziny ($p = 0,186$) oraz uczestnictwa w praktykach religijnych ($p = 0,074$) nie ma w omawianej sprawie między poszczególnymi kategoriami badanych osób istotnych różnic statystycznych.

W odniesieniu do cechy demograficznej „płeć" konstatujemy w analizowanej sprawie korelację statystyczną o słabej sile związku ($p = 0,004$; $V = 0,117$). Dziewczęta nieco częściej niż chłopcy uważają, że ludzie są wobec

siebie nieżyczliwi (różnica wynosi 5,4%). Chłopcy natomiast nieco częściej nie potrafią określić własnej opinii na temat stosunków międzyludzkich. Pod kątem deklarowanego stosunku do wiary religijnej odnotowujemy także statystycznie słabą siłę związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}110$). Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można stwierdzić, iż głęboko wierzący stosunkowo najczęściej oceniają odnoszenie się ludzi do siebie nawzajem albo jako życzliwe (7,4%), albo jako nieżyczliwe (18,5%). Pozostałe grupy młodzieży nawzajem nie różnią się w ocenie relacji międzyludzkich.

Poglądy młodzieży maturalnej na tzw. stosunki międzyludzkie wykazują wiele cech ocen wyważonych. Przeważają wyraźnie opinie, że ludzie zachowują się wobec siebie rozmaicie w różnych sytuacjach życiowych. Zarazem należy stwierdzić, że oceny negatywne są przez badaną młodzież wyrażane znacznie częściej niż opinie pozytywne. U podstaw negatywnych opinii o społeczeństwie może leżeć zarówno wykreowany przez dorosłych obraz społeczeństwa, jak i brak postaw prospołecznych u samej młodzieży[19]. Opinie negatywne o relacjach międzyludzkich w społeczeństwie nieco częściej wypowiadają głęboko wierzące dziewczęta. Jest interesujące, że opinie pozytywne nieco częściej wypowiadają również osoby głęboko wierzące.

Opinie maturzystów na temat stosunków międzyludzkich w społeczeństwie słowackim są wyrazem ich osobistych przekonań, niekoniecznie zaś wiedzy o rzeczywistości. Na podstawie danych uzyskanych z kwestionariusza ankiety nie sposób rozstrzygnąć, na ile oceny wyrażone przez młodzież uogólniają jej doświadczenia życiowe, a na ile są stereotypem, przyjmowanym niezależnie od tych doświadczeń. Deklarowane przez badanych maturzystów opinie o stosunkach międzyludzkich nie wpływają korzystnie na kształtowanie się pozytywnych postaw wobec innych ludzi. Tylko nieliczni respondenci są przekonani o tym, że ludzie sa na ogół wobec siebie życzliwi. Takie przekonanie może utrudniać lub hamować pojawienie się określonych postaw prospołecznych[20]. Bardziej konkretną wiedzę na temat tego, jak ankietowana młodzież maturalna ocenia stosunki międzyludzkie, zbadano poprzez ocenę częstości występowania wybranych negatywnych zjawisk, które naruszają ważne normy moralne lub społeczne (tabela 37).

Poddane ocenie sytuacje wiązały się z różnorodnymi formami kontaktów między ludźmi – brak miłości i wierności małżeńskiej, egoizm objawiający się w nieudzieleniu pomocy bliźniemu, brak poszanowania własności państwowej bądź rozdźwięk między zachowaniem prywatnym i publicznym (dwulicowość). Badani maturzyści nie wyrażali swoich ocen, lecz jedynie stwierdzali częstość występowania takich czy innych sposobów postępowania, stąd tylko pośrednio możemy mówić o uznawanych przez nich wartościach składających się na

[19] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 304.
[20] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 229.

subiektywny obraz rzeczywistości społecznej[21]. Dane empiryczne wskazują na częstotliwość odpowiedzi charakteryzujących negatywne zjawiska w życiu społecznym – szczególnie na częstotliwość rozdźwięku między zachowaniem prywatnym i publicznym (dwulicowość).

Tabela 37. Ocena częstości występowania negatywnych zjawisk w relacjach międzyludzkich (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Bardzo często	Dość Często	Czasami	Rzadko	Nie umiem powiedzieć	Razem
A	15,5	55,5	23,1	3,7	2,1	100,0
B	5,5	33,5	37,8	20,1	3,1	100,0
C	51,0	36,6	9,4	1,2	1,9	100,0
D	32,4	41,7	16,8	3,1	6,0	100,0

Uwaga: A – małżonkowie, obiecując sobie wzajemną pomoc i opiekę, nie dotrzymują potem tego, co przyrzekli; B – człowiek mający poważne kłopoty życiowe nie może liczyć na pomoc innych; C – ludzie mówią co innego na zebraniach, a co innego myślą naprawdę; D – gdy ludziom nie grozi kontrola, to chętnie biorą to, co państwowe, do własnej kieszeni.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę odpowiedzi „bardzo często" i „dość często", to najczęściej – według opinii maturzystów – są naruszane normy dotyczące prawdomówności w życiu publicznym i prywatnym (87,6%), poszanowania własności państwowej (74,1%) oraz normy regulujące współżycie w małżeństwie i rodzinie (71,1%). Znacznie rzadziej kwestionowana jest w praktyce codziennej norma nakazująca pomoc innym ludziom w trudnych sytuacjach życiowych (39,0%). Młodzież polska na ogół znacznie rzadziej niż młodzież słowacka dostrzega w społeczeństwie brak miłości i wierności małżeńskiej, egoizm i dwulicowość oraz nieco częściej brak poszanowania własności państwowej[22].

Dla porównania wyróżnionych kategorii badanej populacji ze względu na przyjęte zmienne niezależne – cechy demograficzne, społeczne i religijne – w tabeli 38 przedstawiam odsetki tych, według których opisywane negatywne zjawiska występują w relacjach międzyludzkich bardzo lub dość często. Ze względu na płeć można stwierdzić, iż dziewczęta nieco częściej wskazują na brak miłości i wierności małżeńskiej ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}155$)[23]. Chłopcy natomiast częściej wskazują na brak poszanowania własności państwowej (p =

[21] Tamże, s. 229-230.

[22] Młodzież polska – odpowiedzi „bardzo często" i „dość często": A – 30,1%, B – 28,3%, C – 68,6%, D – 77,6%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 306; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 231.

[23] Testy statystyczne odnoszę do całych tabeli poszczególnych zmiennych (nie tylko wybranych wskaźników, przedstawianych we wspólnej tabeli).

0,004; V = 0,117). W przypadku oceny częstości występowania innych opisywanych zjawisk chłopcy i dziewczęta są nawzajem bardzo podobni.

Tabela 38. Ocena częstości występowania negatywnych zjawisk w relacjach międzyludzkich (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D
Płeć				
Mężczyzna	65,0	38,8	87,0	77,2
Kobieta	78,1	39,0	88,4	70,5
Miejsce zamieszkania				
Wieś	68,9	39,7	86,3	71,5
Miasto do 20 000 miesz.	72,9	40,0	92,1	78,9
Miasto ponad 20 000 miesz.	74,4	36,4	86,0	74,8
Liczba rodzeństwa				
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	74,4	39,6	88,0	77,2
Rodzina z 3 dziećmi	67,5	40,5	88,2	72,8
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	69,7	36,1	86,6	70,0
Wyniki w nauce				
Bardzo dobre	76,0	38,0	87,0	75,3
Dobre	69,4	39,8	89,6	72,5
Średnie lub mierne	69,7	38,7	85,5	75,8
Sytuacja materialna				
Wyraźnie dobra	68,8	42,4	84,7	73,6
Dość dobra	69,0	34,4	88,2	73,7
Przeciętna lub raczej zła	73,2	41,9	88,2	74,6
Stosunek do wiary				
Głęboko wierzący	73,1	35,2	87,0	74,1
Wierzący	69,3	35,7	86,1	70,6
Niezdecydowani	70,5	42,8	89,6	83,8
Obojętni lub niewierzący	75,2	46,8	91,3	77,1
Praktyki religijne				
Regularnie	68,8	35,8	87,6	71,1
Nieregularnie	66,4	34,4	88,5	79,5
Rzadko	72,6	39,6	86,5	76,7
Wcale	76,5	49,5	88,5	74,5
Ogółem (N = 1127)	**71,1**	**39,0**	**87,6**	**74,1**

Uwaga: A – małżonkowie, obiecując sobie wzajemną pomoc i opiekę, nie dotrzymują potem tego, co przyrzekli; B – człowiek mający poważne kłopoty życiowe nie może liczyć na pomoc innych; C – ludzie mówią co innego na zebraniach, a co innego myślą naprawdę; D – gdy ludziom nie grozi kontrola, to chętnie biorą to, co państwowe, do własnej kieszeni.
Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ chodzi tylko o odsetki tych, według których opisywane negatywne zjawiska występują w relacjach międzyludzkich bardzo lub dość często.

W odniesieniu do miejsca zamieszkania, liczby rodzeństwa, deklarowanych wyników w nauce oraz deklarowanej sytuacji materialnej nie odnotowujemy żadnej statystycznie istotnej zależności. Maturzyści z różnych osiedli, młodzież

z rodzin o różnej liczbie rodzeństwa, uczniowie z różnymi wynikami w nauce oraz młodzi ludzie z rodzin o różnej sytuacji materialnej mniej więcej tak samo oceniają analizowane negatywne zjawiska społeczne. Patrząc na uzyskane wskaźniki procentowe można jednak odnotować, że brak miłości i wierności małżeńskiej stosunkowo najczęściej zauważa młodzież z większych miast, która deklaruje bardzo dobre wyniki w nauce. Brak poszanowania własności państwowej stosunkowo najczęściej zauważa młodzież z rodzin z jednym lub dwojgiem dzieci.

Pod kątem deklarowanego stosunku do wiary religijnej można odnotować, że mniej religijna młodzież nieco częściej niż bardziej religijna zauważa rozdźwięk między zachowaniem prywatnym i publicznym ($p = 0{,}005$; $V = 0{,}091$) oraz na poziomie istotności 0,05 także brak poszanowania własności państwowej ($p = 0{,}011$; $V = 0{,}088$). Wyraźne różnice procentowe w przedstawianym porównaniu można zauważyć również w odniesieniu do egoizmu objawiającego się w nieudzieleniu pomocy bliźniemu (między skrajnymi podgrupami 11,6%) – także w tym przypadku mniej religijna młodzież nieco częściej zauważa egoistyczne postępowanie ludzi w społeczeństwie niż młodzież bardziej religijna.

Wreszcie ze względu na uczestnictwo w praktykach religijnych odnotowujemy statystycznie istotne różnice w przypadku oceny braku poszanowania własności państwowej ($p = 0{,}009$; $V = 0{,}089$) oraz na poziomie istotności 0,05 także w odniesieniu do oceny braku miłości i wierności małżeńskiej ($p = 0{,}011$; $V = 0{,}088$), egoizmu ($p = 0{,}024$; $V = 0{,}084$) i dwulicowości ($p = 0{,}028$; $V = 0{,}083$). Możemy stwierdzić, że mniej praktykująca młodzież nieco częściej niż bardziej praktykująca zauważa w życiu społecznym wszystkie omawiane negatywne zjawiska społeczne. Największe różnice procentowe w przedstawianym porównaniu można zauważyć w przypadku oceny egoizmu objawiającego się w nieudzieleniu pomocy bliźniemu (między skrajnymi podgrupami 13,7%) oraz w odniesieniu do braku miłości i wierności małżeńskiej (między skrajnymi podgrupami 7,7%).

Kończąc analizę ocen bardziej konkretnych stosunków międzyludzkich, należy powtórzyć, iż według badanych maturzystów są najczęściej naruszane normy dotyczące prawdomówności w życiu publicznym i prywatnym, poszanowania własności państwowej oraz współżycia w małżeństwie i rodzinie. Znacznie rzadziej kwestionowana jest w praktyce norma nakazująca pomoc innym ludziom w trudnych sytuacjach życiowych. Zarazem można odnotować, że brak miłości i wierności małżeńskiej nieco częściej zauważają dziewczęta, młodzież z większych osiedli, badani z lepszymi wynikami w nauce oraz uczniowie rzadziej uczestniczący w praktykach religijnych. Na brak poszanowania własności państwowej nieco częściej wskazują chłopcy, młodzież z mniej liczebnych rodzin, uczniowie z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej oraz badani rzadziej biorący udział w praktykach religijnych. Dwulicowość nieco częściej zauważają mniej religijni maturzyści, którzy rza-

dziej uczestniczą w praktykach religijnych oraz na egoizm nieco częściej wskazują maturzyści rzadziej realizujący praktyki religijne.

W związku z uzyskanymi wynikami empirycznymi można przypomnieć myśli słowackich socjologów, którzy w swoich analizach naukowych podkreślają, iż transformacja społeczeństwa słowackiego od systemu totalitarnego do demokracji polegała na tym, że dotknięte nią zostały wszystkie sfery życia społecznego. Zmieniła ona również strukturę potrzeb i zainteresowań poszczególnych warstw społecznych, ich poglądy oraz nastawienia do potrzeb społeczeństwa i potrzeb osobistych[24]. Socjologowie młodzieży na Słowacji wskazują przede wszystkim na zjawisko indywidualizacji, jako wiodący trend przemian społecznych. Jednostka staje się twórcą czy projektantem własnego życia, a w związku z tym i konsumentem tego, co sobie zaprojektowała. W warunkach dezinstytucjonalizacji, detradycjonalizacji, pluralizacji i indywidualizacji wzrasta ranga takich wartości, jak: autonomizacja decyzji, samorealizacja, samoekspresja, kreatywność, wiara w rozwój itp.[25]

Dosyć negatywne oceny społeczeństwa i stosunków międzyludzkich wśród badanej młodzieży maturalnej nie sprzyjają zapewne kształtowaniu się nastawień prospołecznych. Przekonanie, że wielu ludzi postępuje niemoralnie nie jest siłą aktywnie pobudzającą do przeciwdziałania negatywnemu stanowi rzeczy. Chodzi tu zwłaszcza o stosunkowo nieliczne opinie o życzliwym odnoszeniu się ludzi do siebie nawzajem. „Tego rodzaju przekonania, powstające pod wpływem długotrwałego gromadzenia się doświadczeń na temat różnorodnych przejawów życia społecznego, nie stwarzają korzystnego klimatu wychowawczego dla rozwoju świadomości prospołecznej. Istniejące poglądy na temat relacji międzyludzkich w bliższym lub dalszym otoczeniu społecznym mogą ułatwiać lub utrudniać, przyspieszać lub wyhamowywać pojawienie się określonych postaw prospołecznych, aktualizować różnorodne potencjalności prospołeczne zawarte w osobowości człowieka”[26].

§ 2. Miłość bliźniego jako naczelna zasada etyczna

Miłość bliźniego jako naczelna zasada etyczna wyraża przewodnie idee moralne, wskazuje na pożądany kierunek działania, na najbardziej podstawowe nastawienie wobec ludzi. Może ona występować w różnych układach społecznych: miłość rodzicielska, miłość synowska, miłość braterska[27]. W nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego podkreśla się związek zasady miłości

[24] E. Laiferová, *Kształtowanie się wewnętrznych barier w świadomości społeczeństwa słowackiego,* w: *Ludzie i instytucje. Stawanie się ładu społecznego,* red. A. Sułek, J. Styk, I. Machaj, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1995, s. 77.
[25] P. Ondrejkovič, *Negatívne stránky individualizácie mládeže ...,* op. cit. s. 48-57.
[26] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 241.
[27] M. Ossowska, *Normy moralne* ..., op. cit., s. 182.

bliźniego z poszanowaniem godności ludzkiej. Jezus poucza nas, że podstawowym prawem doskonałości ludzkiej, a co za tym idzie przemiany świata, jest nowe przykazanie miłości. Postępowanie osoby jest w pełni ludzkie, gdy rodzi się z miłości, ukazuje miłość i miłością się rządzi. Miłość jest jedyną siłą, która może prowadzić do osobistej i społecznej doskonałości oraz popychać historię ku dobru. Aby społeczeństwo stało się bardziej ludzkie, bardziej godne osoby, niezbędne jest docenienie miłości w życiu społecznym – na płaszczyźnie politycznej, ekonomicznej, kulturowej – i uczynienie z niej stałej i najwyższej normy działania. Miłość, i tylko miłość zdolna jest przywracać człowieka samemu człowiekowi. Nie można układać stosunków międzyludzkich, stosując jedynie miarę sprawiedliwości. Miłość jest również najwyższą i najszlachetniejszą formą relacji pomiędzy istotami ludzkimi. Tylko miłość może całkowicie przemieniać człowieka. Myli się jednak ten, komu się wydaje, że dorasta do poziomu nadprzyrodzonej cnoty miłości, nie biorąc pod uwagę właściwego jej naturalnego fundamentu, w którym mieszczą się także obowiązki sprawiedliwości[28].

Tkanka życia społecznego coraz bardziej się poszerza. Jest to proces nieodwracalny. Problemem współczesnej cywilizacji jest natomiast to, że degraduje ona fenomen miłości. Jest to cywilizacja jednostronnego ekonomizmu i konsumizmu, co prowadzi do depersonalizacji człowieka. Proces uspołecznienia powinien odwołać się do prafenomenu ludzkiej egzystencji, tj. miłości. Tylko cywilizacja miłości respektuje człowieczeństwo i jego godność. Należy jednak zapytać – jakiej miłości? Język polski mówiąc o miłości dysponuje stosunkowo ograniczonym słownictwem. Pojęcia bliskoznawcze to m.in.: życzliwość, przyjaźń, pożądanie, upodobanie. Język łaciński używa terminów: amor, dilectio, caritas, amititia. Charakteryzując pojęcie miłości, można korzystać z wielu języków: ontologicznego, antropologiczno-personalistycznego, psychologicznego, aksjologicznego, teologicznego, literackiego[29].

Człowiek, zanim stanie się *ens cogitans*, czy *ens volens*, jest *ens amans*, powiada M. Scheler[30]. Miłość można opisać jako relację osoby do osoby jako osoby. Jeżeli kocha się nie osobę i jej „być", lecz jej „mieć", to słowo „kocham" staje się parawanem postaw roszczeniowo-egoistycznych. W każdej miłości jest chęć zjednoczenia osób, z których jednak żadna nie powinna rezygnować ze swej tożsamości. Prawdziwa miłość nie niszczy osobowości, lecz ją respektuje i

[28] Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła ...,* op. cit., s. 382-385; Por. T. Herr, *Catholic Social Teaching. A textbook of Christian insights,* New City, London – Edinburg – Dublin 1991, s. 83-87; S. Košč, *Láska k blížnemu,* w: *Výkladový slovník katolíckej sociálnej náuky,* red. S. Košč, Katolícka univerzita v Ružomberku – Pedagogická fakulta, Ružomberok 2008, s. 43-45.

[29] S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 197.

[30] Cytuję za: Z. Bauman, *Zindywidualizowane społeczeństwo,* Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2008, s. 203.

dąży do jej rozwoju. Konsekwencją miłości jest dar: ofiarowanie siebie drugiej osobie – człowiekowi czy Bogu. Miłość jest umiejętnością ofiarowania siebie, dzielenia się z drugim tym, co posiadamy. Miłość jest relacją interpersonalną. Nie ma miłości poza światem osób. Miłość jest wspólnotą osób, jeżeli więc nie ma wielości, to nie jest możliwa więź duchowa[31].

Elementem miłości jest niewątpliwie sfera emocjonalna, stąd niejednokrotnie określa się miłość mianem sympatii. Miłość angażuje człowieka emocjonalnie, ale także wykracza poza domenę uczuć. Miłość jest czymś więcej aniżeli sympatią, ponieważ obejmuje całego człowieka. Miłość przeżywana personalnie jest nakierowana na całą osobę, a nie tylko np. jej walory zewnętrzne. Niezbędna jest więc integracja całej osobowości człowieka w przeżywaniu miłości: uczuć, woli, intelektu, aktywności. Opisując miłość nie sposób pominąć aspektu moralnego. W tym sensie miłość jest przeciwieństwem instrumentalnego używania drugiego człowieka dla własnych egoistycznych celów, dlatego fundamentalnym błędem jest identyfikacja seksualizmu z miłością. Miłość bez poczucia odpowiedzialności za drugiego człowieka jest pseudomiłością. Jest pożądaniem, lecz nie miłością osoby do osoby[32].

„Miłość bliźniego jest podstawową normą etyki chreścijańskiej. Człowiek może dokonywać czynów dobrych tylko wówczas, gdy realizuje tę normę. Realizacja zasady miłości bliźniego należy zawsze do obszaru zjawisk dobrych moralnie, także wówczas, gdy płynie z naturalnego odruchu, a nie wyłącznie z wierności normom uznanym za wyższe od innych motywów i nastawień (np. przypowieść o dobrym Samarytaninie). Zgodnie z chrześcijańską koncepcją konsekwentna realizacja zasady miłości bliźniego wymaga niejednokrotnie przezwyciężenia się wewnętrznego i ciągłej pracy nad sobą. Miłość bliźniego należy do dwóch norm podstawowych, ale norma pierwsza (miłość Boga) jest apelacją o osobiste doskonalenie się, o wierność wartościom, o własny rozwój osobowy”[33].

Zasada miłości bliźniego ma swoje źródło w tradycji judeochreścijańskiej. Miłość do Boga i do drugiego człowieka są nierozłącznymi aspektami postawy religijnej osoby wierzącej. Sprawdzianem autentycznej miłości Boga jest troska o drugiego człowieka, wyrażająca się we wrażliwości na jego potrzeby. Dla chrześcijanina miłość bliźniego oznacza naśladowanie i przedłużanie miłosiernej miłości Boga do człowieka. „Praktykowanie w życiu zasady miłości bliźniego daje wewnętrzne poczucie spokoju i szczęścia oraz pomaga budować takie społeczeństwo, które nikogo nie wyklucza i daje szansę życia wszystkim [...] Miarą postawy prospołecznej jest dobro osoby ludzkiej. Bliźni to ktoś, z kim osobowo odnajdujemy wspólne dobro. Zaangażowanie się dla dobra drugiego człowieka jest nieodzownym warunkiem pełnego rozwoju osobowego

[31] S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność ...,* op. cit., s. 198-199.
[32] Tamże, s. 199.
[33] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 311.

i realizacją społecznej natury człowieka. Miłość i poświęcenie nadają sens ludzkiemu życiu, stanowiąc jednocześnie uznanie wartości i wielkości osoby w niej samej i w bliźnim"[34].

Miłość bliźniego jako zasada moralna zajmuje ważne miejsce także w refleksji pozateologicznej. M. Ossowska zalicza ją do dyrektyw, które są formułowane bardziej w postaci zaleceń niż nakazów czy zakazów. To, co nazywamy miłością bliźniego, jest doznaniem bardzo zróżnicowanym i należy ją ujmować nie tyle jako uczucie, ile raczej jako pewną dyspozycję. Trudno bowiem wyobrazić sobie nieustanne ukazywanie uczuć w stosunku do wszystkich znajomych i nieznajomych mieszkających na kuli ziemskiej. Miłość w stosunku do kogoś nie jest dyspozycją tylko do jednego rodzaju uczuć. Może ona stymulować do niepokoju, gdy osoba ukochana długo nie wraca, do tęsknoty w razie rozłąki, do radości z powodu spotkania, do uciechy z powodu sukcesów osoby ukochanej itp. Zalecenie miłości bliźniego może niekiedy wydawać się nierealnym, a nawet służyć do ukrywania postaw, właściwie z miłością bliźniego nie mających wiele wspólnego[35].

W przeprowadzonych badaniach socjologicznych próbowałem określić rozumienie zasady miłości bliźniego przez młodzież maturalną. Przykazanie miłości bliźniego nakazuje poszanowanie jego wolności, prawa do rozwoju, do posiadania tego, co jest niezbędne dla życia społecznego i duchowego. Miłość bliźniego i wszystkie inne bliskie jej wartości są wartościami moralnymi przede wszystkim dlatego, że są aktami bezinteresownymi, są realizowane w mniejszym lub większym stopniu kosztem dobra działającej jednostki. Wartości moralne łączą się z zainteresowaniem i dostrzeganiem potrzeb innych ludzi, z bezinteresowną życzliwością i pomocą, z troską o losy drugiego człowieka, ze współodczuwaniem, współcierpieniem, umiejętnością stawiania się w sytuacji innej osoby, rozumieniem innych ludzi.

Przez pojęcie „bliźni" można rozumieć każdego człowieka bez względu na rasę, narodowość, światopogląd, wykształcenie (najszersze rozumienie), albo człowieka tego samego narodu, wspólnoty religijnej (węższe rozumienie), albo członka rodziny, kręgu sąsiadów lub przyjaciół (najwęższe rozumienie). Pojęcie to bywa czasem redukowane do kręgu ludzi dobrych, życzliwych i uczciwych, nie wyrządzających krzywdy innym itp. Stopniowalne wydaje się również treściowe rozumienie miłości bliźniego[36]. W pytaniu przedstawionym respondentom sugerowano do wyboru trzy odpowiedzi określające miłość bliźniego. Te trzy stopnie „skali" ujawniają wzrastającą intensywność oddania się drugiemu człowiekowi. Nie są one wzajemnie wykluczające się. Ankietowana młodzież mogła udzielić jeszcze inną – własną odpowiedź. Pytanie kwestio-

[34] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 248-249.
[35] M. Ossowska, *Normy moralne ...,* op. cit., s. 175-182.
[36] I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży ...,* op. cit., s. 179-180.

nariuszowe brzmiało: „Czym jest według Ciebie miłość bliźniego?“ Wyniki empiryczne przedstawia tabela 39.

Tabela 39. Opinie maturzystów na temat miłości bliźniego (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	Razem
Płeć						
Mężczyzna	51,3	22,3	6,7	3,8	15,8	100,0
Kobieta	51,4	31,2	3,0	6,1	8,2	100,0
Miejsce zamieszkania						
Wieś	50,7	30,4	4,9	3,4	10,6	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	51,4	21,1	6,1	7,5	13,9	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	53,6	23,2	4,0	5,6	13,6	100,0
Liczba rodzeństwa						
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	52,8	25,0	4,5	4,3	13,4	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	50,0	26,9	5,3	5,3	12,4	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	50,9	28,5	5,4	5,4	9,7	100,0
Wyniki w nauce						
Bardzo dobre	49,3	29,8	2,1	8,2	10,6	100,0
Dobre	50,8	28,3	5,6	3,7	11,7	100,0
Średnie lub mierne	54,5	20,3	7,1	3,9	14,2	100,0
Sytuacja materialna						
Wyraźnie dobra	57,6	19,4	8,3	6,2	8,3	100,0
Dość dobra	49,6	28,5	4,9	4,2	12,8	100,0
Przeciętna lub raczej zła	51,1	27,1	4,2	5,1	12,5	100,0
Stosunek do wiary						
Głęboko wierzący	40,7	43,5	3,7	9,3	2,8	100,0
Wierzący	53,4	26,7	4,6	4,0	11,2	100,0
Niezdecydowani	52,6	24,3	5,8	4,6	12,7	100,0
Obojętni lub niewierzący	49,5	19,3	6,4	5,5	19,3	100,0
Praktyki religijne						
Regularnie	49,7	32,8	4,3	4,9	8,3	100,0
Nieregularnie	57,4	23,0	4,1	3,3	12,3	100,0
Rzadko	50,3	23,3	7,3	5,2	13,9	100,0
Wcale	53,0	16,5	4,5	5,5	20,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**51,4**	**26,4**	**5,1**	**4,9**	**12,2**	**100,0**

Uwaga: A – darzenie drugiego człowieka głębokim uczuciem; B – odpowiedzialne i bezinteresowne poszukiwanie dobra w drugim człowieku; C – spełnienie wszystkich pragnień drugiego człowieka; D – inna odpowiedź (pomoc bliźniemu, stan duszy, zaufanie, życzliwość, szacunek, wybaczanie); E – trudno powiedzieć.

Badana młodzież maturalna wyraźnie częściej wybierała odpowiedź, że miłość bliźniego to „darzenie drugiego człowieka głębokim uczuciem” (51,4%), niż odpowiedź, że miłość bliźniego to „odpowiedzialne i bezinteresowne poszukiwanie dobra w drugim człowieku” (26,4%). Tylko nieliczni respondenci preferowali trzecią odpowiedź wskazującą na to, że miłość bliźniego jest spełnieniem wszystkich pragnień drugiego człowieka (5,1%) lub podawali

jakieś własne określenie miłości bliźniego – np. jako pomoc bliźniemu, stan duszy, zaufanie, życzliwość, szacunek, wybaczanie (4,9%). Należy też zauważyć, że ponad jedna dziesiąta respondentów nie potrafiła określić, czym jest według nich miłość bliźniego (12,2%). Można więc stwierdzić, że emocjonalne (subiektywne) elementy miłości bliźniego były bardziej dostrzegane niż elementy „zobiektywizowane".

W związku z uzyskanymi danymi należy odnotować, że w badaniach nad wartościami moralnymi wśród młodzieży polskiej uzyskano w zasadzie odwrotne wyniki empiryczne – młodzież polska bardziej dostrzega „zobiektywizowane" elementy miłości bliźniego (od 48,9% do 58,7%) niż elementy emocjonalne (od 8,1% do 35,6%)[37]. Patrząc na przyjęte zmienne niezależne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację młodzieży maturalnej na poziomie istotności 0,01, są: płeć, deklarowane wyniki w nauce szkolnej, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia miejsca zamieszkania ($p = 0{,}020$), liczby rodzeństwa ($p = 0{,}841$) oraz deklarowanej sytuacji materialnej rodziny ($p = 0{,}172$) nie ma między poszczególnymi kategoriami maturzystów istotnych różnic statystycznych. Można jednak zauważyć, że maturzyści mieszkający w uboższych wiejskich rodzinach nieco częściej określają miłość jako odpowiedzialne i bezinteresowne poszukiwanie dobra w drugim człowieku niż maturzyści pochodzący z zamożniejszych rodzin miejskich.

Ze względu na cechę demograficzną „płeć" można mówić o statystycznie słabej sile związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}169$). Jeżeli uznać wypowiedź pierwszą („darzenie drugiego człowieka głębokim uczuciem") za wskaźnik emocjonalnego wymiaru zasady miłości bliźniego, a odpowiedź drugą („odpowiedzialne i bezinteresowne poszukiwanie dobra w drugim człowieku") za wskaźnik etycznego wymiaru tej zasady, to dziewczęta nieco częściej niż chłopcy akceptowały wymiary etyczne (różnica wynosi 8,9%). Chłopcy natomiast nieco częściej nie potrafili dokonać konkretnego wyboru. Pod kątem deklarowanych wyników w nauce szkolnej konstatujemy także statystycznie słabą siłę związku ($p = 0{,}001$; $V = 0{,}107$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą maturzyści z lepszymi wynikami w nauce nieco częściej niż maturzyści z miernymi wynikami akceptowali etyczne wymiary miłości bliźniego (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 9,5%). Uczniowie z miernymi wynikami w nauce natomiast nieco częściej akceptowali wymiary emocjonalne lub nie potrafili dokonać konkretnego wyboru.

Z punktu widzenia deklarowanego stosunku do wiary religijnej można w przedmiotowej sprawie mówić o statystycznie słabej sile związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}114$). Należy odnotować, że jedynie wśród głęboko wierzących etyczne

[37] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 314; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 251; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 244.

wymiary religijności były wskazywane nieco częściej (43,5%) niż emocjonalne (40,7%). W sumie można stwierdzić, że bardziej religijna młodzież znacznie częściej niż mniej religijna akceptowała etyczne wymiary miłości bliźniego (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 24,2%). Mniej religijni maturzyści natomiast nieco częściej nie potrafili dokonać konkretnego wyboru (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 16,5%). Podobne zależności statystyczne można zauważyć również w odniesieniu do uczestnictwa w praktykach religijnych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}111$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą uczniowie częściej uczestniczący w praktykach religijnych znacznie częściej niż uczniowie rzadziej uczestniczący akceptowali etyczne wymiary miłości bliźniego (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 16,3%). Uczniowie rzadziej biorący udział w praktykach religijnych natomiast nieco częściej nie potrafili dokonać konkretnego wyboru (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 12,2%).

Na zakończenie niniejszej analizy statystycznej należy powtórzyć, że ponad połowa badanych maturzystów opowiada się za emocjonalnym wymiarem miłości bliźniego – na jej wymiar etyczny wskazuje tylko nieco ponad jedna czwarta badanych osób. Można też stwierdzić, iż typową przedstawicielką kategorii, która w miłości bliźniego dostrzega raczej aspekty etyczne, jest dziewczyna, mieszkająca w uboższej wiejskiej rodzinie, która deklaruje lepsze wyniki w nauce szkolnej, głęboką wiarę religijną oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem kategorii, która nie potrafi dokonać konkretnego wyboru lub w miłości bliźniego dostrzega raczej aspekty emocjonalne, jest chłopiec, mieszkający w zamożniejszej miejskiej rodzinie, który deklaruje mierne wyniki w nauce szkolnej, obojętność w stosunku do wiary religijnej lub niewiarę oraz w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych.

Dla wzbogacenia wiedzy socjologicznej i wiedzy czytelnika należy przypomnieć, że stosunkowo nieznaczna część ankietowanych maturzystów wybierała w omawianym pytaniu odpowiedź „inne" (4,9%), co wskazuje na to, że przewidziane w kafeterii odpowiedzi nie obejmują wszystkich treści kojarzonych z pojęciem miłości bliźniego. Respondenci, którzy wybierali odpowiedź „inne", wskazywali na różne aspekty i przejawy życzliwości oraz bezinteresowności wobec bliźnich w ramach etyki ogólnoludzkiej. Miłość bliźniego to, po pierwsze, okazywanie pomocy w różnej formie („behawioralna" wersja miłości bliźniego"); po drugie, trudny do bliższego opisania stan duszy (najprawdopodobniej „emocjonalna" wersja miłości bliźniego); po trzecie, zaufanie i okazywanie życzliwości do drugiego człowieka („empatyczne" rozumienie miłości bliźniego"); po czwarte, szacunek wobec innych ludzi („godnościowe" rozumienie miłości bliźniego); po piąte, wybaczanie innym doznanych krzywd („ekspiacyjna" wersja miłości bliźniego"). Udzielane wypowiedzi badanych maturzystów dowodzą, że pojęcie miłości bliźniego zawiera w sobie – na poziomie świadomości indywidualnej i zbiorowej – bardzo

zróżnicowane treści, które wykraczają znacznie poza te zaprogramowane w kafeterii omawianego pytania[38].

Respondenci wypowiadali m.in. następujące opinie: „Miłość jest, kiedy staruszek lakieruje staruszce paznokcie, ponieważ ona nie może się zgiąć, a on tego nie znosi" *(dziewczyna z Rużomberku);* „Miłość do Boga realizowana w praktyce" *(chłopiec z Liptowskiego Mikułasza);* „Pomoc przyjacielowi, kiedy znajduje się w nędzy" *(dziewczyna z Lewoczy);* „Stan duszy, ciała, który nie potrafię bliżej zdefiniować, ale wiem, że swoich bliźnich kocham" *(dziewczyna z Twrdoszyna);* „Częściowo poczucie zagubienia i samotności bez ukochanego człowieka" *(dziewczyna z Dolnego Kubina);* „Trwanie przy drugim człowieku w każdej sytucji, wybaczanie i zaufanie" *(chłopiec z Popradu);* „Przyjaźń, zaufanie, miłość, tolerancja" *(dziewczyna z Rużomberku);* „Pomaganie człowiekowi – bliźniemu, bycie dla niego wsparciem" *(dziewczyna z Lewoczy);* „Tolerancja wobec drugiego człowieka oraz akceptowanie go takiego, jakim jest" *(dziewczyna z Liptowskiego Mikułasza);* „Wzajemny szacunek, respektowanie drugiego człowieka" *(chłopiec z Popradu);*

„Więź z bliźnim, nie jest to uczucie ani miłość, bo można byłoby kochać wszystkich – jest to tylko więź, inna jak te, które człowiek zdobywa podczas swego życia" *(dziewczyna z Twrdoszyna);* „Kochać tego drugiego, być wobec niego dobrym, czynić ludzi bardziej szczęśliwymi" *(dziewczyna z Popradu);* „Kochanie drugiego człowieka pomimo jego błędów – dobrze go znamy, nie chcemy być bez niego" *(dziewczyna z Lewoczy);* „Kochać kogoś także z jego błędami" *(dziewczyna z Rużomberku);* „Poświęcenie oraz cierpliwość w dobrych i złych okolicznościach" *(dziewczyna z Dolnego Kubina);* „Zaufanie, niezawodność, ofiarność oraz głębokie uczucie wobec drugiego człowieka" *(dziewczyna z Twrdoszyna);* „Kochanie wszystkich jak siebie samego, wybaczanie doznanych krzywd" *(dziewczyna z Lewoczy);* „Poświęcenie się dla drugiego człowieka" *(dziewczyna z Rużomberku);* „Łatwo jest kochać tego, kto mi jest sympatyczny, o wiele trudniej tego, od kogo doznałem krzywdy" *(chłopiec z Popradu);* „Miłości nie można zdefiniować" *(chłopiec z Twrdoszyna).*

Na podstawie zebranych materiałów empirycznych nie jesteśmy w stanie określić, jak dalece akceptacja zasady miłości bliźniego konkretyzuje się poprzez życiową realizację wartości allocentrycznych. Pośredniej odpowiedzi udzielą dalsze analizy, dotyczące postaw prospołecznych i egoistycznych w środowisku badanej młodzieży maturalnej. Kwestią otwartą jest wpływ uznawanego teoretycznie przykazania miłości bliźniego na rozległe sfery zachowania się współczesnych ludzi oraz ich stosunek do innych ludzi w praktyce życia codziennego. Ze względu jednak na to, że sprawa dotyczy jednej z podstawowych zasad etyki religijnej i etyki zawodowej, uzyskane wyniki empiryczne nie dadzą się zinterpretować w kategoriach nadmiernie optymistycznych.

[38] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 315-316.

W związku z omawianym tematem niektórzy badacze życia społecznego wskazują na kształtującą się nową mentalność, będącą odejściem od zasady miłości bliźniego do zasady twardej rywalizacji oraz walki o sukces i karierę. Zarysowana „nowa mentalność" nie sprzyja rozwojowi „miękkich" zasad, nakazujących życzliwość w stosunkach międzyludzkich. Wzrasta przekonanie, że każdy powinien się troszczyć o własne sprawy oraz żeby tak wychowywać dzieci, aby same umiały się o siebie troszczyć. Jednocześnie jednak istotnie częściej niż poprzednio wybiera się tezę, że społeczeństwo funkcjonowałoby lepiej, gdyby ludzie raczej ze sobą harmonijnie współpracowali, a nie konkurowali i rywalizowali. Jest to więc większa akceptacja opinii, że w nowej rzeczywistości trzeba z konieczności przede wszystkim zadbać o siebie samego, choć ludzie tym silniej dostrzegają, że teoretycznie byłoby lepiej, gdyby można było współpracować z innymi[39].

Mimo stwierdzonych tendencji młodych ludzi do prywatności, indywidualizmu i egoizmu należy odnotować, że istnieje w nich dynamiczna otwartość „ku ludziom" i nastawienia na interakcje społeczne. Są oni zdolni do postaw i działań prospołecznych. Opisywane postawy badanej młodzieży dotyczą sfery deklaratywnej. Być może bardziej miarodajnymi byłyby nie tyle wskaźniki werbalne (co ludzie myślą, odczuwają i mówią), ile raczej wskaźniki behawioralne (co ludzie czynią). Uzyskane przeze mnie informacje dotyczą wartości deklarowanych, które nie zawsze są w pełni zgodne z wartościami realizowanymi, a nawet *de facto* wyznawanymi. Należy brać pod uwagę ludzką skłonność do przedstawiania siebie w korzystnym świetle i udzielania odpowiedzi społecznie oczekiwanych i pochwalanych[40]. Można jednak przyjąć, że deklaracje werbalne wskazują przynajmniej na gotowość respondentów do życia według deklarowanych zasad.

§ 3. Ogólny stosunek do wartości prospołecznych i egoistycznych

Zbliżając socjologię empiryczną i filozofię społeczną należy podkreślić fakt, że postawy prospołeczne zawsze wiążą się z wolnością odpowiedzialną. Wolność wewnętrzna jest niezwykle cenna, ale ona nie zwalnia z troski o społeczne poszanowanie innych ludzi. Wolność odpowiedzialna jest zawsze zobowiązaniem wobec społecznej wspólnoty, w której człowiek żyje. Wolność odpowiedzialna jest wolnością prospołeczną, mającą na celu dobro wspólne[41]. Człowiek, będący sam dla siebie suwerenem, otwarty na cały byt i ogarniający

[39] M. Ziółkowski, *Mentalność i strategie przystosowawcze społeczeństwa polskiego w latach 1988 – 1998,* w: *Rozumienie zmian społecznych,* red. E. Hałas, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 36.
[40] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 278.
[41] S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność ...,* op. cit., s. 171.

ten byt wolnie ramionami swego poznania i swej miłości, jest sam w sobie „całością“ i „zupełnością“, nad którą nie ma bardziej zwartej całości i zupełności. Byt społeczny powinien służyć realizacji w każdej osobie dobra wspólnego, jakim przede wszystkim jest wewnętrzny i nieskrępowany rozwój twórczych sił osobowych w postaci poznania, miłości, wolności i tego wszystkiego, co jest ich następstwem[42].

Tu właśnie rodzi się najczęściej konflikt między bytem osobowym a społecznością jako dwiema naczelnymi, suwerennymi formami bytowymi. Jeśli rozumie się człowieka jako ostateczny ewolut sił przyrody i społeczeństwa, jeśli człowiek nie jest osobą, a jedynie jednostką, egzemplarzem gatunku ludzkiego, częścią kolektywu społecznego, jeśli jednostka w swej duchowej strukturze jest tylko zainformowaną interioryzacją zastanej kultury społecznej – to, rzecz jasna, człowiek nie jest bytem otwartym i osobowym, nie ma celu sam w sobie, lecz może być tylko częścią większej całości, a społeczeństwo wytwarzając ducha ludzkiego panuje nad nim i jest jego suwerenem. Taka jednostka jest jednak w swej istocie jednostką niewolniczą, bo będącą tylko bytem użytecznym, a nie celem samym w sobie. O wiele trudniej jest ustalić relacje osoby wolnej i suwerennej do społeczeństwa, które jest również suwerenem, które również realizuje dobro wspólne. Dwa byty suwerenne, mające autonomiczne cele, mogą istnieć jedynie pod warunkiem zachowania swych suwerennych praw[43].

Człowiek jest przyporządkowany społeczeństwu, a społeczeństwo człowiekowi, w różnych jednakże aspektach. Skoro godność ludzkiej osoby jest najwyższym dobrem i skoro człowiek w swoich osobowych aktach decyzyjnych jest suwerenem, to w aspekcie swego osobowego działania (poznawania, miłości, twórczości) jest niezależny oraz sam może i powinien rozwijać swe życie osobowe. W aspekcie bowiem czynności osobowych człowiek jest celem społeczeństwa – sens istnienia społeczeństw sprowadza się zasadniczo do umożliwienia człowiekowi rozwoju w dziedzinie jego życia osobowego. Wszędzie jednak tam, gdzie wchodzą w grę dobra materialne, będące koniecznymi środkami do realizowania przez społeczeństwo dobra wspólnego, jednostka ludzka jest przyporządkowana społeczeństwu i wybranemu w sposób wolny jej kierownictwu – nawet wówczas, gdy dobrem materialnym, w wyjątkowym wypadku, jest życie ludzkie. Podporządkowanie jednostki społeczeństwu wolnie funkcjonującemu jest konieczne ze względu właśnie na konieczność zagwarantowania praw osobowych[44].

Zgodnie z założeniami personalistycznej filozofii i chrześcijańskiej nauki społecznej człowiek powinien łączyć swój własny interes jednostkowy z interesem grup społecznych, w których żyje i dzięki którym może rozwijać swoją

[42] M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba,* Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 156.
[43] Tamże, s. 156-157.
[44] Tamże, s. 158-159.

osobę[45]. W życiu codziennym dostrzega się jednak wiele zjawisk przeciwnych – własny interes jednostki jest często osiągany kosztem innych osób oraz grup społecznych. Z takim postępowaniem nawet wiele ludzi zgadza się – w odniesieniu do niektórych konkretnych zachowań. W związku z tym można przywołać wyróżnienie tzw. „twardego jądra" – chodzi o takie działanie, na którego karę społeczeństwo zgadza się bezwyjątkowo. Z drugiej strony – w życiu społecznym istnieją takie działania, które są przez członków danego społeczeństwa mniej lub bardziej akceptowane i stosowane w praktyce[46].

Z omawianym zagadnieniem ściśle wiąże się problem dewiacji społecznej oraz anomii. Zachowania dewiacyjne są odchyleniem od oczekiwanych, standaryzowanych lub instytucjonalizowanych zachowań, które przepisują normy społeczne, obowiązujące w jakiejś grupie, wspólnocie lub społeczeństwie. W związku z tym ważna jest także koncepcja normy społecznej, którą można zdefiniować jako konkretyzację i instytucjonalizację wartości[47]. Jeżeli zjawisko dewiacji społecznej rozpowszechnia się i zarazem idzie w parze z aprobatą członków społeczeństwa, nasila się zjawisko anomii. Dane empiryczne z różnych krajów byłego Bloku Wschodniego (wśród nich także Słowacji) prezentują rozmaite wskaźniki anomii społecznej, a także ich połączenie z niezadowoleniem ludzi. Co więcej, okazuje się, że osłabienie legitymizacji tradycyjnej hierarchii wartości czyni ludzi biernymi, a nacisk na korzyści i konsumpcję osłabia zasadę życia dla innych. Trudno jest jednak przyjąć, że ludzie są dziś przygotowani, aby wytrzymać wizję społeczeństwa jako chaosu[48].

„Społeczność tworzy się wówczas, gdy – w określonych warunkach – ludzie zaczynają ze sobą realnie współpracować, kierując się tymi samymi wartościami dla osiągnięcia jakiegoś wspólnego celu. Dobro wspólne stanowi o istocie życia społecznego, jest jego zasadą integrującą oraz podstawą uprawnień, a zarazem i obowiązków członków tej społeczności. Urzeczywistnienie dobra wspólnego wymaga rzetelnego wkładu ze strony tych, którzy społeczność tworzą, kierując się postawami prospołecznymi. Każdy człowiek ma swój udział w tworzeniu dobra wspólnego. Ten udział jest zróżnicowany, uzależniony od rozmaitego rodzaju czynników. Wynikają one z uwarunkowań biologicznych, demograficznych, predyspozycji psychicznych czy intelektualnych, z uwarunkowań społecznych związanych na przykład z typem organizacji

[45] L. Smyczek, *Religijność a postawy prospołeczne młodzieży,* w: *Religioznawstwo polskie w XXI wieku,* red. Z. Stachowski, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Społeczno-Gospodarczej w Tyczynie, Tyczyn 2005, s. 1005.

[46] E. Sičáková-Beblavá, M. Beblavý, *Prístupy k definovaniu korupcie*, „Sociológia" 2007, nr 4, s. 317.

[47] P. Ondrejkovič, *Sociálna deviácia*, w: *Sociálna patológia,* red. P. Ondrejkovič, VEDA, Bratislava 2001, s. 21-23.

[48] M. Suríková, *Ekspresywność jako rodzaj zachowania moralnego w społeczeństwie indywidualistycznym*, w: *Człowiek i społeczeństwo w dobie przemian,* red. A. Wołk, Instytut Socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2005, s. 60-61.

społeczeństwa, czy też z tradycji kulturowych wyznaczających wzory uczestnictwa w życiu społecznym. Jednakże społeczność tworzy się wskutek działań podejmowanych przez każdego pojedynczego człowieka, którego wkład w życie społeczne i realizację dobra wspólnego jest konsekwencją tych wielorakich uwarunkowań"[49].

Każdy ma swój udział w tworzeniu dobra wspólnego i każdy jest za swoją obecność w życiu społecznym odpowiedzialny, chociaż: podobnie, jak różne są stopnie udziału w realizacji dobra wspólnego, tak też różne są zakresy indywidualnej odpowiedzialności za treści życia społecznego. Można aktywnie współtworzyć społeczeństwo angażując się w rozmaite przejawy jego egzystencji, łącząc dobro wspólne z własnymi interesami życiowymi, ale można również przedkładać interesy egocentryczne nad wspólnotę celów i wartości. Prospołeczność i egocentryzm stanowią dwie różne perspektywy zaangażowania w życie społeczeństwa. Pierwsza z nich prowadzi do integracji społecznej i wzrostu wspólnotowego wymiaru życia społecznego, a druga – przyczynia się do destrukcji świadomości poczucia wspólnoty, w konsekwencji rodzi agresję i patologię społeczną. Prospołeczność i egocentryzm jako dwie formy zaangażowania społecznego są wielorako uwarunkowane zarówno czynnikami subiektywnymi, jak i obiektywnymi. Mogą przybierać różne formy, można je identyfikować za pomocą rozmaitych parametrów i opisywać w różnym stopniu konkretności czy szczegółowości, zawsze jednak stanowią ważny faktor orientacji aksjologicznej społeczeństwa, wyznaczający również perspektywy jego przyszłych losów[50].

J. Mariański przedstawia problematykę prospołeczności w następujący sposób: „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) [...] Różne systemy etyczne nakazują walkę z egoizmem w imię ideałów bezinteresowności lub zalecają przedkładanie szczęścia zbiorowości nad szczęście jednostki. Z reguły jednak nie wymaga się, by jednostki działały systematycznie i na stale wbrew własnym interesom [...] W życiu codziennym

[49] W. Świątkiewicz, *Młodzież wielkomiejska: między egocentryzmem i prospołecznością,* w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2005, s. 225.
[50] Tamże, s. 225-226.

zdarzają się jednak sytuacje, w których musimy wybierać między dobrem własnym a dobrem zbiorowości (społecznym)"[51].

Należy pamiętać, że działania prospołeczne nie są sprzeczne z racjonalnością. W dłuższym horyzoncie czasu i przy odpowiedniej gęstości interakcji przynoszą one korzyści zbiorowości lub grupie. Nastawienia prospołeczne wydają się mieć „wsporniki" w sferze motywacyjnej, w postaci specyficznych uczuć moralnych, które sprawiają, że gotowość do poniesienia kosztu na rzecz innych nie musi być czysto racjonalnym wyborem, ale również emocjonalną (moralną) potrzebą[52]. Troska o dobro wspólne i gotowość do działań na rzecz dobra wspólnego wymaga nie tyle logiki „kalkulacji" (społeczeństwu będzie lepiej, to i mnie będzie lepiej), ile przede wszystki motywacji moralnych. W badaniach własnych wśród maturzystów diecezji spiskiej zastosowano pytanie dotyczące globalnych profilów postaw prospołecznych i egoistycznych. Postawione pytanie nie operowało konkretnymi przykładami konfliktu interesu społecznego i jednostkowego, lecz zostało sformułowane bardzo ogólnie: „Człowiek często znajduje się w sytuacji, kiedy jego własny interes jest sprzeczny z interesem innych ludzi. Jak Twoim zdaniem należy postępować w takich sytuacjach?" Wyniki empiryczne przedstawia tabela 40.

Postawy skrajnie prospołeczne, o silnej orientacji socjocentrycznej, deklarują tylko nieliczne osoby spośród badanych maturzystów (2,6%). Nieco szerszy jest krąg młodzieży o umiarkowanych postawach prospołecznych, w których pragnie się realizować cudze interesy, przy jednoczesnym dostrzeganiu dobrze pojętych interesów własnych (9,8%). Obydwie kategorie osób o nastawieniu prospołecznym objęły zaledwie nieco ponad jedną dziesiątą badanych. Bardzo upowszechnione są postawy kompromisowe (46,0%) oraz postawy umiarkowanie egoistyczne (34,2%). Postawy skrajnie egoistyczne – podobnie jak postawy skrajnie prospołeczne – zaznaczają się wśród ankietowanych tylko marginesowo (2,8%). W sumie można powiedzieć, że wśród badanych maturzystów bardziej były rozpowszechnione postawy egoistyczne, preferujące realizację własnego interesu. W formie skrajnej obejmowały one nieznaczną część badanych, ale w formie umiarkowanej zaznaczały się dość często (dotyczyły powyżej jednej trzeciej badanych osób).

W związku z analizowanym tematem można przywołać refleksję J. Mariańskiego, który pisze: „Sugerowana sytuacja konfliktu interesów w rzeczywistości społecznej ujawnia łatwiej – jak można przypuszczać – faktyczne, a nie tylko deklarowane postawy badanych, wyrażając ich skłonność do podporządkowania interesów jednostki interesom innych (bez uwzględnienia własnych interesów lub tylko uwzględnienia ich drugoplanowo) albo do podporządkowania interesów społecznych interesom jednostkowym (bez uwzględnienia

[51] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 324.

[52] A. Giza-Poleszczuk, *Gospodarka i uczucia moralne,* w: *Kultura i gospodarka,* red. J. Kochanowicz, M. Marody, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2010, s. 261-262.

interesów innych ludzi lub tylko uwzględnienia ich jako skutku ubocznego). Tzw. racjonalni egoiści w poczuciu właściwie rozumianego własnego interesu mogą działać na korzyść innych ludzi i przyczyniać się do kształtowania społecznej integracji”[53].

Tabela 40. Opinie o właściwym postępowaniu w sytuacji konfliktu interesu własnego i cudzego (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	F	Razem
Płeć							
Mężczyzna	3,8	10,0	42,3	32,7	4,0	7,2	100,0
Kobieta	1,1	9,3	50,1	36,0	1,3	2,1	100,0
Miejsce zamieszkania							
Wieś	2,9	9,3	47,5	32,1	2,9	5,4	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	2,1	8,2	42,9	39,6	2,5	4,6	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	2,4	12,4	46,0	32,8	2,8	3,6	100,0
Liczba rodzeństwa							
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	2,4	8,3	44,5	37,6	2,8	4,5	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	2,7	9,5	45,9	35,2	2,1	4,7	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	2,9	12,6	49,1	26,4	3,6	5,4	100,0
Wyniki w nauce							
Bardzo dobre	2,1	8,2	50,7	34,2	2,4	2,4	100,0
Dobre	2,1	10,0	45,8	35,8	2,3	4,0	100,0
Średnie lub mierne	3,9	10,3	42,6	31,6	3,5	8,1	100,0
Sytuacja materialna							
Wyraźnie dobra	2,8	9,7	35,4	38,9	4,9	8,3	100,0
Dość dobra	2,7	8,4	46,4	35,9	2,9	3,7	100,0
Przeciętna lub raczej zła	2,5	10,6	48,8	31,9	1,9	4,4	100,0
Stosunek do wiary							
Głęboko wierzący	3,7	14,8	50,9	25,0	1,9	3,7	100,0
Wierzący	2,4	10,6	47,8	33,1	1,4	4,6	100,0
Niezdecydowani	4,6	8,1	45,7	33,5	4,0	4,0	100,0
Obojętni lub niewierzący	0,9	6,4	38,5	42,7	6,0	5,5	100,0
Praktyki religijne							
Regularnie	2,6	12,0	51,7	29,1	2,0	2,8	100,0
Nieregularnie	6,6	4,9	52,5	27,9	3,3	4,9	100,0
Rzadko	1,7	10,1	38,9	41,0	2,1	6,2	100,0
Wcale	1,5	6,0	38,5	41,5	5,5	7,0	100,0
Ogółem (N = 1127)	**2,6**	**9,8**	**46,0**	**34,2**	**2,8**	**4,8**	**100,0**

Uwaga: 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 własnym interesem niż udawanie przes sobą i innymi, że można postępować inaczej; F – nie umiem powiedzieć.

[53] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 254.

W porównaniu z młodzieżą polską można odnotować, że wskaźniki postaw prospołecznych i egoistycznych układają się mniej więcej na tym samym poziomie[54]. Ze względu na przyjęte zmienne niezależne, cechami, która istotnie różnicują badaną populację młodzieży maturalnej na poziomie istotności 0,01, są: płeć, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. W odniesieniu do miejsca zamieszkania (p = 0,573), liczby rodzeństwa (p = 0,223), deklarowanych wyników w nauce szkolnej (p = 0,038) oraz deklarowanej sytuacji materialnej rodziny (p = 0,079) nie ma między poszczególnymi kategoriami badanych maturzystów istotnych różnic statystycznych. Można jednak zauważyć, że postawy egoistyczne (skrajnie lub umiarkowanie) nieco częściej deklarowała młodzież maturalna, która pochodzi z mniej liczebnych, zamożniejszych rodzin.

W odniesieniu do cechy demograficznej „płeć" zauważamy w analizowanej sprawie korelację statystyczną o słabej sile związku (p < 0,0005; V = 0,176). Jest interesujące, że chłopcy nieco częściej niż dziewczęta prezentują postawy skrajnie lub umiarkowanie prospołeczne (różnica wynosi 3,4%), ale także postawy skrajnie egoistyczne (2,7%). Dziewczęta natomiast częściej deklarują postawy kompromisowe lub umiarkowanie egoistyczne (różnica wynosi 11,1%). Należy również odnotować, że chłopcy nieco częściej niż dziewczęta nie potrafią określić swojej opinii o właściwym postępowaniu w sytuacji konfliktu interesu własnego i cudzego (różnica wynosi 5,1%).

Pod kątem deklarowanego stosunku do wiary religijnej można także mówić o statystycznie słabej sile związku (p = 0,001; V = 0,105). Badani z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej znacznie częściej prezentują postawy skrajnie lub umiarkowanie prospołeczne albo kompromisowe niż osoby z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 23,6%). Mniej religijne osoby natomiast znacznie częściej deklarują postawy skrajnie lub umiarkowanie egoistyczne (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 22,1%). Wreszcie w odniesieniu do prezentowanego uczestnictwa w praktykach religijnych można mówić również o statystycznie słabej sile związku (p < 0,0005; V = 0,128). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą, im rzadziej badana osoba uczestniczy w praktykach religijnych, tym częściej deklaruje postawy skrajnie lub umiarkowanie egoistyczne (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 15,9%).

Konkludując, można przypomnieć, iż prawie połowa badanych osób opowiadała się w sytuacji konfliktu interesu własnego i cudzego za rozwiązaniem kompromisowym. Jednocześnie należy odnotować, że badani maturzyści znacznie częściej prezentowali postawy skrajnie lub umiarkowanie egoistyczne

[54] Młodzież polska: A – 2,1%, B – 8,9%, C – 39,0%, D – 29,7%, E – 4,7%, F – 15,6%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 327; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 238; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 253; I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży ...,* op. cit., s. 194.

(37,0%) niż skrajnie lub umiarkowanie prospołeczne (12,4%). Na podstawie przeprowadzonych analiz statystyczno-korelacyjnych można wskazać, że postawy skrajnie lub umiarkowanie egoistyczne były nieco częściej rozpowszechnione wśród młodzieży z mniej liczebnych, zamożniejszych rodzin, która deklarowała bardziej negatywny stosunek do wiary religijnej oraz regularne „nieuczestnictwo" w praktykach religijnych. Postawy skrajnie lub umiarkowanie prospołeczne były natomiast nieco częściej rozpowszechnione wśród młodzieży z bardziej liczebnych, uboższych rodzin, która deklarowała bardziej pozytywny stosunek do wiary religijnej oraz regularne uczestnictwo w praktykach religijnych.

Interesujący wydaje się dosyć jednoznaczny związek między postawami wobec sprzeczności interesów społecznych a postawami religijnymi opisywanymi poprzez deklaracje wiary religijnej oraz stosunek do praktyk religijnych. W związku z tym – intrygująca jest teza S. P. Huntingtona o fundamentalnym znaczeniu religii dla życia cywilizacji. Religia dzieli i różnicuje ludzi jeszcze silniej i ostrzej niż przynależność etnicza. Ktoś może być „pół-Francuzem", „pół-Arabem", a nawet jednocześnie obywatelem dwóch krajów. Trudno jednak być „pół-katolikiem" lub „pół-muzułmaninem"[55]. Może trafność tej tezy łatwiej dzisiaj wykazać w odniesieniu do spotkań różnych cywilizacji niż w przypadku opisu wewnętrznych relacji między grupami społecznymi w obrębie danej cywilizacji. Ale i tu można byłoby znaleźć przykłady wypaczonego sensu funkcji społecznej pojęć i instrumentalnie traktowanych wartości.

„W społeczeństwie odbudowującym swoje demokratyczne struktury, stawiającym na zachowanie tożsamości kulturowej, religia, jako podstawa cywilizacji i budowana na religijnych przesłankach chrześcijańska doktryna społeczna mają szansę wzbudzania postaw prospołecznych i powszechnej troski o dobro wspólne i złagodzenia skali jego zagrożeń. Nie stanie się to zapewne 'samo przez się', a raczej będzie wymagało systematycznych studiów, 'pracy u podstaw', szeroko zakrojonych inicjatyw społecznych, gospodarczych czy kulturalnych"[56]. Warto jednak pamiętać, jak zaznacza J. Mariański, że „demokratyczne państwo istnieje, rozwija się lub upada wraz z wartościami, które wyraża i upowszechnia"[57].

Wracając do przedstawionych analiz empirycznych można stwierdzić, że stosunkowo duża część badanej młodzieży prezentuje postawy pośrednie, zawierające nastawienie prospołeczności i egoizmu. Prawdopodobnie w praktyce codziennej zacierają się granice dopuszczalnych postaw i zachowań egoistycznych oraz powinności wobec innych ludzi. Wyniki badań socjologicznych nie pozwalają rozstrygnąć, w jakim zakresie postawy egoistyczne mają

[55] S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego,* Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S.A., Warszawa 1998.
[56] W. Świątkiewicz, *Młodzież wielkomiejska ...,* op. cit., s. 233.
[57] J. Mariański, *„Struktury grzechu" w ocenie społecznego nauczania Kościoła,* Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 1998, s. 165.

charakter utylitarystycznego indywidualizmu, w jakim zaś indywidualizmu kooperatywnego. Pierwszy akcentuje własny rozwój osobowościowy, karierę zawodową, własne korzyści itp. jako miarę wszystkich rzeczy. W drugiej formie indywidualizmu dostrzega się potrzeba, a nawet konieczność kooperacji z innymi, dla osiągnięcia własnego dobra. W wysoko zróżnicowanych społeczeństwach, o wielorakich oczekiwaniach społecznych, jednostki realizują swoje cele we współpracy i wsparciu ze strony innych. Kooperatywny egoizm zakłada zrozumienie wzajemnych zobowiązań i może przekształcać się w umiarkowane postawy prospołeczne[58].

Wśród badanej młodzieży maturalnej zaznaczają się wyraźnie, ale nie w sposób dominujący, postawy egoistyczne. Istnieje przede wszystkim znaczny obszar postaw ambiwalentnych, ogniskujących w sobie elementy prospołeczności i egoizmu. Na ten fakt wskazuje znaczny odsetek postaw pośrednich – należy szukać wyjścia pośredniego między interesem własnym a cudzym. W związku z omawianym tematem wielu współczesnych filozofów i socjologów wskazuje na zmianę motywacji moralnej w postnowoczesnym świecie. Oblicze zaangażowania moralnego współczesnego człowieka określa się nazwą „etyka samorealizacji". Podstawową tendencją jednostki jest pragnienie być pełnowartościowym człowiekiem[59]. Chociaż zarysowane podejście człowieka do kwestii moralnych nie jest *ipso facto* związane z egoistycznymi postawami, to jednak można przewidywać pośrednie powiązanie tych dwóch zjawisk. W hierarchii wartości młodzieży spada ranga wszelkich bytów wspólnotowych (poza rodziną), a szczególnie tzw. wspólnot szerszych, jak państwo, ojczyzna czy ludzkość.

Z różnych badań socjologicznych wynika, że młodzież postrzega świat zewnętrzny jako oparty na zasadach rywalizacji w walce o pełne zaspokojenie potrzeb konsumpcyjnych, zewnętrzną atrakcyjność, karierę, wysokość dochodów osobistych. Taki obraz świata prawdopodobnie sprzyja temu, że nisko w hierarchii wartości sytuują się różne formy wspólnot: klasa szkolna, grono kolegów, a szczególnie tzw. szersze wspólnoty – państwo, ojczyzna czy ludzkość. Ten fakt może sprzyjać temu, iż normy moralne młodych ludzi – jako czysto indywidualistyczne – nie będą miały znaczenia dla funkcjonowania grup społecznych w sferze publicznej. Należy jednak pamiętać, że pojmowanie świata indywidualistycznie lub wspólnotowo prowadzi do określonych konsekwencji psychologicznych, tj. poszukiwania bliskich związków z małymi wspólnotami czy pojedynczymi osobami. H. Świda-Ziemba mówi o wartościach afiliacyjno-allocentrycznych jako fundamentalnych wartościach obecnego pokolenia ludzi młodych, co wyraża się w tym, że w ich życiu szczególne znaczenie

[58] J. Mariański, *Społeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności,* Wydawnictwo BIBLOS, Tarnów 2008, s. 50-51.

[59] Z. Plašienková, *Etika sebarealizácie ako podoba evolučnej etiky vývinu*, w: *Morálka a súčasnosť,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2008, s. 164-165.

ma rodzina pochodzenia, „miłość“ oraz nieliczni bliscy przyjaciele, wobec których mogą szczerze ujawniać swe mysli i „światopogląd prywatny“[60].

W związku z omawianym tematem należy przypomnieć, że „społeczeństwo złożone z ludzi nastawionych na interes osobisty, niechętnych do podejmowania celów pozaosobistych, nie może stać się społeczeństwem zwartym i odpowiedzialnym za dobro wspólne; stanie się raczej społeczeństwem obcych sobie, rywalizujących z sobą i izolowanych jednostek. W rzeczywistości społecznej nie jest łatwo oddzielić indywidualistyczne i prospołeczne orientacje życiowe w sposób precyzyjny i wyraźny. Łatwiej jest określić, jaka forma w konkretnych działaniach ma znaczenie przeważające (dominanta), jaka zaś podporządkowane“[61]. Wyodrębnienie osób przedkładających interesy społeczne ponad indywidualne i *vice versa* zostało dokonane przez samych respondentów oraz przedstawione w niniejszym paragrafie.

Na zakończenie niniejszych rozważań można wzbogacić wiedzę socjologiczną i wiedzę czytelnika o poglądy nauczycieli. Dotychczas opisywane postawy moralne młodzieży maturalnej dotyczą sfery deklaratywnej. Niebezpieczeństwo przesadnego optowania na rzecz wartości prospołecznych i niechętnego przyznawania się do wartości egoistycznych jest więc realne. Wartości deklarowane są bowiem nie zawsze zgodne z wartościami realizowanymi, a nawet *de facto* wyznawanymi. Wypowiedzi nauczycieli, którzy na co dzień obserwują zachowanie swoich uczniów, są na tle zarysowanych wskazówek bardzo cenne, ponieważ dostarczają nam jakby wskaźników behawioralnych, do których nie sposób dotrzeć w badaniach kwestionariuszowych wartości i postaw moralnych.

Interesujące jest zagadnienie, czy poglądy młodzieży maturalnej na temat własnej moralności prospołecznej i egoistycznej będą zgodne z poglądami nauczycieli. Można oczekiwać, że opinie nauczycieli na interesujące nas pytanie będą nieco bardziej krytyczne, gdyż opierają się przede wszystkim na tym, co młodzież czyni, a nie na tym, co myśli, odczuwa lub mówi w badaniach kwestionariuszowych wartości i postaw moralnych. Nauczyciele stosunkowo często podkreślali duże zróżnicowanie w wartościach prospołecznych i egoistycznych współczesnej młodzieży. Na podstawie uzyskanych wypowiedzi można jednak stwierdzić, iż najczęściej wskazywali na egoistyczne nacechowanie zachowań swoich uczniów. W wypowiedziach pedagogów tylko śladowo pojawiali się opinie, że zachowanie współczesnej młodzieży jest nacechowane raczej prospołecznie.

Postawy egoistyczne i znaczny stopień egocentrycznych zachowań młodzieży jest opisany w następujących wypowiedziach nauczycieli: „Myślę, że z

[60] H. Świda-Ziemba, *Paradoksy postaw etycznych młodzieży licealnej i studenckiej,* w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 159-161; Por. L. Macháček, *Kapitoly zo sociológie mládeže,* UCM, Trnava 2002, s. 48-57.

[61] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 261.

altruizmem wśród współczesnych młodych ludzi jeszcze się nie spotkałam" *(pedagog z Liptowskiego Mikułasza)*

„Współczesna młodzież cechuje się egoizmem, odchodzeniem od wspólnoty – chce być wyjątkowa. W stosunkach młodych ludzi wobec innych można obserwować więcej nieufności niż zaufania. Młodzież bardzo często nie szanuje dobra i własności innych ludzi – są to wartości, które nie mają dla nich znaczenia. Zachowanie młodzieży jest bardzo często nacechowane egoistycznie" *(pedagog z Rużomberka)*

„Młodzież dosyć często nie interesuje się innymi ludźmi. Większość współczesnych młodych ludzi interesuje się tylko sobą, o innych i bliźnich zapomina. Istnieją oczywiście wyjątki. Nie wiem, czy ufają innym ludziom – myślę, że raczej nie. Owa nieufność według mnie wiąże się z ich obojętnością wobec innych ludzi. Dobro i prawo własności młodzież w większości przypadków szanuje – istnieją też wyjątki. Ich zachowanie jest w licznych przypadkach i w większości egoistyczne – także tutaj istnieją wyjątki" *(pedagog z Twrdoszyna)*

„W szkole często się zdarza, że młodzież nie szanuje własności szkoły – niszczy meble, nie troszczy się o książki, pozostawia je w domu. Uczniowie często nie szanują nawet własnych rzeczy – pozostawiają w klasie komórki, długopisy, odzież, jedzenie. Uczniowie nie szanują porządku w szkole, rzucają śmieci obok kosza, pozostawiają je w ławce szkolnej, nie przeszkadza im nieporządek w klasie ... Ich zachowanie oceniam raczej jako egoistyczne, a relacje wobec innych ludzi jako nieprawidłowe" *(pedagog z Dolnego Kubina).*

Stosunkowo znaczna część nauczycieli w swoich wypowiedziach podkreślała duże zróżnicowanie wartości prospołecznych i egoistycznych w środowiskach młodzieżowych: „Ludzie są różni. Również młodzież jest różna – łatwowierna i nieufna. Wiąże się to przede wszystkim z sytuacją w rodzinie [...] Młodzież z prostszych uboższych rodzin częściej i bardziej szanuje dobro i własność innych ludzi. Ci, którzy mają od dziecka wszystko, czego chcą, są bardziej egoistyczni" *(pedagog z Liptowskiego Mikułasza)*

„Nie wrzucałabym wszystkich młodych ludzi do jednego worka – w związku z tym nie można podać jednej i jednoznacznej odpowiedzi. Znam grupę młodych ludzi, którzy ufają innym ludziom, szanują ich, szanują ich dobro i własność, są empatyczni. Wśród młodzieży znajdują się jednak także takie jednostki, które nie ufają innym ludziom, są nieuczciwi, nie szanują innych ludzi ani ich własności. W swojej pracy staram się okazywać młodzieży przede wszystkim wiele miłości, chociaż czasami jestem przekonana, że niektórzy nie zasługują na miłość i uwagę – nie szanują tych wartości, są egoistyczni i nie potrafią ich okazywać innym ludziom" *(pedagog z Twrdoszyna)*

„Pytanie o stosunek współczesnej młodzieży do innych ludzi jest dosyć trudne, ponieważ podejście młodzieży do innych jest zindywidualizowane. Niektórzy ufają ludziom więcej, inni mniej – na skutek własnych doświadczeń

życiowych. Myślę, że dobra i własności innych nie szanują wystarczająco – raczej to swoje, chociaż także szanowanie swojego dobra i własności jest indywidualne. Znam młodych ludzi, którzy są egoistami, ale również takich, którzy są altruistami" *(pedagog z Rużomberka).*

Opinię, że zachowanie współczesnych młodych ludzi jest nacechowane raczej prospołecznie niż egoistycznie, reprezentują np. następujące wypowiedzi nauczycieli: „Z punktu widzenia nauczyciela w naszej szkole mogę powiedzieć, że uczniowie mają bardzo dobre podejście do chorych, nauczycieli i wychowawców. Mają przede wszystki piękne podejście do ludzi starszych – pracują w organizacjach charytatywnych. Bardzo dobre relacje mają z niewidomymi kolegami. Większość uczniów naszej szkoły zachowuje się raczej altruistycznie, szanuje dobro i własność innych ludzi" *(pedagog z Lewoczy)*

„Nie potrafię wystarczająco odpowiedzieć na pytanie o stosunek współczesnej młodzieży do innych ludzi. Myślę jednak, że młodzi ludzie są wobec siebie dosyć otwarci, bezpośredni, potrafią sobie wzajemnie pomagać, są wrażliwi na ból i smutek kolegów w szkole" *(pedagog z Rużomberka).*

Podsumowując przytoczone cenne myśli nauczycieli, należy powtórzyć, iż na podstawie własnych doświadczeń najczęściej wskazywali oni na egoistyczne nacechowanie zachowań swoich uczniów. Wychowawcy młodego pokolenia w środowisku szkolnym stosunkowo często podkreślali także duże zróżnicowanie w wartościach prospołecznych i egoistycznych – przede wszystkim w zależności od wychowania i realiów życia codziennego w rodzinie pochodzenia. W wypowiedziach pedagogów tylko śladowo pojawiały się opinie – także na podstawie własnych doświadczeń życiowych – że zachowanie współczesnej młodzieży jest nacechowane raczej prospołecznie niż egoistycznie. Wychowawcy młodego pokolenia w środowisku szkolnym w sumie oceniali moralność prospołeczną współczesnej młodzieży nieco bardziej krytycznie niż badana młodzież maturalna – znacznie częściej dostrzegali oznaki zachowań egoistycznych niż prospołecznych w życiu codziennym młodych ludzi.

W związku z przytoczonymi wypowiedziami nauczycieli można potwierdzić pewne oznaki anomii społecznej w postawach i zachowaniach badanej młodzieży, które wiążą się z nastawieniem egoistycznym. W takiej sytuacji społecznej należy za P. Ondrejkovičem powiedzieć, że w społeczeństwie jest bardzo ważne, aby adresat normy społecznej wierzył w wysoki stopień kary za przekroczenie tej normy. Jeśli jest potencjonalny przestępca przekonany o bardzo niskim prawdopodobieństwie sankcjonowania swojego działania, to nie pomoże nawet bardzo twarda sankcja[62].

Na marginesie można przywołać również wątki licznych badań socjologicznych, poświęconych przemocy w szkole, która jest bez wątpienia działa-

[62] P. Ondrejkovič, *Sociálna deviácia ...,* op. cit., s. 21-26.

niem aspołecznym. Codziennie można spotkać się z agresywnością i przemocą w szkołach. Coraz więcej dzieci boi się chodzić do szkoły, szczególnie z powodu rosnącej w niej przemocy. Tolerowanie i niedostrzeganie oznak działań aspołecznych w szkołach demoralizuje. Największym negatywnym problemem dla społeczeństwa jest fakt, że rezultatem przemocy jest niedostrzeganie i lekceważenie norm moralnych, kształtowanie i umocnienie postaw aspołecznych lub antyspołecznych, które prowadzą do życia w przestępczości, i to przede wszystkim u nastolatków[63].

W związku z tym należy po raz kolejny bardzo silnie podkreślić potrzebę właściwych autorytetów moralnych dla dorastającej młodzieży. „Bez autorytetu lub innych wyznaczników tego, co właściwe, pożądane, cenione itd., dochodzi do dezintegracji osobowości, jednostka narażona jest na błądzenie po różnych życiowych manowcach i na zagubienie [...] Jednostki, które znalazły się w takiej sytuacji, kierują się w swym działaniu wyobrażeniem, łączonym najczęściej z punktem widzenia i priorytetami, w znacznej mierze, kreowanymi przez inżynierów społecznych o proweniencji konsumpcyjno-hedonistycznej. Prowadzi to do kształtowania osobowości egoistycznej, nie uwzględniającej w podejmowanych działaniach interesów innych jednostek a tym bardziej interesu ogólnospołecznego“[64].

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. Także na podstawie badań własnych można stwierdzić to, co stwierdza L. Smyczek: „Dużą rolę w kształtowaniu postaw i zachowań prospołecznych odgrywa Kościół oraz wspólnoty religijne. Bycie chreścijaninem obliguje do tego, by dostrzegać innych, tych, którzy żyją obok nas i nieść im bezinteresownie pomoc. Religia może przyczynić się do uaktywnienia ukrytego potencjalu prospołeczności, a tym samym przysłużyć się do dalszej humanizacji społeczeństwa, do ożywienia więzi wspólnotowych, niezbędnych do osiągnięcia indywidualnego i społecznego szczęścia“[65].

§ 4. Postawy wobec wybranych wartości prospołecznych

„W pojęciu ‘interes społeczny’ są zawarte nie tylko treści związane z pozytywnym nastawieniem do innych ludzi (allocentryzm), ale i treści odnoszące się do interesu grupowego (socjocentryzm). Badana młodzież nie zawsze

[63] M. Vašutová, *Przemoc w szkole – rozwijanie zachowania prosocjalnego,* w: *Filozofia edukacji i etos rodziny,* red. M. Rembierz, W. Wójcik, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2007, s. 123-124.
[64] M. Zemło, *Szkoła w stanie anomii. Raport,* Urząd Miejski w Białymstoku – Wydział Spraw Społecznych, Białystok 2006, s. 116-118.
[65] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 258.

– być może – odróżniała obydwa te momenty w swoich deklaracjach za prospołecznością lub nastawieniem egocentrycznym. Następną więc bardzo ważną kwestią, wręcz kluczową dla pełnego zrozumienia wchodzących tu w grę postaw prospołecznych, jest wyjaśnienie tego, jak młodzież ustosunkowuje się do innych ludzi jako nosicieli określonych ról społecznych. Jakim darzy ich zaufaniem, czy gotowa jest świadczyć im aktywną pomoc? Zaangażowanie się w sprawy innych osób, deklarowane w formie życzliwości i pomocy, może mieć szerszy zasięg niż nastawienie prospołeczne związane z nieco abstrakcyjnym interesem cudzym"[66].

Zaufanie do ludzi stanowi jeden z podstawowych warunków łączenia interesów indywidualnych z ogólnospołecznymi. We wczesnym okresie rozwoju jednostki ludzkiej podstawowe zaufanie do stabilnej sytuacji tożsamości własnej oraz otoczenia, czyli bezpieczeństwo ontologiczne, nie opiera się głównie na poczuciu ciągłości rzeczy czy zdarzeń. Jest ono raczej pochodną zaufania do osób i leży u podstaw potrzeby zaufania do innych. Zaufanie do systemów abstrakcyjnych zapewnia codzienne bezpieczeństwo i wiarygodność; jednak z natury swej nie może ono zapewnić wzajemności ani bliskości, które oferują relacje oparte na zaufaniu do osób. Zaufanie do przyjaciół (terminem przeciwstannym będzie w tym kontekście „wróg" lub „obcy") w kulturach tradycyjnych często miewało zupełnie podstawowe znaczenie. Szerokie rozpowszechnienie systemów abstrakcyjnych związane z nowoczesnością przekształca naturę przyjaźni, która staje często się sposobem nowego zakorzenienia. Opozycją do „przyjaciel" nie jest już „wróg" ani nawet „obcy", lecz raczej „znajomy", „kolega", czy „ktoś, kogo nie znam"[67].

Można odnieść tę analizę wprost do rozważań o zaufaniu. W sytuacjach przednowoczesnych podstawowe zaufanie miesciło się w osobistych relacjach zaufania w obrębie wspólnoty, więziach pokrewieństwa i przyjaźniach. Wraz z rozwojem systemów abstrakcyjnych niezbędne dla egzystencji społecznej staje się zaufanie do bezosobowych zasad i anonimowych obcych. Życie osobiste i więzi społeczne, które się z nim łączą, są splecone nierozerwalnie z najbardziej rozbudowanymi systemami abstrakcyjnymi. Zaufanie do osób nie opiera się już na osobistych związkach w obrębie wspólnoty lokalnej czy pokrewieństwa. Na poziomie osobistym zaufanie staje się projektem, który „wypracowują" zaangażowane strony, oraz wymogem otwarcia jednostki na innego. Związki we współczesnym rozumieniu to więzi oparte na zaufaniu, w których to ostatnie nie jest uprzednio dane, lecz musi być wypracowane, a to z kolei oznacza proces odsłaniania się przed sobą nawzajem[68].

Po skrótowym przedstawieniu cennych myśli A. Giddensa o przemianach zaufania we współczesnym świecie można wspomnieć także związek między

[66] I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży ...,* op. cit., s. 197.
[67] A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności,* Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 80-84.
[68] Tamże, s. 84-86.

zaufaniem i zdrowiem. E. Budzyńska mówi o zaufaniu do ludzi jako o moralnym fundamencie zdrowia. Pośród wielu czynników psychospołecznych wpływających na zdrowie człowieka wymienia się również zaufanie. Można je uznać za wzkaźnik bądź element społeczno-moralnej więzi. Może być uznane za podstawową strategię radzenia sobie z niepewnością i niemożnością kontrolowania przyszłości, a w relacjach międzyludzkich – staje się zakładem podejmowanym na temat niepewnych, przyszłych działań innych ludzi. Zaufanie może być też uznane za metanormę moralną, wynikającą z realizacji innych, bardziej szczegółowych, bo odnoszących się do węższych kategorii zachowań interpersonalnych, norm moralnych. Jej realizację można uznać za czynnik więziotwórczy czy – szerzej – kulturotwórczy, ale też za fundament moralności[69].

Reflektując różnorodne refleksje i badania nad związkiem pomiędzy zaufaniem kierowanym ku różnym obiektom (do samego siebie, innych ludzi, Boga czy grup społecznych) i zdrowiem, dochodzimy do wniosku, iż postawa taka stanowi fundament naszego zdrowia – przede wszystkim psychicznego, ale też i fizycznego. W perspektywie indywidualnej – pozwala uwierzyć we własne możliwości pokonania trudności życiowych, a jeśli one okażą się zbyt duże – pozwala szukać oparcia u innych ludzi i Boga. Chroni także przed załamaniem, ucieczką w chorobę lub śmierć oraz łagodzi stresy. W perspektywie społecznej zaufanie przekłada się na kulturę zaufania, która gwarantuje innym ludziom otrzymanie wszystkich dobrodziejstw z niej wynikających, a tym samym rozwój społeczeństwa w różnych sferach społecznych. Można więc wnioskować, że zgeneralizowana postawa zaufania jest gwarantem zdrowia, zaś troska o jej generowanie i umacnianie powinna być stałym elementem wychowania do zdrowego stylu życia[70].

Problematyka zaufania, tradycyjnie traktowana jako domena teologii, etyki, filozofii człowieka czy psychologii społecznej, wchodzi pod koniec XX wieku w krąg zaintersowań socjologii. Wiąże się to z odejściem od dominującego przez długi czas paradygmatu instytucjonalnego czy strukturalnego i przesunięciem akcentu na „miękkie zmienne" związane z kulturą, mentalnością zbiorową, więzią moralną, niuansami stosunków międzyludzkich. Zaufanie lub nieufność mogą być kierowane ku różnym obiektom. Najprostszy przypadek to zaufanie osobiste w stosunku do konkretnych, znajomych osób. Oprócz tego typu zaufania można wyróżnić także zaufanie pozycyjne (kierowane do określonych pozycji i ról społecznych), zaufanie komercyjne (kierowane do towarów), zaufanie technologiczne (kierowane do rozmaitych skomplikowanych systemów technicznych), zaufanie instytucjonalne (kierowane do złożonych bytów orga-

[69] E. Budzyńska, *Zaufanie – moralny fundament zdrowia*, w: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2008, s. 41-42; Por. P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa,* Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2007, s. 69.

[70] E. Budzyńska, *Zaufanie – moralny fundament zdrowia* ..., op. cit., s. 53-54.

nizacyjnych) oraz zaufanie systemowe (kierowane pod adresem całego systemu społecznego i jego uczestników)[71].

„Zaufanie i nieufność mogą mieć także charakter wybiórczy, zogniskowany tylko na pewnych obiektach lub osobach (ufam mojej rodzinie, ale nie ufam sąsiadom, ufam lekarzom, ale nie ufam adwokatom, ufam bankom, ale nie ufam biurom maklerskim, ufam demokracji, ale nie ufam rynkowi). Każdy ma swój własny prywatny bilans zaufania: zestaw obiektów i osób, którym ufa i którym nie ufa. Każdy obiekt czy każda osoba ma z kolei swoisty zestaw osób, które jej ufają, i takich, które żywią do niej nieufność [...] Zaufanie i nieufność mogą mieć jednak także charakter uogólniony, przybierać postać dominującej 'atmosfery' czy 'klimatu' zaufania, lub przeciwnie – nieufności, który zabarwia orientacje w stosunku do wszystkich kategorii obiektów i osób, niezależnie od ich typu. Takie uogólnione zaufanie może charakteryzować jednostkę (złośliwi nazwą ją wtedy naiwną lub łatwowierną). Ale może także stawać się cechą całej gupy lub zbiorowości. Antycypując dalsze rozważania, powiemy, że pojawia się wtedy 'kultura zaufania' lub przeciwnie – 'kultura nieufności'"[72].

O ile dawniej (przed 1989 rokiem) nieufność w relacjach międzyludzkich miała do pewnego stopnia charakter „wymuszony", to dzisiaj nabiera ona cech postawy życiowej „wybranej". U podstaw zaufania do ludzi leżą różne motywacje, zarówno związane z systemem norm i wartości, jak i racjonalnie wyrachowane, czy po prostu zwykły interes. Powstaje ono spontanicznie, jakby oddolnie, lub w sposób bardziej zaplanowany, intencjonalny, niekiedy skalkulowany. 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. Zaufanie kształtuje się w relacjach *ego – alter* i w szerszych układach społecznych, w których ludzie działają jako aktorzy społeczni[73]. Dla zbadania elementów prospołeczności i egoizmu w sferze zaufania do innych ludzi postawiono repondentom w referowanych badaniach socjologicznych m.in. następujące pytanie: „Co sądzisz na temat okazywania ludziom zaufania?" Uzyskane wyniki empiryczne przedstawia tabela 41.

W świetle wypowiedzi młodzieży maturalnej na temat zaufania okazywanego ludziom zdecydowanie dominowała orientacja, którą można określić jako postawę ograniczonego zaufania i życzliwego dystansu. Pogląd, że można ufać tylko temu, kogo się dobrze poznało, prezentowało 61,3% badanych osób. Postawę pełnego zaufania do ludzi deklarowało 15,6% respondentów oraz postawę braku zaufania 16,3%. Stosunkowo sporo badanych osób nie potrafiło określić własnej opinii na omawiany temat (6,7%). W całej zbiorowości maturzystów orientacje egoistyczne zaznaczały się mniej więcej na tym samym

[71] P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa,* Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2002, s. 308-312.
[72] Tamże, s. 312-313.
[73] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 339.

poziomie co orientacje prospołeczne (różnica wynosiła tylko 0,7%). Na marginesie należy odnotować, iż wśród młodzieży polskiej uzyskano podobne dane empiryczne[74].

Tabela 41. Zaufanie wobec ludzi w opinii maturzystów (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	Razem
Płeć					
Mężczyzna	15,8	61,3	15,8	7,0	100,0
Kobieta	15,4	61,1	17,0	6,5	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	17,4	61,3	14,7	6,6	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	13,2	58,2	20,0	8,6	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	14,4	64,8	15,6	5,2	100,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	13,0	61,6	19,1	6,3	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	17,2	60,1	14,8	8,0	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	18,8	62,1	13,0	6,1	100,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	14,4	65,8	12,7	7,2	100,0
Dobre	15,6	61,2	16,9	6,3	100,0
Średnie lub mierne	17,1	57,1	19,0	6,8	100,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	16,0	56,9	20,8	6,2	100,0
Dość dobra	16,0	61,7	15,7	6,6	100,0
Przeciętna lub raczej zła	15,5	62,1	15,5	6,9	100,0
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	19,4	69,4	3,7	7,4	100,0
Wierzący	17,3	61,8	14,4	6,6	100,0
Niezdecydowani	12,1	61,3	19,7	6,9	100,0
Obojętni lub niewierzący	11,9	56,0	25,2	6,9	100,0
Praktyki religijne					
Regularnie	18,9	63,7	9,8	7,7	100,0
Nieregularnie	18,0	60,7	17,2	4,1	100,0
Rzadko	13,9	62,2	18,1	5,9	100,0
Wcale	9,0	55,0	29,0	7,0	100,0
Ogółem (N = 1127)	**15,6**	**61,3**	**16,3**	**6,7**	**100,0**

Uwaga: 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; D – nie umiem powiedzieć.

[74] Młodzież polska: A – 14,6%, B – 63,2%, C – 15,7%, D – 6,4%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 340; Por. S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988 – 1998),* Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2003, s. 162; L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 246; I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży ...,* op. cit., s. 200.

Jest interesujące, że cechami, które istotnie różnicują badaną populację młodzieży maturalnej na poziomie istotności 0,01, są tylko cechy religijne: deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia różnych cech demograficznych i społecznych nie zaznaczają się między poszczególnymi kategoriami badanej młodzieży istotne różnice statystyczne: płeć ($p = 0,949$), miejsce zamieszkania ($p = 0,171$), liczba rodzeństwa ($p = 0,107$), deklarowane wyniki w nauce szkolnej ($p = 0,356$) oraz deklarowana sytuacja materialna rodziny ($p = 0,838$). Można jednak zauważyć, że młodzież z bardziej liczebnych, uboższych rodzin nieco częściej deklaruje postawę pełnego lub ograniczonego zaufania ludziom niż młodzież z mniej liczebnych, zamożniejszych rodzin.

W odniesieniu do deklarowanego stosunku do wiary religijnej konstatujemy korelację o statystycznie słabej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,097$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą wraz ze spadkiem deklarowanej religijności spadają odsetki pełnego lub ograniczonego zaufania (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 20,9%) i wzrastają odsetki nieufności wobec innych ludzi (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 19,2%). Podobne korelacje statystyczno-procentowe stwierdzamy w przypadku uczestnictwa w praktykach religijnych ($p < 0,0005$; $V = 0,119$). Orientacje egoistyczne zaznaczały się częściej wśród młodzieży rzadziej uczestniczącej w praktykach religijnych (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 19,2%) oraz pełne lub ograniczone orientacje prospołeczne częściej odnotowano wśród młodzieży częściej biorącej udział w praktykach religijnych (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 18,6%).

Konkludując, należy przypomnieć, że wśród badanej młodzieży maturalnej zdecydowanie dominowała orientacja, którą można określić jako postawę ograniczonego zaufania i życzliwego dystansu. W całej zbiorowości maturzystów orientacje egoistyczne zaznaczały się mniej więcej na tym samym poziomie co orientacje prospołeczne. Zarazem można stwierdzić, iż typowym przedstawicielem kategorii, która stosunkowo najczęściej ufa ludziom wokół siebie, jest głęboko wierzący maturzysta, żyjący w bardziej liczebnej, uboższej rodzinie, który deklaruje regularne uczestnictwo w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem kategorii, która stosunkowo najrzadziej ufa ludziom wokół siebie, jest obojętny wobec wiary religijnej lub niewierzący maturzysta, żyjący w mniej liczebnej, zamożniejszej rodzinie, który w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych.

Analiza deklarowanego zaufania do ludzi wykazała większą obecność wartości prospołecznych w świadomości badanych maturzystów oraz słabsze tendencje egoistyczne, niż wynikało to z analizy deklarowanych rozwiązań ewentualnego konfliktu między dobrem społecznym a dobrem indywidualnym. „Większe nasycenie elementami prospołeczności sfery zaufania międzyludzkiego stwarzać będzie lepsze podstawy do czynnej życzliwości, gotowości do świadczenia pomocy i bezinteresownego współdziałania [...] Najbardziej upo-

wszechnione są postawy ograniczonego zaufania w relacjach międzyludzkich, co może świadczyć o stosunkowo silnej ‘mikrosolidarności’, czyli o zaufaniu w rodzinie i w małych grupach społecznych, oraz o osłabionym zaufaniu na płaszczyźnie ‘makrosolidarności’”[75].

Przesuwając się w stronę kolejnej analizy empirycznej można za L. Smyczkiem podkreślić, że „gotowość udzielania pomocy innym ludziom jest istotnym wskaźnikiem internalizacji wartości prospołecznych. W ujęciu biernym chodzi o to, by nie czynić krzywdy drugiemu człowiekowi, zaś w znaczeniu czynnym – o udzielenie pomocy każdemu, kto jej potrzebuje. Niczym nie da się zastąpić relacji osobowych i gotowości niesienia pomocy, dlatego też z socjologicznego punktu widzenia ważne jest rozpoznanie sieci wzajemnej pomocy, jej społecznego zasięgu i możliwości uzyskania wsparcia tak ze strony instytucji, jak i różnych instancji pozainstytucjonalnych. Motywy skłaniające jednostkę do udzielania pomocy innym mogą mieć charakter egoistyczny (np. nadzieja na to, że ktoś odpłaci tym samym), albo altruistyczny (np. bezinteresowna gotowość). Gotowość do działań prospołecznych nie gwarantuje tego, że faktycznie zostaną one podjęte, ale jest nieodzownym warunkiem, by to nastąpiło. Chęć pomagania innym jest jednym z ważniejszych czynników decydujących o intensywności kontaktów jednostki z rodziną, kręgiem przyjaciół, ze znajomymi czy obcymi. Społeczeństwo, w którym większość ludzi nastawiona jest na interes osobisty, nigdy nie będzie społeczeństwem zwartym i odpowiedzialnym za dobro wspólne; będzie raczej społeczeństwem ludzi sobie obcych, rywalizujących ze sobą i odizolowanych od siebie jednostek”[76].

Gotowość udzielania pomocy i faktyczne udzielanie jej komuś będącemu w potrzebie należy do fundamentalnych norm moralnych. M. Ossowska zaliczyła normy pomocy wzajemnej do cnót służących organizowaniu życia zbiorowego, szczególnie ważnych w warunkach zagrożenia zewnętrznego. Pomoc wzajemna ma różne formy, obowiązuje w stosunku do każdego znajdującego się w potrzebie, a nie tylko wobec tego, kto może się zrewanżować. Pomoc ta może być doraźna i niekoniecznie wzajemna w tym sensie, by pomagający spodziewał się rewanżu, lecz tylko w tym sensie, że obowiązuje A wobec B równie dobrze, jak B wobec A, przy czym pod A i B możemy podstawić dowolnego człowieka[77]. Podejmowanie działań na rzecz innych, pomaganie innym, współpraca na rzecz dobra wspólnego, zwłaszcza w sytuacjach trudnych lub konfliktowych, może być uwarunkowana różnymi mechanizmami psychospołecznymi. Opinie maturzystów na temat udzielania pomocy drugiemu człowiekowi starano się poznać za pomocą następującego pytania: „Na temat udzielania bliźniemu pomocy istnieją różne opinie. Która z przedstawionych poniżej opinii odpowiada Tobie najbardziej?” Uzyskane wyniki empiryczne zawiera tabela 42.

[75] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 266-267.
[76] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 239-240.
[77] M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji ...,* op. cit., s. 200.

Tabela 42. Gotowość udzielania pomocy innym ludziom (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	Razem
Płeć					
Mężczyzna	18,5	45,5	31,0	5,0	100,0
Kobieta	9,9	37,1	48,8	4,2	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	12,8	43,2	39,7	4,2	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	16,4	42,1	36,4	5,0	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	16,0	37,6	41,2	5,2	100,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	19,3	41,7	34,8	4,1	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	10,9	40,5	43,2	5,3	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	9,7	43,0	42,6	4,7	100,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	15,4	37,3	43,2	4,1	100,0
Dobre	11,9	44,4	39,8	3,8	100,0
Średnie lub mierne	18,1	41,9	33,9	6,1	100,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	16,0	34,7	44,4	4,9	100,0
Dość dobra	13,3	45,5	37,6	3,7	100,0
Przeciętna lub raczej zła	15,1	40,7	39,1	5,1	100,0
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	7,4	33,3	57,4	1,9	100,0
Wierzący	9,9	45,3	40,6	4,2	100,0
Niezdecydowani	20,8	42,8	30,1	6,4	100,0
Obojętni lub niewierzący	26,1	34,4	33,9	5,5	100,0
Praktyki religijne					
Regularnie	9,0	43,6	44,0	3,3	100,0
Nieregularnie	9,0	41,0	43,4	6,6	100,0
Rzadko	19,4	43,8	32,3	4,5	100,0
Wcale	24,5	33,5	35,0	7,0	100,0
Ogółem (N = 1127)	**14,5**	**41,7**	**39,2**	**4,6**	**100,0**

Uwaga: 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; D – nie umiem powiedzieć.

Aprobata wartości prospołecznych, przejawiająca się w deklarowaniu pomocy innym, okazuje się bardziej upowszechniona niż w odniesieniu do zaufania okazywanego innym ludziom czy przekładania dobra społecznego nad dobro własne. Około dwie piąte badanych maturzystów (39,2%) aprobuje świadczenie pomocy nawet wtedy, gdy samemu nic się z tego nie ma (wyraźny przejaw postawy prospołecznej). Częściowo prospołeczny i częściowo egoistyczny charakter mają działania wykonywane na rzecz innych osób, u podłoża których leży motywacja egocentryczna, według zasady wzajemności i odwdzięczenia się. Tego rodzaju postawy kompromisowe obejmują również około

dwie piąte badanych osób (41,7%). Postawy wyraźnie egoistyczne prezentuje około co siódmy badany maturzysta (14,5%). Na marginesie należy odnotować, iż wśród młodzieży polskiej uzyskano nieco wyższe wskaźniki postawy prospołecznej a niższe postawy egoistycznej niż wśród badanej młodzieży słowackiej[78].

Cechami, które istotnie różnicują badaną populację maturzystów na poziomie istotności 0,01, są: płeć, liczba rodzeństwa, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia miejsca zamieszkania ($p = 0,555$), deklarowanych wyników w nauce szkolnej ($p = 0,038$) oraz deklarowanej sytuacji materialnej rodziny ($p = 0,384$) nie zaznaczają się między poszczególnymi kategoriami badanej młodzieży maturalnej istotne różnice statystyczne. Można jednak odnotować, iż uczniowie z lepszymi wynikami w nauce szkolnej nieco częściej deklarują wyraźny przejaw postawy prospołecznej niż uczniowie z miernymi wynikami w nauce (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 9,3%).

W odniesieniu do cechy demograficznej „płeć" zaznacza się korelacja statystyczna o słabej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,193$). Zależności procentowe są jednoznaczne i zgodne z oczekiwaniami – dziewczęta znacznie częściej niż chłopcy aprobują pogląd, że dobrze jest pomagać innym nawet wtedy, gdy samemu nic się z tego nie ma (różnica wynosi 17,8%). Chłopcy natomiast znacznie częściej aprobują postawy wyraźnie lub umiarkowanie egoistyczne (różnica wynosi 17,0%). Pod kątem liczby rodzeństwa odkrywamy w analizowanej sprawie także korelację statystyczną o słabej sile związku ($p = 0,002$; $V = 0,096$). Najbardziej różni się tutaj młodzież z rodzin z jednym lub dwojgiem dzieci, która nieco częściej niż młodzież z bardziej liczebnych rodzin aprobuje pogląd, że dobrze jest, gdy każdy liczy tylko na siebie, ponieważ nie ma konieczności pomagania mu (19,3%).

Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy również korelację o statystycznie słabym związku ($p < 0,0005$; $V = 0,136$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą bardziej religijni maturzyści nieco częściej aprobują postawę wyraźnie prospołeczną niż mniej religijni (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 13,5%). Mniej religijna młodzież natomiast nieco częściej aprobuje postawę wyraźnie egoistyczną (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 18,7%). Wreszcie uczestnictwo w praktykach religijnych różnicuje badaną młodzież maturalną ze statystycznie słabą siłą związku ($p < 0,0005$; $V = 0,121$). Podobnie jak w przypadku poprzedniej zmiennej niezależnej – im częściej uczestniczy się w praktykach religijnych, tym częściej aprobuje się postawę wyraźnie prospołeczną (różnica między

[78] Młodzież polska: A – 6,8%, B – 36,1%, C – 45,8%, D – 11,4%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 346; Por. S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży ...,* op. cit., s. 158; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 270; L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 241.

skrajnymi podgrupami wynosi 9,0%) oraz radziej postawę wyraźnie egoistyczną (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 15,5%).

Konkludując, należy stwierdzić, iż aprobata wartości prospołecznych, przejawiająca się w deklarowaniu pomocy innym, okazuje się bardziej upowszechniona niż w odniesieniu do zaufania okazywanego innym ludziom czy przekładania dobra społecznego nad dobro własne. Około cztery piąte badanych osób aprobuje świadczenie pomocy innym ludziom – niektórzy z powodów altruistycznych, niektórzy z powodów egocentrycznych. Można też odnotować, iż typowym przedstawicielem kategorii o postawie wyraźnie egoistycznej jest obojętny wobec wiary religijnej lub niewierzący chłopiec, który żyje w rodzinie z jednym lub dwojgiem dzieci, deklaruje mierne wyniki w nauce oraz w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typową przedstawicielką kategorii o postawie wyraźnie prospołecznej jest głęboko wierząca dziewczyna, która żyje w bardziej liczebnej rodzinie, deklaruje lepsze wyniki w nauce oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych.

Postawy i zachowania prospołeczne mogą być określone przez wiele niewykluczających się motywów. Najogólniej można je podzielić na dwie kategorie: zewnętrzne i wewnętrzne. Do motywów zewnętrznych zalicza się m.in. oczekiwanie na wynagrodzenia materialne, społeczne uznanie, lęk przed karą i utratą szacunku w opinii innych w sytuacji zaniechania udzielenia pomocy, zaspokojenie potrzeby kontaktu, rozszerzenie kompetencji społecznych, doświadczenie własnej skuteczności, poszukiwanie doznań itp. Motywy wewnętrzne odnoszą się do bycia zatroskanym o dobro człowieka w potrzebie, empatii, zastępczych uczuć ulgi i radości, poczucia sensu i wzrostu wartości siebie, akceptowanego systemu wartości i norm. Motywy wewnętrzne łączą się na ogół z zachowaniami altruistycznymi, tzn. nieinteresownymi, ukierunkowanymi na dobro innych osób, a ewentualne korzyści osobiste stanowią tu jedynie niezamierzone skutki uboczne[79].

K. Kiciński mówi o orientacji wzajemnościowej, która jest związana ze zdolnością dostrzegania naturalnej wspólnoty interesów w grupie lub społeczeństwie. Wartością jest tu pewien model stosunków międzyludzkich, gwarantujących jednostce zasłużone gratyfikacje, które pozostają w ścisłej relacji z jej stosunkiem do innych ludzi. W języku potocznym wyraża się ta orientacja np. w takich wyrażeniach, jak: „dzisiaj ja tobie, jutro ty mnie", „jak Kuba Bogu, tak Bóg Kubie". Człowiek czyniący dobrze innym nie z wyrachowania, także doznaje od nich dobra. Jednostka stanowi element ludzkiego społeczeństwa, które pod względem wymiany dóbr i świadczeń stanowi swoisty układ naczyń połączonych. Człowiek moralny rozumie, jak wiele zawdzięcza innym, a więc powinien dbać o to, aby inni wiele zawdzięczali jemu[80].

[79] B. Grom, *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne,* Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 147-148.

[80] K. Kiciński, *Orientacje moralne społeczeństwa polskiego,* w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego,* red. J. Mariański, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 370-371.

Wszystkie kontakty pomiędzy ludźmi opierają się na schemacie dawania i brania, u podłoża którego znajduje się wdzięczność. „Mimo, iż wdzięczność jest czysto osobistym [...] uczuciem, przez tysiączne sploty i rozgałęzienia w społeczeństwie staje się wyjątkowo mocnym lepiszczem. Stanowi płodny grunt emocjonalny, z którego wyrastają poszczególne ludzkie działania skierowane na drugiego człowieka; co więcej – wdzięczność [...] modyfikuje te działania, nadaje im intensywność, wiąże je z poprzednimi, wzbogaca o elementy osobiste, użycia im ciągłości, włączając w całokształt wzajemnych stosunków życiowych. Gdyby za jednym zamachem usunąć z duszy ludzkiej nadal żywą wdzięczność za to, czego w przeszłości doznała od innych, społeczeństwo – a przynajmniej społeczeństwo, jakie znamy – rozpadłoby się"[81].

Nasuwa się w tym kontekście pytanie, czy pomagać tym, którzy nie odwdzięczą się, czy tylko kierować swoją pomoc w stronę tych, którzy są skłonni do okazywania wdzieczności. 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 oczekiwać rewanżu, kiedy będą tego potrzebowały. W pytaniu skierowanym do maturzystów chciałem jedynie ustalić ich pogląd na odwdzięczenie się jako motyw działań prospołecznych. Nie pytałem o to, czy rewanż za otrzymane dobro powinien być jego ekwiwalentem, lecz jedynie o to, czy należy działać bezinteresownie, bez oczekiwania na wdzięczność, lub pomagać tylko tym, którzy później odwdzięczą się[82]. Zagadnienie, czy młodzież udziela pomocy innym, nawet jeżeli nie spodziewa się w związku z tym jakichś korzyści, badano w ramach następującego pytania: „Zdarza się często, że pomagamy innemu człowiekowi, a ten nie odwdzięcza się, chociaż ma okazję? Jak Twoim zdaniem należy postępować w podobnych sytuacjach?" Uzyskane wyniki empiryczne zawiera tabela 43.

Obecnie rozważane zagadnienie nie dotyczy gotowości udzielania pomocy innym, lecz motywów działań prospołecznych. Jest więc częścią szerszego problemu postaw prospołecznych w wymiarze behawioralnym. Aprobata motywów bezinteresowności w działaniach pomocowych jest nieco szersza niż ta odnosząca się do deklarowanej pomocy innym ludziom. Na podstawie uzyskanych danych empirycznych należy stwierdzić, że gotowość pomagania tylko tym, którzy się odwdzięczą, zaznacza się u mniejszości badanych maturzystów (14,5%); gotowość pomagania także tym, którzy się nie odwdzięczą, ale z potępieniem niewdzięczności deklaruje 35,1% ankietowanych osób; gotowość pomagania nawet tym, którzy się nie odwdzięczą – 44,0% badanych. W związku z uzyskanymi i przedstawionymi wynikami empirycznymi można odnotować, że w polskich środowiskach młodzieżowych uzyskano

[81] G. Simmel, *Pisma socjologiczne,* Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 216.
[82] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 351.

nieco wyższe wskaźniki bezinteresowności w działaniach pomocowych niż wśród badanych maturzystów słowackich[83].

Tabela 43. Wdzięczność jako motyw działań prospołecznych (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	Razem
Płeć					
Mężczyzna	18,2	35,2	38,0	8,7	100,0
Kobieta	10,3	34,9	51,0	3,8	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	12,8	32,6	48,6	5,9	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	16,1	36,4	38,2	9,3	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	16,8	39,2	40,0	4,0	100,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	17,5	36,6	39,4	6,5	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	14,2	32,5	46,7	6,5	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	9,4	35,0	49,8	5,8	100,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	14,0	33,2	47,9	4,8	100,0
Dobre	14,8	31,7	47,7	5,8	100,0
Średnie lub mierne	14,5	42,3	34,5	8,7	100,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	14,6	32,6	44,4	8,3	100,0
Dość dobra	13,8	34,4	46,2	5,7	100,0
Przeciętna lub raczej zła	14,8	36,6	42,4	6,2	100,0
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	2,8	23,1	70,4	3,7	100,0
Wierzący	11,0	34,4	47,7	6,9	100,0
Niezdecydowani	19,7	40,5	35,8	4,0	100,0
Obojętni lub niewierzący	26,1	38,5	27,5	7,8	100,0
Praktyki religijne					
Regularnie	9,4	33,0	51,5	6,1	100,0
Nieregularnie	10,7	36,1	49,2	4,1	100,0
Rzadko	17,4	38,2	39,6	4,9	100,0
Wcale	25,0	36,0	29,0	10,0	100,0
Ogółem (N = 1127)	**14,5**	**35,1**	**44,0**	**6,4**	**100,0**

Uwaga: A – nie należy pomagać tym, którzy nie starają się odwdzięczyć; 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; D – nie umiem powiedzieć

[83] Młodzież polska: A – 10,7%, B – 23,3%, C – 58,2%, D – 7,9%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 352; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 243; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 277; I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży ...,* op. cit., s. 210.

Patrząc na przyjęte zmienne niezależne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację młodzieży maturalnej na poziomie istotności 0,01, są: płeć, miejsce zamieszkania, deklarowane wyniki w nauce, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. W odniesieniu do liczby rodzeństwa ($p = 0,025$) oraz deklarowanej sytuacji materialnej rodziny ($p = 0,828$) nie ma między poszczególnymi kategoriami maturzystów istotnych różnic statystycznych. Patrząc na przedstawione wskaźniki procentowe można jednak odnotować, iż uczniowie z bardziej liczebnych rodzin nieco częściej aprobują gotowość pomagania nawet tym, którzy się nie odwdzięczą, niż uczniowie z mniej liczebnych rodzin (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 10,4%).

Z punktu widzenia cechy demograficznej „płeć" można w omawianej sprawie mówić o statystycznie słabej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,172$). Dziewczęta nieco częściej niż chłopcy wyrażają pogląd, że pomagając innym, nie powinno się w ogóle brać pod uwagę, czy ktoś się odwdzięczy czy nie (różnica wynosi 13,0%). Chłopcy natomiast nieco częściej aprobują pogląd, że nie należy pomagać tym, którzy nie starają się odwdzięczyć (różnica wynosi 7,9%). Według miejsca zamieszkania zaznacza się także korelacja statystyczna o słabej sile związku ($p = 0,009$; $V = 0,087$). Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można stwierdzić, że maturzyści z mniejszych osiedli nieco częściej aprobują gotowość pomagania nawet tym, którzy się nie odwdzięczą, niż maturzyści z większych osiedli (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 8,6%). Pod kątem deklarowanych wyników w nauce szkolnej można odnotować również korelację statystyczną o słabej sile związku ($p = 0,003$; $V = 0,094$). O ile uczniowie z lepszymi wynikami w nauce nieco częściej wyrażają pogląd, że pomagając innym, nie powinno się w ogóle brać pod uwagę, czy ktoś się odwdzięczy czy nie (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 13,4%), uczniowie z miernymi wynikami w nauce częściej aprobują pogląd, że niewdzięczność należy potępiać, ale trudno pomagać tylko tym, którzy się odwdzięczają (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 9,1%).

Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy korelację statystyczną o słabej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,158$). Można zauważyć, iż wraz ze spadkiem deklarowanej religijności obniżają się odsetki tych, którzy wyrażają gotowość pomagania nawet ludziom, którzy się nie odwdzięczą (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 42,9%). W odwrotnym kierunku spadają odsetki tych, którzy aprobują pogląd, że nie należy pomagać tym, którzy nie starają się odwdzięczyć (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 23,3%). Ostatnią statystycznie istotnie różnicującą cechą w omawianej sprawie jest uczestnictwo w praktykach religijnych ($p < 0,0005$; $V = 0,127$). Można stwierdzić, że im częściej badani uczestniczą w praktykach religijnych, tym częściej wyrażają gotowość pomagania nawet tym, którzy się nie odwdzięczą (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 22,5%). Odwrotnie układają się odsetki tych, którzy aprobują opinię, że nie należy

pomagać tym, którzy nie starają się odwdzięczyć (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 15,6%).

Kończąc niniejszą analizę, należy powtórzyć, iż aprobata motywów bezinteresowności w działaniach pomocowych jest nieco szersza niż ta odnosząca się do deklarowanej pomocy innym ludziom. Bezinteresowność w działaniach pomocowych deklarują około cztery piąte badanych – niektórzy potępiając niewdzięczność, inni nawet nie. Należy też odnotować, iż typową przedstawicielką opinii, że pomagając innym, nie powinno się w ogóle brać pod uwagę, czy ktoś się odwdzięczy czy nie, jest głęboko wierząca dziewczyna, która żyje we wiejskiej rodzinie z co najmniej czworgiem dzieci, deklaruje bardzo dobre wyniki w nauce oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem opinii, że nie należy pomagać tym, którzy nie starają się odwdzięczyć, jest obojętny wobec wiary religijnej lub niewierzący chłopiec, który żyje w miejskiej rodzinie z jednym lub dwojgiem dzieci oraz w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych.

Przeprowadzone badania socjologiczne wskazały na znaczne pokłady prospołeczności w deklaracjach na temat roli motywów bezinteresowności w działaniach prospołecznych. Zasada nakazująca udzielania pomocy innym jest przez badanych maturzystów bardzo często akceptowana i prawdopodobnie dość często realizowana. Motywacje tego typu działań są zapewne niezwykle zróżnicowane. Mogą to być zarówno motywy czysto bezinteresowne, jak i wzajemnościowe o różnej proweniencji[84]. Podsumowując tę część opracowania, można stwierdzić, że w sferze deklaratywnej istnieje wśród badanej młodzieży słowackiej jeszcze znaczny potencjał prospołeczności. Sama gotowość (deklaracja) do działań prospołecznych nie jest oczywiście tożsama z faktycznym podejmowaniem takich działań, ale stanowi w tej dziedzinie ważny warunek konieczny[85].

Wzajemne uznanie osób i życzliwe podchodzenie do ludzi oraz swoista kultura zaufania są nie tylko podstawą życia społecznego i wspólnotowego, ale w ostatecznym rozrachunku także i źródłem powodzenia we własnym życiu. Idzie o takie kształtowanie własnej osobowości, które byłoby ściśle powiązane z uznaniem podmiotowości i godności drugiego człowieka. Koncentracja młodych ludzi na sobie, na własnych potrzebach, marzeniach, aspiracjach i ambicjach jest widoczna, ale nie stanowi cech najbardziej charakterystycznych badanej młodzieży maturalnej. „Postawy i orientacje młodzieży są ciągle w stadium rozwoju i wielorakich przekształceń. Nie są ustalone raz na zawsze, lecz mają strukturę dynamiczną. Wiele jest możliwych dróg realizacji prospołeczności. Człowiek może zachowywać się w pewnych sytuacjach egoistycznie, w innych zaś prospołecznie, zwłaszcza gdy stoi przed nagłym wyborem pomiędzy dobrem osobistym a społecznym i musi podjąć konkretną decyzję. Pod wpływem rozma-

[84] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 354.
[85] L. Smyczek, *Religijność a postawy prospołeczne młodzieży ...,* op. cit., s. 1011.

itych czynników może zaznaczać się spadek lub wzrost nastawień i zachowań prospołecznych lub egoistycznych"[86].

Przeprowadzona analiza orientacji prospołecznych i egoistycznych badanych maturzystów 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. Ze względu na jeszcze stosunkowo znaczny potencjał deklarowanej prospołeczności trudno byłoby mówić o jakimś dogłębnym kryzysie moralnym. Poglądy młodzieży maturalnej na „człowieka indywidualnego" (dobro i zło w człowieku) są nieco odmienne od poglądów na temat „człowieka społecznego" (odnoszenie się ludzi do siebie nawzajem). Pierwsze charakteryzują się wyraźną dominacją ocen umiarkowanych (dobro i zło jest w każdym człowieku), drugie zawierają już więcej elementów oceny pesymistycznej (ludzie stosunkowo często zachowują się wobec siebie obojętnie lub nieżyczliwie).

Z kwestią prospołeczności wiąże się także zasada miłości bliźniego – jej zrozumienie i realizacja w życiu codziennym. Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można stwierdzić, że emocjonalne (subiektywne) elementy miłości bliźniego były przez badanych maturzystów dostrzegane częściej niż elementy moralne (zobiektywizowane). Przeprowadzona analiza postaw prospołecznych i egoistycznych wskazała na większą popularność tych drugich. Tylko co dziesiąty badany maturzysta był skłonny do preferowania dobra cudzego (społecznego) nad własne. Wyraźnie dominowały postawy kompromisowe (46,0%) i egoistyczne (37,0%). Rozkład nastawień prospołecznych i egoistycznych kształtował się nieco inaczej w odniesieniu do deklarowanego zaufania wobec innych ludzi. Postawy pełnego zaufania występowały mniej więcej na tym samym poziomie co postawy braku zaufania, natomiast najbardziej upowszechnione były postawy kompromisowe świadczące o ograniczonym zaufaniu badanej młodzieży do innych ludzi.

Ważnym wskaźnikiem orientacji prospołecznych są dane dotyczące gotowości świadczenia pomocy innym. Można konstatować, że wśród badanych istnieją jeszcze szerokie pokłady prospołeczności, nawet jeżeli nie zawsze są one realizowane w praktyce. Przytoczone opinie nauczycieli wskazują jednak na znaczny stopień egoistycznej orientacji młodych ludzi, chociaż stosunkowo często podkreślano także duże zróżnicowanie wśród młodzieży. Można więc stwierdzić, że w środowiskach młodzieżowych przeważają postawy egoistyczne nad prospołecznymi, chociaż bardzo często upowszechnione są postawy kompromisowe, o zróżnicowanym potencjale prospołeczności i egoizmu. Rzeczywiste postawy prospołeczne, jeżeli nie ograniczają się do kręgu rodziny i znajomych, to prawdopodobnie odnoszą się do niewielu ludzi, do których żywimy zaufanie i jesteśmy gotowi im pomóc[87]. Nastawienia prospołeczne

[86] I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży ...,* op. cit., s. 214.
[87] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 354-356.

można nieco częściej obserwować wśród osób bardziej religijnych, dziewcząt, osób z liczniejszych i uboższych rodzin, osiągających lepsze wyniki w nauce szkolnej i regularnie uczestniczących w praktykach religijnych.

Religijność wydaje się dosyć istotna w analizie zagadnienia prospołeczności. Jest to zapewne związane z nauczanie moralnym, które znajduje się w centrum każdej religii. Na przykład w religii chrześcijańskiej nauka o potrzebie miłości i pomaganiu innym ludziom należy do najważniejszych elementów. Ewangelia Chrystusa bardzo mocno podkreśla, że egoizm jest sprzeczny zarówno z prawdą o człowieku, jak i jego godnością. Również religie niechrześcijańskie uznają, że egoizm jest przyczyną wszelkiego zła na świecie, a miłosierdzie i altruizm największą cnotą. Można by zatem sądzić, że osoby religijne są, albo powinny być bardziej prospołeczne od osób niereligijnych. Religia miałaby, dzięki swej nauce i głoszonym poglądom, sprawiać, że osoby wierzące stawałyby się bardziej odpowiedzialne za innych ludzi, dobro ogólnospołeczne czy ochronę interesów społecznych, bardziej chętne do świadczenia pomocy i ponoszenia ofiar. Wiele wskazuje, że dojrzała religijność jest nastawiona na dobro innych ludzi (altruizm) lub na dobro ogólnospołeczne (socjocentryzm)[88]. Taka konkluzja być może nie znajduje jednoznacznego potwierdzenia we wszystkich badaniach empirycznych, jednakże w badaniach słowackich można potwierdzić jej trafność – przynajmniej na poziomie deklaracyjnym.

W społecznie konstruowanej przestrzeni globalnej, zdominowanej przez tendencje indywidualistyczne, można wśród badanej młodzieży maturalnej obserwować orientacje indywidualistyczne w umiarkowanym ujęciu, w których obowiązuje zasada „oświeconego egoizmu". Forma ludzkiego bytowania w dobie globalizującego sie świata winna stanowić koordynację elementów indywidualistycznych i kolektywistycznych, które niekoniecznie muszą jawić się jako sprzeczne[89]. W związku z takim twierdzeniem należy podkreślić, że miłość bliźniego jest jedyną siłą, która może prowadzić do osobistej i społecznej doskonałości oraz popychać ludzkość ku dobru. Postępowanie osoby jest w pełni ludzkie, gdy rodzi się z miłości, ukazuje miłość i miłością się rządzi. Integralny rozwój osoby i społeczny postęp warunkują się wzajemnie. Dlatego egoizm jest najbardziej zabójczym wrogiem porządku społecznego. Miłość, i tylko miłość zdolna jest przywracać człowieka samemu człowiekowi oraz całkowicie przemienić człowieka[90].

[88] J. Śliwak, *Prospołeczność a religia,* w: *Leksykon socjologii religii,* red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Verbinum, Warszawa 2004, s. 318-320.

[89] A. Cybal-Michalska, *Orientacje normatywne indywidualizm v/s kolektywizm młodzieży,* w: *Wartości i postawy młodzieży polskiej, tom I,* red. D. Walczak-Duraj, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, s. 93.

[90] Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła ...,* op. cit., s. 383-385.

Rozdział VI

Wartości godnościowe

Zagadnienie godności ludzkiej należy do ważnych problemów moralnych współczesnego świata. Z różnych punktów widzenia zajmują się nią różne nauki normatywne (przede wszystkim teologia lub filozofia) i deskryptywne (przede wszystkim psychologia lub socjologia). Wbrew temu należy stwierdzić, że godność ludzka jako naczelna kategoria aksjologiczna i praktyczna nie doczekała się zbyt wielu opracowań i interpretacji. Jakkolwiek problematyka godności zyskuje w ostatnich latach coraz większą rangę, to jednak jest ona niewspółmiernie mała w porównaniu do roli, jaką się powszechnie przyznaje wartościom godnościowym w życiu prywatnym i społecznym. Przyznawanie autonomicznej wartości każdej jednostce ludzkiej jest przejawem poszerzenia się tendencji personalizujących we współczesnym świecie. Stanowczy sprzeciw oraz protesty o szerokim zasięgu budzą wszelkie jaskrawe przykłady naruszania godności ludzkiej. W związku z tym należy powiedzieć, że zwłaszcza w ujęciu socjologicznym kategoria godności ludzkiej doczekała się stosunkowo ubogiej interpretacji teoretycznej lub empirycznej[1].

Terminologia dotycząca problematyki godnościowej jest bogata i dość szeroko rozbudowana, co świadczy o wadze, jaką przywiązuje się do tych kwestii w życiu codziennym. Używa się takich słów, jak: dobre imię, dobra sława, cześć, godność, człowieczeństwo, duma, dostojeństwo, szacunek, poważanie, ambicja, honor – z jednej strony, oraz zniewaga, pogarda, zniesławienie, ubliżenie, infamia, zbezczeszczenie, hańba, poniżenie czy upokorzenie – z drugiej[2]. W wielu systemach etycznych reguły moralne, które wiążą się z obroną godności ludzkiej, należą do zasad naczelnych. „Z jednej strony przyznają one samoistną wartość każdej jednostce ludzkiej jako osobie, domagają się dla niej prawa do czci, dobrej sławy i imienia, szacunku itd., z drugiej zakazują znieważania i poniżania człowieka, wyrządzania mu krzywdy i degradowania go do roli rzeczy [...] Prawa człowieka określają, jakich warunków osoba ludzka jest godna. Ochronę godności, czci i honoru człowieka uwydatnia wiele kodeksów karnych”[3].

Wartości godnościowe leżą na linii głębokiej potrzeby „dowartościowania sobie”. Odnoszą się one do wszystkich istot ludzkich. Za I. Wrońską i J. Mariań-

[1] J. Mariański, *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne,* Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990, s. 241-243.
[2] M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 51-52.
[3] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 261-262.

skim należy podkreślić, że: „Godność rozumiana w znaczeniu ontologicznym przysługuje wszystkim ludziom, nawet tym, którzy na skutek niedorozwoju psychosomatycznego lub psychicznego nie dośli do prawidłowego ukształtowania ludzkiego 'ja'. Żaden człowiek nie jest pozbawiony podstawowej godności, nawet wtedy, gdyby stracił poczucie własnej godności. Każdy człowiek w dowolnym okresie życia ma niezbywalną wartość. Działania, jakie człowiek podejmuje wobec siebie samego jak i wobec drugiego człowieka, powinny mieć zawsze na względzie wymóg afirmowania godności adresata. Ten wymóg afirmacji osoby dotyczy nie tylko jej bytu jednostkowego, ale i społecznego"[4].

Sama godność ludzka jest pojęciem treściowo różnorodnym i niezmiernie bogatym. Odnosi się zarówno do stanów rzeczy, jak i do postępowania. Mówi się z jednej strony, że ktoś postępuje w sposób godny lub niegodny człowieka (postępowanie). Z drugiej strony można powiedzieć, że ktoś znajduje się w sytuacji godnej lub niegodnej człowieka (stan rzeczy). W tym sensie o godności mówią przede wszystkim prawa człowieka. Określają one, jakich warunków człowiek jest godny[5]. „Kategoria godności obejmuje najwyższe wartości ludzkie i nikt formalnie nie kwestionuje zasady jej poszanowania jako fundamentu społeczeństwa obywatelskiego. Znajduje się w preambule konstytucji wielu krajów europejskich. Osoba ludzka i przysługująca jej godność jest źródłem praw człowieka. Uniwersalność godności ludzkiej polega na tym, że uznaje się ją za obowiązującą powszechnie i wszystkich [...] niezależnie od stanu zdrowia, wykształcenia, pozycji społecznej, wykonywanego zawodu, sytuacji materialnej itp."[6]

Kościół katolicki widzi w każdym człowieku obraz samego Boga – obraz, który jest wezwany do coraz głębszego odnajdywania pełnego rozumienia samego siebie. Całe zycie społeczne toczy się wokół osoby ludzkiej – głównego i niepowtarzalnego aktora tego życia. Również cała doktryna społeczna Kościoła rozwija się na podstawie zasady afirmującej nienaruszalną godność każdej osoby ludzkiej. Przesłanie biblijne podkreśla, że osoba ludzka jest nie tylko stworzeniem Bożym tak jak inne gatunki biologiczne, ale jest stworzona na obraz żywego Boga. „Mężczyzna i kobieta mają tę samą godność i jednakową wartość nie tylko dlatego, że oboje, w swej różnorodności, są obrazem Boga, ale w jeszcze głębszym stopniu dlatego, że obrazem Boga jest dynamizm wzajemności, który ożywia 'my' ludzkiej pary"[7].

Przeprowadzone badania wartości godnościowych i pragmatycznych (niegodnościowych) pomogą odpowiedzieć na pytania, jak mocno jest współczesna

[4] I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży (na przykładzie szkół pielęgniarskich),* Akademia Medyczna i Neurocentrum, Lublin 1999, s. 254.
[5] A. Grzegorczyk, *Wszyscy chcemy być ważni i niezależni,* „Polityka" 1982, nr 23, s. 5.
[6] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994 – 2009. Studium socjologiczne,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 360.
[7] Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła,* Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 2005, s. 71-74.

młodzież maturalna wyczulona na wartości godnościowe oraz w jakich sytuacjach dopatruje się naruszenia godności ludzkiej. Pomiędzy godnością osoby a jej brakiem jest wiele stopni pośrednich, wskazujących na zróżnicowane poziomy świadomości podmiotowej, wierności sobie, gotowości obrony własnych przekonań itp. Osoba, której postawa nacechowana jest godnością, przypisuje określonym wartościom ważną rolę w życiu oraz dążenie do ich realizacji uznaje za swoisty obowiązek[8]. W niniejszym rozdziale przedstawię najpierw godność ludzką jako wartość osobową i społeczną, następnie na podstawie zrealizowanych badań socjologicznych przedstawię analizę rozumienia wolności wśród badanych osób, problematykę naruszania godności ludzkiej w sytuacjach prywatnych i wreszcie problematykę naruszania godności ludzkiej w stosunkach międzyludzkich.

§ 1. Godność ludzka jako wartość osobowa i społeczna

Samo pojęcie godności ludzkiej jest trudne do określenia. Nadajemy mu najczęściej dwa różne znaczenia. W pierwszym znaczeniu godność kojarzona jest z prawami człowieka. Stwierdzamy, że człowiek stanowi wartość autoteliczną i dlatego przysługują mu niezbywalne prawa, przede wszystkim wolność osobista. W tym sensie godność należy do najważniejszych pojęć moralnych i społecznych. W drugim rozumieniu godność ludzka jest cechą charakteru danej osoby. Oznacza ona postępowanie zgodne z własnym systemem wartości i przekonań oraz ich obronę w sytuacji zagrożeń[9]. Pisząc na temat godności ludzkiej M. Ossowska stwierdza, że „pojęcie godności ma dwie zasadnicze znaczeniowe odmiany [...] Według pierwszej, są tacy, którzy mają godność, i tacy, którzy jej nie mają [...] Według drugiej wszystkim ludziom przysługuje godność jako takim z tytułu uprzywilejowanego miejsca człowieka w przyrodzie”[10].

Nieco inny podział godności ludzkiej zaproponował A. Rodziński, który wyróżnia trzy znaczenia pojęciowe (typy godności): 1. Godność osobowa, przysługująca każdej jednostce ludzkiej. Każdemu człowiekowi przysługuje naturalna i niezbywalna godność, która pełni funkcję obiektywnej normy moralności. Każda osoba ludzka jest zawsze kimś, a nie czymś. W tym sensie godność ludzka jest wartością powszechną i nieutracalną. 2. Godność osobowościowa, wyrażająca się w koncentracji działań i sprawności ludzkich wokół ‘ja’. Przejawia się ona w różnorodnych doskonałościach zwłaszcza tych, które utrwaliły się w działaniach moralnie wartościowych i w charakterze człowieka. 3. Godność osobista, odnosząca sie do poczuć i świadomości podmiotowej, która wiąże się z godnością osoby ludzkiej. Nie wszystko jednak, co koliduje

[8] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 270.
[9] Tamże, s. 263.
[10] M. Ossowska, *Normy moralne* ..., op. cit., s. 52.

nawet drastycznie z godnością osobową, narusza równocześnie godność osobistą i nie wszystko, co narusza godność osobistą, koliduje dokładnie w takim samym stopniu z godnością osobową[11].

W komentarzu do przedstawionej typologii można stwierdzić, że ostatnie dwa typy (godność osobowościowa i osobista) ściśle wiążą się z sobą – jeden z nich oznacza godne lub niegodne postępowanie, a drugi godny lub niegodny stan rzeczy. W związku z tym w niniejszej refleksji zwrócę uwagę „tylko" na dwa podstawowe znaczenia godności ludzkiej: godność osobowa (ontologiczna) i godność społeczna (osobowościowa lub osobista). W ramach pierwszego znaczenia należy przywołać niektóre spośród licznych wątków nauk normatywnych (przede wszystkim filozofii i teologii) oraz w ramach drugiego znaczenia niektóre spośród licznych wątków nauk deskryptywnych (przede wszystkim socjologii i psychologii).

O godności osobowej (ontologicznej) człowieka decyduje jego własna natura (rozum i wola) i uprzywilejowane miejsce wśród innych istot żyjących. „Niezależnie od typu uzasadnień, w każdym przypadku chodzi o traktowanie osoby ludzkiej z należnym jej szacunkiem jako źródła i miernika wszelkich wartości obiektywnych oraz nienaruszalnych praw. Kategoria godności osobowej obejmuje najwyższe wartości ludzkie poprzez ich stałe zakotwiczenie w podstawowej strukturze ontycznej człowieka. Godność osobowa (w znaczeniu ontologicznym) jest cechą przypisywaną każdemu człowiekowi i żaden człowiek nie może być jej pozbawiony, nawet ten, który utracił poczucie godności osobistej. Nikt nie może być zdegradowany do roli przedmiotu lub rzeczy, posiadają ją wszyscy i należy ją uznać we wszystkich. Nie ma różnic miedzy ludźmi co do ich ontologicznej godności i wynikających z niej elementarnych praw"[12].

Teoria osoby – personalizm – pojawia się w filozofii jako reakcja na różnego typu degradacje człowieka, tak na poziomie epistemologicznym, jak również w życiu społeczno-politycznym[13]. W związku z tym można zapytać, co znaczy być bytem osobowym wśród innych bytów? Filozofowie podkreślają trzy typowe cechy osoby ludzkiej, które decydują o jej godności osobowej. Chodzi tu konkretnie o sposób osobowego poznania, osobowego aktu miłości oraz charakterystycznej dla człowieka wolności, która splata w jeden akt decyzyjny ludzkie poznanie i miłość. Dlatego osoba ludzka powinna być zawsze celem, a nie środkiem ludzkich działań. Szczególnie ważną cechą godności ludzkiej jest decyzja, poprzez którą człowiek działa jako człowiek, a więc

[11] A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej. O genezie i podstawowej strukturze wartości moralnej naturalnej i wartościowania ściśle moralnego,* „Roczniki Filozoficzne" 1968, nr 2, s. 43-58.

[12] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 361.

[13] P. Fotta, *Substanciálnosť osoby a jej súčasné znehodnotenia,* w: *Personalizmus a súčasnosť, tom I,* red. P. Dancák, D. Hruška, M. Rembierz, R. Šoltés, Gréckokatolícka Teologická Fakulta – Prešovská Univerzita v Prešove, Prešov 2010, s. 49.

świadomie i dobrowolnie. Decyzja jest tym „miejscem", w którym człowiek konstytuuje siebie jako „suwerena", biorącego w swe ręce los samego siebie, a często także los drugich ludzi. Moment decyzji stanowi nie tylko świadectwo transcendencji człowieka w stosunku do całej, zdeterminowanej przyrody, ale także w stosunku do społecznych tworów, jakimi są: rodzina, organizacja, państwo czy Kościół[14].

Człowiek jako byt wolny i suwerenny jest również podmiotem prawa naturalnego. Na mocy przyrodzonego uprawnienia przysługuje mu przede wszystkim prawo do życia i doskonalenia samego siebie. Wiele bardziej konkretnych praw człowieka zostało określonych przez *Powszechną Deklarację Praw Człowieka*. Jest rzeczą charakterystyczną, że użyto tu wyrażenie „deklaracja", a nie posłużono się wyrażeniem „postanowienia", „ustawy" czy „dekrety". Owa deklaracja mówi przecież o tym, co już, od zawsze, istnieje na mocy tego, że człowiek jest człowiekiem. W związku z tym należy zawsze postępować w taki sposób, aby nigdy człowieczeństwa drugiej osoby nie traktować jako środka, lecz zawsze jako cel. W klasycznej filozofii człowiek został uznany za tzw. *bonum honestum* – „dobro godziwe", które nigdy nie może być środkiem, ale zawsze jest celem ludzkiego działania[15]. Wyjątkowa pozycja człowieka według teologów wymaga fundamentu religijnego – człowiek posiada godność, ponieważ „za nim stoi Bóg"[16].

S. Kowalczyk w odniesieniu do godności osobowej (ontologicznej) każdego człowieka podkreśla, że „człowiek jest częścią kosmosu, ale równocześnie jest bytowością swoistą i niepowtarzalną. Jest immanentny wobec świata materialnego, mimo to jest wobec niego także transcendentny. Jest osobnikiem i zarazem osobą [...] Człowiek żyje w świecie rzeczy – przedmiotów, ale sam jest osobą – podmiotem. Jest cząstką natury i materialnym osobnikiem, ale zarazem jest osobą. Powyższe trzy kategorie – natury, osobnika, osoby – są powiązane znaczeniowo ze sobą, nie są jednak równoznaczne. Natura, w rozumieniu filozofii tomistycznej, jest pierwszą i wewnętrzną przyczyną działań. Natura uzdalnia osobnika do określonego typu działań [...] Człowiek jest osobnikiem, to znaczy substancją jednostkową, zupełną, samodzielną i nieudzielającą się innym bytom. Osoba ludzka jest zawsze osobnikiem, choć nie każdy osobnik jest osobą. Osobnikiem jest wyłącznie byt indywidualno-substancjalny [...] Człowiek jest cząstką natury i osobnikiem, ale jest także czymś więcej – jest osobą"[17].

Opis osoby jest niezmiernie trudny, ponieważ musi łączyć język ontologiczny i aksjologiczny. Termin „osoba" wywodzi się z kręgu teatru. Początkowo

[14] M. A. Krąpiec, *Człowiek i polityka,* Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 31-35.
[15] Tamże, s. 37-39.
[16] L. Hanus, *Princíp pluralizmu,* Lúč, Bratislava 1997, s. 12.
[17] S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 108-109.

pojęcie to oznaczało maskę aktora grającego role bohaterów, później osobą nazywano każdego człowieka jako istotę rozumną i wolną. Fundamentalnym wymiarem bytu osobowego jest duchowość, którą można oznaczyć za *conditio sine qua non* istnienia osoby. Duchowość łączy w sobie dwa podstawowe atrybuty osoby – mianowicie rozumowość i wolność. Te cechy występują tylko w świecie ducha, nie są obecne w świecie samej materii. Tak więc mówiąc o duchowości człowieka mamy na myśli oba wspomniane atrybuty. Osoba ludzka ma wymiar duchowy, ale nie jest czystym duchem. Jej integralnym elementem jest materialne ciało, łącznie z życiem biologicznym. W osobie ludzkiej należy więc wyodrębnić dwojaki wymiar. Pierwszy z nich dotyczy osoby ujmowanej samej w sobie (psychiczno-duchowy), drugi natomiast odnosi się do powiązania osoby z zewnętrznym światem (materialno-cielesny). Współzależność duszy i ciała człowieka jest ewidentna przede wszystkim w jego aktywności: manualnej pracy, refleksji umysłowej, życiu społecznym itd. Ciało i dusza współkonstytuują osobę ludzką w równej mierze, choć w odmienny sposób[18].

Kościół katolicki naucza, że człowiek został stworzony przez Boga jako jedność duszy i ciała. Wymiar cielesny pozwala człowiekowi wejść w świat materialny, miejsce jego samorealizacji i wolności, nie jak do więzienia czy na wygnanie. Wymiar duchowy powoduje, że człowiek przerasta całą rzeczywistość materialną i przenika do samej głębi tej rzeczywistości. Człowiek posiada zatem dwie podstawowe cechy: jest bytem materialnym, zwiazanym z tym światem poprzez swoje ciało, oraz bytem duchowym, otwartym na transcendencję i odkrywanie głębszej prawdy o wszystkim, co istnieje. Osoba ludzka postrzegana jest zawsze w swej niepowtarzalnej i niezbywalnej wyjątkowości – istnieje jako „ja" zdolne do zrozumienia siebie, do władania sobą, do decydowania o sobie[19].

W związku z przywołanymi atrybutami osoby ludzkiej Kościół podkreśla, że „sprawiedliwe społeczeństwo może być budowane jedynie przez poszanowanie transcendentnej godności osoby ludzkiej. Stanowi ona ostateczny cel społeczeństwa, które powinno być jej podporządkowane [...] W żadnym wypadku osoba ludzka nie może być traktowana jako narzędzie do osiągnięcia celów dalekich od jej rozwoju [...] Osoba nie może być podporządkowywana realizacji planów o charakterze ekonomicznym, społecznym i politycznym, narzucanych przez jakąkolwiek władzę, choćby miały one służyć domniemanemu postępowi wspólnoty obywateli jako całości albo innych osób, w teraźniejszości i przyszłości. Konieczne jest zatem, aby władze publiczne bacznie czuwały, aby żadne ograniczenie wolności lub chociażby zobowiązanie narzucone osobistemu działaniu nie było nigdy krzywdzące dla godności osoby i aby zagwarantowane było zachowanie praw człowieka"[20].

[18] Tamże, s. 109-114.
[19] Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła ...,* op. cit., s. 81-85.
[20] Tamże, s. 86-87.

Idąc za tradycyjnym podziałem, prawa człowieka można podzielić na dwie grupy – prawa do bytu i prawa do rozwoju. Społeczność czerpie swoje istnienie od człowieka. Skoro nie daje ona osobie ludzkiej bytu substancjalnego, ale sama zawdzięcza jej swe istnienie, zatem prawo do bytu jest zasadniczym prawem człowieka, którego społeczność pogwałcić nie może. Prawo do bytu gwałci np. odbieranie życia nienarodzonym lub chorym, nakaz zabijania dzieci o pewnach cechach, presja w kierunku ograniczania potomstwa, ale także deptanie godności człowieka, fizyczne znęcanie się nad nim czy dokonywanie różnego typu eksperymentów na człowieku. Człowiek jako istota rozumna ma również prawa do rozwoju, tzn. do doskonalenia, do realizowania swego celu, do tego, by działać jako osoba ludzka i rozwijać swą osobowość. Osoba ludzka ma przede wszystkim prawo do respektowania w niej godności ludzkiej i do wolności, a więc do autonomicznego postępowania według własnej woli (wolność sumienia, słowa, zrzeszania się, zakładania rodziny, poszukiwania prawdy itp.). Prawa do rozwoju obejmują również prawo do naturalnej równości wszystkich osób niezależnie od ich pochodzenia, narodowości, wiary i płci[21].

Można powiedzieć, że ludzkie prawa stoją na straży godności osobowej każdego człowieka. Nie są one jednak niczym innym, niż „odczytaniem" w ludzkiej naturze tych inklinacji, które w niej zakodował Stwórca wszechświata. W związku z omawianym tematem jest doświadczeniem bolesnym, że zainteresowanie problematyką praw człowieka często pojawia się dopiero wtedy, kiedy są one drastycznie pogwałcone. Powody uznania „nieprzedawnionych praw ludzkich", sformułowanych w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* z 1948 roku, można np. sprowadzić „do ciężkich doświadczeń ludzkości, zwłaszcza pierwszej połowy XX wieku, gdy w następstwie czysto konwencjonalnego prawa ustrojów totalitarnych doszło do nieludzkich czynów, które dziś uznajemy za zbrodnie przeciw ludzkości"[22].

Godność osobowa (ontologiczna) jest podstawą godności społecznej (osobowościowej lub osobistej). Teologia katolicka i filozofia personalistyczna wspólnie podkreślają, że człowiek zawsze powinien być traktowany jako cel, nigdy zaś jako środek do osiągnięcia celów dalekich od jego rozwoju. W związku z tym należy powiedzieć, że sensem i celem kultury (wszelkiej działalności ludzkiej) jest sam człowiek: jego wszechstronny osobowy rozwój. On jest podmiotem oraz wolnym i autonomicznym sprawcą kultury. Kultura jest dziełem człowieka i jest dla człowieka. Przesuwając się więc na teren godności społecznej należy podkreślić, że „jeżeli człowiek – osoba jest celem i sensem kultury, to jej najważniejszym zrębem są wartości specyficzne tylko dla człowieka. Są to wartości klasyczne prawdy, dobra, piękna, świętości"[23].

---

[21] J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 28-29.

[22] M. A. Krąpiec, *Człowiek i polityka ...,* op. cit., s. 132-139; Por. A. Jones, *Dictionary of Globalization,* Polity Press, Cambridge 2006, s. 124-126.

[23] S. Kowalczyk, *Filozofia kultury,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 95-97.

W ujęciu nauk deskryptywnych (przede wszystkim socjologii i psychologii) są tacy, którzy mają godność, i tacy, którzy jej nie mają. Nie przysługuje ona każdemu człowiekowi bez wyjątku i w jednakowym stopniu. Człowiek wykazuje się godnością lub nie wykazuje w zależności od swoich cech charakteru oraz indywidualnego sposobu postępowania, a także od warunków zewnętrznych o charakterze obiektywnym. W konkretnych sytuacjach prywatnych lub społecznych człowiek traci swoją godność, utrzymuje ją lub odzyskuje. Odnosząc zwycięstwo w czasie „próby", człowiek zyskuje szacunek moralny na długi czas, przegrywając, podlega deprecjacji moralnej w swoich odczuciach i w ocenie otoczenia społecznego[24].

W analizach socjologicznych jest więc godność ujmowana jako cecha charakteru jednostki. Człowiek posiada nie tylko zdolność nabywania swojej godności, ale może także godność utracić. Nie przysługuje ona każdemu człowiekowi tylko dlatego że jest człowiekiem, zależy bowiem od tego, jak zachowuje się on w życiu codziennym. Człowiek szlachetny, nawet w trudnych sytuacjach życiowych, potrafi przestrzegać uznawanych przez siebie wartości i norm moralnych oraz postępować zgodnie ze swoją osobową godnością. Taką osobę cechuje zdolność do moralnej transcendencji, której celem nie tyle jest dostosowanie się do istniejącego porządku społecznego, ile raczej kreowanie wartości osobowych i walka o ich zachowanie[25].

Według J. Kozieleckiego godność osobowościowa przysługuje człowieku, który: a) postępuje zgodnie z własnym systemem wartości i przekonań (stara się być wierny sobie – wyżej ceni prawdę niż doraźne korzyści); b) umie bronić swojej tożsamości i indywidualności (jego konsekwentna obrona własnych wartości oparta jest na rozsądnych podstawach); c) jest mało podatny na manipulację i zabiegi socjotechniczne (nie wymienia swojej indywidualności za korzyści materialne, dostęp do władzy lub sławę); d) wykazuje znaczną powściągliwość i rezerwę wobec świata (z dużą ostrożnością akceptuje nowe idee i przekonania – tylko merytoryczne argumenty mogą zmienić jego dotychczasowy system wartości); e) cechuje go pewna dostojność i wzniosłość. Przeciwieństwem takiej postawy jest postawa niegodna. „Człowieka bez godności cechuje brak wierności sobie. Jego zachowania zależą nie tyle od własnych poglądów i przekonań, ile od doraźnych interesów [...] Zasadę wierności prawdzie zastępuje zasadą maksymalizacji własnych korzyści. W krańcowych przypadkach podejmuje – wbrew własnemu sumieniu – działania służalcze i występne"[26].

W odniesieniu do godności osobitej należy przywołać myśli M. Ossowskiej, która poświęciła wiele uwagi poszukiwaniu wspólnego wątku w różnych sytuacjach narażania lub poniżania godności ludzkiej. Uznając różnorodność

[24] M. Ossowska, *Normy moralne ...*, op. cit., s. 52-53.
[25] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 266.
[26] J. Kozielecki, *O człowieku wielowymiarowym. Eseje psychologiczne,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 175-176.

tego, co w kulturach uważa się za zaszczytne, a co za poniżające, poszukuje pewnych wspólnych cech budzących szacunek z jednej strony i pogardę z drugiej. Znalazła je we wspólnym w tych wypadkach okaleczaniu osoby, w ograniczaniu jej możliwości, pozbawianiu jej uprawnień, obniżaniu jej „mocy"[27]. Niejednokrotnie wchodzą tutaj w grę zachowania symboliczne, pod którymi kryje się jakaś treść. M. Ossowska powołuje się w tym sensie na przykład z europejskiego kręgu kulturowego, gdzie spoliczkowanie kogoś odczuwa się jako szczególne poniżenie[28]. W związku z tym uczona analizuje relację między godnością a degradacją człowieka oraz daje wiele przykładów zachowań, które ubliżają godności ludzkiej. O niektórych z nich będzie mowa w kolejnych częściach niniejszego rozdziału.

Godność społeczna (osobowościowa lub osobista) nie przysługuje więc automatycznie każdemu człowiekowi. Jest cechą charakteru jednostek ludzkich. Pojawia się zarówno wtedy, gdy sami nie czynimy niczego, co narusza godność innych (godność osobowościowa), jak i wtedy, gdy nie godzimy się na poniżanie naszej godności (godność osobista). Takie zrozumienie godności ludzkiej nie jest kategorią normatywną, lecz opisową – jest przedmiotem badań socjologicznych i psychologicznych. W tym sensie godność nie jest czymś, co się ma, ale jest rezultatem osobowościowej i międzyludzkiej kooperacji. O ile godność osobowa (ontologiczna) jest nieutracalna, to godność społeczna (osobowościowa lub osobista) zdobywana jest własnym wysiłkiem. Godność społeczna wiąże się z postępowaniem zgodnym z przekonaniami i nakazami sumienia, obroną istotnych wartości, przeświadczeniem o potrzebie poświęcenia czegoś dla dotrzymania wierności sobie i swoim przekonaniom[29].

Według *Encyklopedii katolickiej* godność (łac. *dignitas*) – w ujęciu deskryptywnym – to „szegółna wartość człowieka jako osoby pozostającej w relacjach interpersonalnych (ostatecznie do osoby Boga), uzasadniających i usensowniających życie osobowe, a także pozytywnie wartościująca relacja do własnej osoby i grupy (np. zawodowej, klasowej, narodowej), z którymi jednostka się identyfikuje [...] Konstytuującym komponentem tego ustosunkowania się jest samoocena polegająca na przeżywaniu swojej wartości i pozytywnego obrazu siebie, która motywuje do moralnie wartościowych zachowań, uodparnia na wszelkie formy manipulacji i zniewalania oraz wpływa na radzenie sobie w sytuacjach trudnych; godność zakłada poczucie wewnętrznej wolności, autodeterminacji (podmiotowości) i odpowiedzialności"[30].

Godność w ujęciu nauk deskryptywnych jest przedmiotem badań socjologii i psychologii. Na gruncie wspomnianych nauk godność zawiera w sobie element

[27] M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 522.
[28] M. Ossowska, *Normy moralne* ..., op. cit., s. 70.
[29] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 365-366.
[30] Z. Chlewiński, Z. Zaleski, *Godność,* w: *Encyklopedia katolicka, tom V,* red. L. Bieńkowski i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, kol. 1231.

potencjalności. Można ją odpowiednio udoskonalać, rozwijać, kształtować i uzupełniać. Poczucie godności jest tutaj stopniowalne, a między formami ekstremalnymi istnieje wiele stopni pośrednich. Godność społeczna wiąże się z gotowością obrony uznawanych wartości, a nawet poświęcenia dla nich innych ważnych dóbr, z własnym życiem włącznie. Wiąże się z postępowaniem zgodnym z przekonaniami i nakazami sumienia. Utrata godności wyraża się natomiast w rezygnacji z poczucia własnej wartości (godność utracalna), w zaparciu się własnych ideałów i uznawanych celów życiowych, z „utratą twarzy" w sytuacjach konfliktowych[31].

Z pojęciem godności społecznej wiąże się posiadanie osobowości w znaczeniu zabarwionym uznaniem – posiadanie tego typu osobowości wydaje się niezbędne dla posiadania godności społecznej. Ważnym elementem w tak rozumianej osobowości jest gotowość obrony uznanych przez się wartości, gotowość poświęcenia czegoś dla ich zachowania. Osobowość w znaczeniu zabarwionym uznaniem stanowi więc gwarancję realizacji postawy godnościowej. W związku z tym można proces kształtowania osobowości przez człowieka odbierać jako stopniowe osiąganie określonego poziomu moralnego. Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że im pełniejsza jest osobowość człowieka, tym dojrzalsza jest jego moralność[32].

M. Ossowska wyróżniła dwa piony w moralności. Pierwszy wiąże się z etyką prospołeczną, która zaleca życzliwość, współczucie, ofiarność, uchylanie cierpienia i mnożenia przyjemności. Drugi łączy się z etyką godnościową, odnosi się do godności ludzkiej i należnego człowiekowi szacunku. W pierwszym nurcie moralności zasadniczym składnikiem wyrzutów sumienia jest wyrządzenie komuś przykrości, w drugim nurcie, gdy poniżyliśmy się ze strachu lub chęci zysku, podstawowym komponentem wyrzutów sumienia jest wstyd. Prospołeczny (utylitarystyczny) nurt moralności jest związany z harmonizowaniem współżycia międzyludzkiego i redukowaniem ludzkiego cierpienia, natomiast godnościowy (perfekcjonistyczny) nurt dotyczy godności ludzkiej, własnej i cudzej[33].

J. Mariański w związku z wyróżnionymi podstawowymi pionami moralności przez M. Ossowską dodaje, że „moralność integralna nie może być ograniczona tylko do życzliwości wobec innych, działalności na ich rzecz, poczucia zobowiązania wobec innych ludzi (prospołeczność w jej różnych postaciach). Jeżeli stawiamy pytanie o to, jak prowadzić właściwe życie, co czyni życie bogatym i sensownym a nie tylko powierzchownym i banalnym, jak nie utracić możliwości osiągnięcia pełni życia, na czym polega dobre i przyzwoite życie itp., to wchodzimy na grunt pojęć moralnych wiążących się z

[31] J. Mariański, *Moralność w procesie przemian ...,* op. cit., s. 255-256.
[32] J. Dudek, *Problem unaukowienia etyki. Teoretyczne i normatywne aspekty twórczości Marii Ossowskiej,* Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2012, s. 245-246.
[33] M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce* ..., op. cit., s. 547-549.

godnością, z szacunkiem dla siebie i dla innych. Godność ludzka jawi się tu jako wartość ważna, stanowiąca cel sam w sobie"[34].

Człowiek, który ulega upokarzającym mechanizmom psychospołecznym lub sam rezygnuje ze swej godności ze względu na inne korzyści, zawsze może powrócić do postawy godnościowej i spróbować żyć zgodnie ze swoimi przekonaniami. W związku z omawianym tematem należy też pamiętać, że od strony treściowej pojęcie godności zmienia się w zależności od warunków historycznych i społeczno-kulturowych. To, co w jednych kulturach lub grupach społecznych poniża człowieka, w innych wcale nie musi mieć konotacji negatywnych. Podobnie jak każdy człowiek tworzy sobie odrębną definicję godności, tak każda kultura ma własne schematy godności. Od strony formalnej ich wspólną cechą jest gotowość obrony uznawanych wartości oraz poświęcenia czegoś dla ich zachowania[35].

„Chociaż godność rozumiana jako poczucie, postawa i zachowanie godnościowe mogą być interpretowane w kategoriach indywidualistycznych i subiektywistycznych, punktem wyjścia w dyskusji o postawach godnościowych słusznych i niesłusznych, usprawiedliwionych i nieusprawiedliwionych, prawdziwych i zafałszowanych muszą być obiektywne kryteria związane ze sferą wartości normatywnych. Ocena moralna postawy godnościowej musi być związana z systemem wartości, jaki dana jednostka czy grupa społeczna uznaje i ceni oraz jakiego broni i jakiemu podporządkowuje swoje postawy i zachowania. Może zaistnieć sytuacja, w której człowiek, powołując się na godność osobistą, będzie bronił własnych doraźnych egoistycznych interesów w oderwaniu od wartości moralnych. Problematyka godnościowa musi więc podlegać osądowi moralnemu i nie może być sprowadzona tylko i wyłącznie do subiektywnych odczuć"[36].

Socjogia moralności nie zajmuje się godnością w ujęciu osobowym (ontologicznym), czyli godnością, która przysługuje każdemu człowiekowi dlatego że jest człowiekiem. Socjolog w swoich badaniach empirycznych zajmuje się godnością w ujęciu społecznym (osobowościowym lub osobistym), która nie przysługuje automatycznie każdemu człowiekowi tylko dlatego, że jest człowiekiem. W tym sensie godność ma ten, kto umie bronić pewnych istotnych wartości uznanych przez się. W momentach zagrożenia godność człowieka pełni funkcje obronne. Każe ona człowiekowi – nawet wbrew rozkazom władzy – bronić swe istotne wartości, które uważa za nierozłącznie związane ze swoją osobą[37]. Godność w ujęciu społecznym wiąże się z dobrym imieniem, osobowością w znaczeniu zabarwionym uznaniem, wysokim poziomem moralnym, szacunkiem, gotowością poświęcenia się i umiejętnością obrony uznawanych wartości. Składają się na nią przede wszystkim następujące cztery elementy:

[34] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 368.
[35] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 269.
[36] Tamże, s. 269-270.
[37] M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce ...,* op. cit., s. 515-522.

poczucie własnej wartości, nabywanie cnoty, zdolność obrony istotnych wartości i z tej racji należny człowiekowi szacunek[38].

Na podstawie przywołanych myśli filozoficznych, teologicznych, socjologicznych i psychologicznych należy powiedzieć, że przedmiotem dalszych analiz będzie godność w ujęciu społecznym (osobowościowym lub osobistym). Należy też uzupełnić, że ze względu na złożoność i rozległość problematyki związanej nawet z pojęciem godności społecznej w dalszych analizach typu empirycznego omówię tylko wybrane elementy postaw maturzystów wobec wartości godnościowych. Przed przedstawieniem problematyki naruszania godności ludzkiej w sytuacjach prywatnych lub stosunkach międzyludzkich zwrócę uwagę czytelnika na rozumienie wolności wśród badanych osób. Wolność, która splata w jeden akt decyzyjny ludzkie poznanie i miłość, jest bowiem podstawowym składnikiem osoby i godności ludzkiej.

§ 2. Wolność jako podstawowy składnik godności ludzkiej

Szczególnie ważną cechą osoby i godności ludzkiej, której „nie można się wyzbyć", jest wolna wola podejmowania decyzji. Poprzez nią człowiek działa jako człowiek, a więc świadomie i dobrowolnie bierze w swe ręce los samego siebie, a często także los drugich ludzi[39]. Ograniczanie wolności jest odczuwane jako odbieranie jednego z podstawowych praw ludzkich, jako naruszanie godności człowieka[40]. Należy zgodzić się ze S. Kowalczykiem, który pisze: „Wolność należy do istoty bytu ludzkiego: jest jego 'sercem', azylem, źródłem wartości. Bez wolności życie ludzkie, w przekonaniu wielu, traci sens. Wolność sprawia, że człowiek jest osobą i podmiotem, autorem swej biografii w jej wymiarze indywidualnym i społecznym. Historia ludzkości jest historią obrony wolności, jej zdobywaniem, czasem zdradą idei wolności, zniewalaniem innych, względnie uciekaniem od wolności. Wolność jest źródłem aktywności człowieka, dlatego decyduje o ukierunkowaniu tej działalności. Wolność daje człowiekowi realną możliwość duchowej autoformacji względnie autodestrukcji"[41].

Filozofowie wyróżniają trzy wiodące modele wolności: wolność zniewolona (determinizm), wolność egocentryczna (liberalizm) oraz wolność odpowiedzialna (personalizm). Model wolności zniewolonej afirmuje daleko posunięte ograniczenia czy wprost negację wolności człowieka. Można powiedzieć, że chodzi o produkt strachu przed wolnością. W związku z tym determinizm

[38] F. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka,* Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 55.
[39] M. A. Krąpiec, *Człowiek i polityka ...,* op. cit., s. 33.
[40] M. Szymański, *Wolność a tożsamość człowieka,* w: *Przemiany wartości i stylów życia w ponowoczesności,* red. J. Daszykowska, M. Rewera, Wydawnictwo Akademickie ŻAK, Warszawa 2010, s. 46.
[41] S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność ...,* op. cit., s. 162.

podważa sens norm moralnych i społecznych, możliwość wychowania i samowychowania, ideę odpowiedzialności itp. Model wolności egocentrycznej jest wolnością „od" (Boga, religii, ogólnoludzkich norm moralnych, ingerencji społeczeństwa w życie jednostki itp.). Autonomia człowieka zostaje tutaj zinterpretowana jako niezależność w zakresie wartości moralnych, tj. wyjście poza kategorie dobra i zła. Logiczną konsekwencją wolności egocentrycznej jest relatywizm wszelkich wartości i norm. Wreszcie model wolności odpowiedzialnej wymaga przede wszystkim uznania jej związku z osobą ludzką, która jest wrażliwa na wartości. Osoba ludzka jest bowiem „bytem z zasadami". Autentyczna wolność jest wolnością odpowiedzialną, mającą na względzie dobro wspólne. Nie jest ona tylko wolnością „od czegoś", ale także wolnością „do czegoś" (prawdy, dobra, piękna, miłości, braterstwa itd.)[42].

Przywołane rozróżnienie jest bardzo ważne także dla socjologa empiryka, który bada rozumienie i realizowanie wolności w różnych środowiskach społecznych. Zobowiązanie wobec różnego typu wartości i norm moralnych jest dzisiaj niejednokrotnie zastępowane kryteriami szczęścia, użyteczności, wolności egocentrycznej. Wielu współczesnych ludzi chce układać swoje życie po swojemu, według własnych upodobań. Orientacja na własne „ja" bardzo często nabiera charakteru indywidualistycznego, pragmatycznego, hedonistycznego czy egocentrycznego. W społeczeństwie, w którym wolność jest utożsamiana z odrzuceniem jakichkolwiek zobowiązań, trudno jest kształtować własne życie na solidnych podstawach wartości i norm uniwersalnych. Indywidualistycznie rozumiana wolność jest w swej istocie wolnością silniejszego i niewolą słabszego. Oznacza powolne odchodzenie od wolności odpowiedzialnej (powiązanej z prawdą i dobrem) do wolności nieukierunkowanej, co może stopniowo prowadzić do autodestrukcji człowieka[43].

Historia ludzkości i filozofia personalistyczna nauczają, że „wolność nie kierowana i nie determinowana przez rozum, stała się groźną pomyłką, bowiem stała się wolnością nieodpowiedzialną, pojmowaną jako niezależną od nikogo prócz podmiotu wyłaniającego różne formy tzw. wolności. Jedyną osobową formą wolności jest wolność jawiąca się w aktach decyzyjnych ludzkiej osoby, która sama siebie determinuje do działania przez przyjęcie i dobrowolne uznanie treści jakiegoś sądu praktycznego o realizowaniu dobra zgodnego z osobistym prawdziwościowym przekonaniem o rzeczywistości świata i siebie samego oraz niewykluczającego przez swe działanie ostatecznego celu, jaki posiada każde ludzkie życie"[44].

W krajach postkomunistycznych po 1989 roku wolność osobista zyskała na znaczeniu. Również na Słowacji niepomiernie poszerzyła się sfera indywi-

[42] Tamże, s. 162-173.
[43] J. Mariański, *Społeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności,* Wydawnictwo BIBLOS, Tarnów 2008, s. 98-99.
[44] M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba,* Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 141.

dualnej wolności. Jednostka została uwolniona z wielu krępujących ją więzów i obligacji. Na plan pierwszy zostały wysunięte wartości emancypacyjne – prawo do autonomii, samorealizacji, indywidualnych poszukiwań, swobodnego wyboru przekonań lub stylu życia. „Demokratyczne państwo nie wymusza i nie kreuje sztucznie 'jedności moralno-politycznej narodu', jak czyniła to władza komunistyczna. Przeciwnie, unika wszelkich form moralnego dyktatu, w miejsce absolutyzmu i rygoryzmu wprowadza relatywizm, permisywność, nie narzuca jednakowego rozumienia prawdy, światopoglądu, stylu życia. Wartością staje się różnorodność i wielość opcji. Etos indywidualistyczno-samorealizacyjny często bywa zorientowany jednak na wolność bez obligacji i odpowiedzialności, na czysty hedonizm, co wywołuje wiele negatywnych zjawisk w sferze moralnej"[45].

Wolność jest często rozumiana jako niezależność i zajmowanie się swoimi sprawami, w czym nikt nie może jednostce przeszkadzać. Hasłem wielu współczesnych ludzi staje się zdanie: „Chcę żyć tak, jak mi się podoba". U podstaw tych przekształceń w postawach i zachowaniach moralnych leży zmieniające się rozumienie wolności i związany z tym proces subiektywizacji oraz relatywizacji poglądów i przekonań. Jeżeli nawet nie każde rozszerzanie wolności należy traktować jako demoralizację, to jednak wolność niezależna od prawdy czy obowiązujących społecznie reguł może stać się wolnością ryzykowną. Nieograniczona i zarazem ryzykowna wolność stopniowo podmywa dotychczas ustalone hierarchie wartości moralnych. „To, co jest możliwe, staje się dozwolone, zwłaszcza jeżeli tak czyni większość społeczeństwa (wartości moralne przekształcają się w opcje). Wielu pragnie budować zindywidualizowany projekt 'pięknego życia'. Wartości i normy ujmuje się nie tyle jako bezwzględne nakazy czy zakazy, ile raczej jako preferencje lub przyzwolenie. Można by pytać, czy sekularyzacja moralności czyni nasz świat i nasze życie bardziej bezpiecznym i bardziej przyzwoitym"[46].

Na tle nieco ogólnych rozważań nad wolnością jako podstawowym składnikiem osoby i godności ludzkiej we współczesnym świecie można postawić pytanie o jej rozumienie przez badaną młodzież maturalną – czy jest ona rozumiana (a być może także realizowana) raczej w kategoriach subjektywistycznych czy obiektywistycznych? W pytaniu przedstawionym respondentom sugerowano do wyboru dwie możliwości określające wolność człowieka: 1. Naprawdę wolnym jest człowiek wtedy, gdy może robić to, co chce (subiektywistyczne rozumienie wolności); 2. Naprawdę wolnym jest człowiek wtedy, gdy dąży do dobra i prawdy (obiektywistyczne rozumienie wolności). Uzyskane wyniki empiryczne przedstawia tabela 44.

[45] A. Miszalska, *Moralność a demokracja – uwagi o stylu moralnym współczesnego polskiego społeczeństwa,* w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego,* red. J. Mariański, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 164.
[46] J. Mariański, *Społeczeństwo i moralność ...,* op. cit., s. 99-100.

Tabela 44. Rozumienie wolności człowieka (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Twierdzenie A	Twierdzenie B	Brak zdania	Razem
Płeć				
Mężczyzna	54,8	39,2	6,0	100,0
Kobieta	45,9	50,1	4,0	100,0
Miejsce zamieszkania				
Wieś	47,3	48,3	4,4	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	51,1	43,2	5,7	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	58,4	36,0	5,6	100,0
Liczba rodzeństwa				
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	57,1	38,4	4,5	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	49,4	46,2	4,4	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	40,4	53,1	6,5	100,0
Wyniki w nauce				
Bardzo dobre	42,1	53,4	4,5	100,0
Dobre	52,3	43,3	4,4	100,0
Średnie lub mierne	56,1	37,4	6,5	100,0
Sytuacja materialna				
Wyraźnie dobra	50,0	45,8	4,2	100,0
Dość dobra	49,4	45,0	5,7	100,0
Przeciętna lub raczej zła	51,8	43,5	4,8	100,0
Stosunek do wiary				
Głęboko wierzący	18,5	76,9	4,6	100,0
Wierzący	45,3	50,9	3,8	100,0
Niezdecydowani	61,3	32,4	6,4	100,0
Obojętni lub niewierzący	73,9	18,8	7,3	100,0
Praktyki religijne				
Regularnie	36,0	59,1	4,9	100,0
Nieregularnie	54,9	40,2	4,9	100,0
Rzadko	60,4	37,5	2,1	100,0
Wcale	72,5	18,5	9,0	100,0
Ogółem (N = 1127)	**50,6**	**44,4**	**5,1**	**100,0**

Uwaga: Twierdzenie A – Naprawdę wolnym jest człowiek wtedy, gdy może robić to, co chce; Twierdzenie B – Naprawdę wolnym jest człowiek wtedy, gdy dąży do dobra i prawdy.

Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można stwierdzić, że badana młodzież maturalna w znacznej mierze skłaniała się ku subiektywistycznemu pojmowaniu wolności według hasła: „każdy niech robi to, co chce" (50,6%). Nieco mniej opowiadało się za ujęciem obiektywistycznym, według którego wolność jest związana z prawdą i dobrem (44,4%). Nieznaczny odsetek respondentów nie potrafił jednoznacznie określić własnej postawy w omawianej sprawie (5,1%). W świetle uzyskanych danych empirycznych można przyjąć, że około połowy badanej młodzieży skłania się ku subiektywistycznemu rozumieniu wolności, a nieco mniej niż połowa opowiada się za jej obiektywistycznym rozumieniem. Na marginesie można odnotować, że młodzież polska nieco

częściej opowiadała się za obiektywistycznym rozumieniem wolności niż badana młodzież słowacka[47].

Ze względu na przyjęte zmienne niezależne, cechami, która istotnie różnicują badaną populację maturzystów na poziomie istotności 0,01, są: płeć, liczba rodzeństwa, deklarowane wyniki w nauce szkolnej, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia miejsca zamieszkania ($p = 0{,}023$) oraz deklarowanej sytuacji materialnej rodziny ($p = 0{,}895$) nie ma między poszczególnymi kategoriami badanych osób istotnych różnic co do rozumienia wolności człowieka. Można jednak zauważyć, że młodzież z mniejszych osiedli nieco częściej łączy wolność z prawdą i dobrem niż młodzież żyjąca w większych osiedlach.

W odniesieniu do cechy demograficznej „płeć" konstatujemy w analizowanej sprawie korelację statystyczną o słabej sile związku ($p = 0{,}001$; $V = 0{,}112$). Chłopcy nieco częściej niż dziewczęta opowiadali się za subiektywistycznym rozumieniem wolności człowieka (różnica wynosi 8,9%). Pod kątem liczby rodzeństwa stwierdzamy także korelację statystyczną o słabej sile związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}096$). Zależność jest jednoznaczna – im większa jest rodzina, tym częstsze rozumienie wolności w ujęciu obiektywistycznym (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 16,7%). Deklarowane wyniki w nauce szkolnej różnicują badaną młodzież ze słabą siłą związku statystycznego ($p = 0{,}002$; $V = 0{,}087$). Na podstawie uzyskanych danych można stwierdzić, że uczniowie z lepszymi wynikami w nauce szkolnej nieco częściej łączą wolność z prawdą i dobrem niż uczniowie z miernymi wynikami w nauce (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 16,0%).

Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej można mówić o statystycznie średniej sile związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}237$). Należy stwierdzić, że badani z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej znacznie częściej opowiadają się za obiektywistycznym rozumieniem wolności człowieka niż osoby z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 58,1%). Odwrotnie układają się wskaźniki subiektywistycznego rozumienia wolności. Podobne korelacje statystyczne zaznaczają się w przypadku uczestnictwa w praktykach religijnych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}228$). Osoby częściej uczestniczące w praktykach religijnych znacznie częściej łączą wolność z prawdą i dobrem niż osoby rzadziej uczestniczące w praktykach religijnych (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 40,6%).

Konkludując, należy przypomnieć, iż około połowa badanej młodzieży skłania się ku subiektywistycznemu rozumieniu wolności, czyli akcentuje w wolności swobodę wyboru bez odniesienia do zobowiązujących wartości. Nieco mniej niż połowa opowiada się za obiektywistycznym rozumieniem wolności,

[47] Młodzież polska: subiektywistyczne rozumienie wolności – 44,5%, obiektywistyczne rozumienie wolności – 51,3%, brak zdania – 4,2%. J. Mariański, *Społeczeństwo i moralność* ..., op. cit., s. 101.

czyli akcentuje jej powiązanie z prawdą i dobrem. Jednocześnie można odnotować, iż typowym przedstawicielem subiektywistycznego rozumienia wolności jest chłopiec, który mieszka w miejskiej rodzinie z jednym lub dwojgiem dzieci, deklaruje mierne wyniki w nauce szkolnej i bardziej negatywny stosunek do wiary religijnej oraz w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typową przedstawicielką obiektywistycznego rozumienia wolności jest dziewczyna, która mieszka w wiejskiej rodzinie z co najmniej czworgiem dzieci, deklaruje lepsze wyniki w nauce i bardziej pozytywny stosunek do wiary oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych.

W świetle przedstawionych danych empirycznych należy przypomnieć, że powolne odchodzenie od wolności odpowiedzialnej (powiązanej z prawdą i dobrem) do wolności nieukierunkowanej może prowadzić do autodestrukcji i zniszczenia wolności drugiego człowieka. Subiektywizacja wolności rzadko prowadzi do wzrostu poczucia odpowiedzialności. Najczęściej oznacza odejścia od tradycyjnego porządku aksjologicznego. Jest to swoistego rodzaju autonomia, rozumiana jako wolność od wszelkich zewnętrznych autorytetów oraz instancji kontrolnych. Indywidualne sumienie narasta do rangi ostatecznego źródła wartości i norm moralnych, co w konsekwencji prowadzi do przekonania, że moralność jest sprawą prywatną człowieka i nikt nie ma prawa w tę sferę ingerować[48].

Należy zgodzić się z J. Mariańskim, który na podstawie własnych długoletnich obserwacji i badań naukowych pisze: „Dość rozpowszechnione są postawy tych, którzy uważają, że jeśli coś pomaga nam osiągnąć cel, to bez znaczenia jest, 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’). Wolność rozumiana wyłącznie jako emancypacja, czyli uwolnienie się od wszelkich ograniczeń, od nakazów moralnych, a nawet 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 [...] Wolność staje się wówczas wartością decydującą, która załatwia niemał wszystko”[49].

W życiu codziennym wolność spotyka się, a czasami także kłóci z wielu innymi wartościami, jak np. życie, równość, sprawiedliwość, miłość, prawda, pokój, solidarność, porządek publiczny itp. Socjologa empiryka interesuje również, jakie miejsce zajmuje wolność wśród preferowanych wartości życiowych współczesnych ludzi. W związku z tym badacze społeczni czasami proszą respondentów o wybór między wolnością i równością. W referowanych badaniach empirycznych respondentom sugerowano dwie możliwości do wyboru: 1. Od równości ważniejsza jest wolność, żeby każdy mógł żyć w wolności i rozwijać

[48] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 165.
[49] J. Mariański, *Społeczeństwo i moralność ...,* op. cit., s. 103.

się; 2. Od wolności ważniejsza jest równość, żeby różnice między ludźmi nie były zbyt duże. Poglądy badanych na ten temat ilustruje tabela 45.

Tabela 45. Wybór między wolnością i równością (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Twierdzenie A	Twierdzenie B	Brak zdania	Razem
Płeć				
Mężczyzna	61,2	33,8	5,0	100,0
Kobieta	56,6	38,3	5,1	100,0
Miejsce zamieszkania				
Wieś	58,1	38,2	3,7	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	55,0	38,9	6,1	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	66,0	27,2	6,8	100,0
Liczba rodzeństwa				
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	61,6	33,9	4,5	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	57,4	37,3	5,3	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	56,3	38,3	5,4	100,0
Wyniki w nauce				
Bardzo dobre	59,9	34,9	5,1	100,0
Dobre	61,7	33,7	4,6	100,0
Średnie lub mierne	53,9	40,6	5,5	100,0
Sytuacja materialna				
Wyraźnie dobra	67,4	28,5	4,2	100,0
Dość dobra	60,4	33,7	5,9	100,0
Przeciętna lub raczej zła	56,3	39,3	4,4	100,0
Stosunek do wiary				
Głęboko wierzący	62,0	29,6	8,3	100,0
Wierzący	57,0	39,2	3,8	100,0
Niezdecydowani	54,3	39,3	6,4	100,0
Obojętni lub niewierzący	67,4	27,1	5,5	100,0
Praktyki religijne				
Regularnie	56,2	38,5	5,3	100,0
Nieregularnie	57,4	38,5	4,1	100,0
Rzadko	58,3	38,5	3,1	100,0
Wcale	70,0	23,5	6,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**59,1**	**35,8**	**5,1**	**100,0**

Uwaga: Twierdzenie A – Od równości ważniejsza jest wolność, żeby każdy mógł żyć w wolności i rozwijać się; Twierdzenie B – Od wolności ważniejsza jest równość, żeby różnice między ludźmi nie były zbyt duże.

Na podstawie uzyskanych danych empirycznych należy stwierdzić, iż prawie dwie trzecie badanych osób przyznawało priorytet wolności (59,1%), w przybliżeniu jedna trzecia respondentów preferowała równość przed wolnością (35,8%) oraz tylko nieliczni wykazywali w omawianej sprawie niezdecydowanie (5,1%). Wolność jest więc wśród badanej populacji maturzystów ceniona znacznie wyżej niż równość. W tym miejscu można też wskazać, iż w środo-

wisku ludności polskiej uzyskano podobne wyniki empiryczne jak w środowisku badanej młodzieży słowackiej[50].

Ze względu na przyjęte zmienne niezależne – charakterystyki demograficzne, społeczne i religijne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację maturzystów na poziomie istotności 0,01, są: miejsce zamieszkania, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia innych zmiennych niezależnych nie zaznaczają się między poszczególnymi kategoriami badanej młodzieży maturalnej istotne różnice statystyczne: płeć ($p = 0,278$), liczba rodzeństwa ($p = 0,616$), deklarowane wyniki w nauce szkolnej ($p = 0,273$) oraz deklarowana sytuacja materialna rodziny ($p = 0,080$). Można jednak zauważyć, iż młodzież z uboższych rodzin nieco częściej preferuje równość przed wolnością niż młodzież żyjąca w zamożniejszych rodzinach.

W odniesieniu do miejsca zamieszkania zaznacza się korelacja statystyczna o słabej sile związku ($p = 0,007$; $V = 0,079$). Najbardziej różni się młodzież maturalna żyjąca w większych miastach, gdyż nieco częściej niż inni opowiada się za priorytetem wolności przed równością. Różnice między poszczególnymi kategoriami nie są jednak bardzo wyraźne (7,9% – 11,0%). Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy także korelację o statystycznie słabym związku ($p = 0,009$; $V = 0,087$). Nie można tutaj jednak mówić o jakimś jednoznacznym kierunku. Jest interesujące, że wolność przed równością preferują przede wszystkim osoby głęboko wierzące oraz obojętne wobec wiary religijnej i niewierzące. Ostatnią statystycznie istotnie różnicującą cechą w analizowanej sprawie jest uczestnictwo w praktykach religijnych ($p < 0,005$; $V = 0,091$). W tym przypadku najbardziej różni się młodzież w ogóle nieuczestnicząca w praktykach religijnych, gdyż nieco częściej niż inni opowiada się za priorytetem wolności przed równością. Różnice między poszczególnymi kategoriami nie są jednak zbyt duże (11,7% – 13,8%).

Podsumowując, można powtórzyć, że wolność jest wśród badanej młodzieży preferowana znacznie częściej niż równość (różnica wynosi 23,3%). Na podstawie przedstawionych analiz statystycznych można też stwierdzić, iż wybór między wolnością i równością zależy w pewnym stopniu od miejsca zamieszkania, deklarowanego stosunku do wiary religijnej oraz uczestnictwa w praktykach religijnych. Wolność nieco częściej niż inni preferują mieszkańcy większych miast, osoby głęboko wierzące i obojętne wobec wiary religijnej lub niewierzące oraz w ogóle nieuczestniczące w praktykach religijnych. Z drugiej strony – na priorytet równości przed wolnością wskazuje nieco częściej młodzież żyjąca w uboższych rodzinach niż młodzież z zamożniejszych rodzin (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 10,8%).

[50] Ludność polska: priorytet wolności – 57,0%, priorytet równości – 35,0%, brak zdania – 8,0%. Mariański J., *Kryzys moralny czy transformacja wartości?* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 384.

Wolność jako wartość życiowa jest wysoko ceniona wśród badanych maturyzstów. Można powiedzieć, że są oni wrażliwi na godność własnej osoby i z nią związaną wolność osobistą. Nie jest to jednak zawsze wolność odpowiedzialna, która łączy się z prawdą i dobrem. Według deklaracji badanych osób nieco częściej chodzi o wolność w ujęciu subiektywistycznym („każdy niech robi to, co chce"). Chociaż deklaracje respondentów nie zawsze znajdują odzwierciedlenie w codziennej praktyce, to jednak wydaje się, że często akcentowana wolność jest bardziej „wolnością od" (wymagań rodziców, szkoły, Kościoła, państwa, porządku publicznego itp.) niż „wolnością do" (prawdy, dobra, miłości, sprawiedliwości, pokoju itp.). W życiu codziennym nie rzadko można się spotkać z indywidualistycznym praktykowaniem wolności, która łączy preferowanie prywatnych wartości i celów bez uwzględnienia interesów innych ludzi lub grup społecznych[51].

W związku z przedstawioną sytuacją można przywołać słowa K. Popielskiego, który pisze: „Jeżeli wolność jest pojmowana jako beztroska, swoboda, brak kontroli, brak odpowiedzialności, czy rozumiana tylko jako wolność od czegoś, a nie do czegoś, nieliczenie się z drugim, czy z prawdą o samym sobie itp., wówczas grozi jej przerodzenie w: swawolę, zakłamanie, terroryzm, bezwzględność, pogwałcenie praw innych osób itp. Wolność 'zabsolutyzowana' i 'jednowymiarowo' traktowana może stać się ukrytym sposobem zniewalania, tak w teorii, jak i w praktyce życia. Bo wolność dla swego normalnego i zdrowego funkcjonowania musi 'znać' swoje naturalne granice. Jest nią drugi człowiek, tzn. jego wolność, godność, bezpieczeństwo, prawa, itp. Tu obowiązuje znana formuła dotycząca wolności: granicą mojej wolności jest wolność drugiego człowieka"[52].

M. Ossowska podkreśla, że pełne ujęcie wolności (uprawnienia w szerszym znaczeniu) obejmuje zarówno wolność „od" przymusów zewnętrznych, aparatu biurokratycznego lub bezdusznego wymiaru sprawiedliwości, jak i wolność „do" tworzenia własnej osobowości[53]. Godność człowieka wymaga, aby działał według świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobiście, poruszany i kierowany od wewnątrz. Wolność – według J. Tischnera – jest wartością bardzo ważną, jednak nie absolutną. Stanowi ona warunek urzeczywistniania innych wartości. Istotą wolności jest bowiem dążenie do spełnienia. To „spełnienie" polega na jej „wyjściu" na zewnątrz ku wartościom, które wybiera i urzeczywistnia. „Jak wzrok nachyla się ku barwie, a słuch ku dźwiękom, tak wolność ku czemuś się nachyla"[54].

[51] E. Svitačová, *Slobodné sebauskutočňovanie človeka v modernej spoločnosti,* w: *Morálka a súčasnosť,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2008, s. 53-55.
[52] K. Popielski, *Psychologia egzystencji. Wartości w życiu,* KUL Jana Pawła II, Lublin 2009, s. 91-92.
[53] M. Ossowska, *Normy moralne* ..., op. cit., s. 95.
[54] J. Tischner, *Myślenie według wartości,* Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1994, s. 210.

Kościół katolicki w związku z tym przypomina, że wolność człowieka nie jest nieograniczona: musi się zatrzymać przed „drzewem poznania dobra i zła". Władza określania dobra i zła nie należy bowiem do człowieka, ale tylko do Boga, który jest Stwórcą wszechświata i ludzkiej natury. „Korzystając z wolności człowiek wtedy pełni czyny moralnie dobre, konstruktywne dla swojej osoby i dla społeczeństwa, gdy jest posłuszny prawdzie, to znaczy, gdy nie rości sobie prawa, aby być twórcą i absolutnym panem tejże prawdy oraz norm etycznych [...] Prawda o dobru i złu jest rozpoznawana praktycznie i konkretnie przez osąd sumienia, co prowadzi do podjęcia odpowiedzialności za dokonane dobro i popełnione zło"[55].

§ 3. Naruszanie godności ludzkiej w sytuacjach prywatnych

„W znaczeniu społecznym godność ludzka jest odnoszona do warunków i sytuacji, w jakich człowiek żyje i działa (godność jako wartość społeczna). Jedne z tych warunków dają człowiekowi szansę optymalnego rozwoju, inne przyczyniają się do pomniejszania jego godności, niekiedy do zniewolenia człowieka, do rezygnacji z uznawanych wartości dla innych mniej ważnych, wreszcie do totalnej demoralizacji, pozbawiającej możliwości realizacji właściwych potrzeb ludzkich. W pluralistycznym i globalizującym się świecie współczesnym rola sytuacji współczesnych w kształtowaniu postaw i zachowań godnościowych wydaje się wzrastać. W moralności godnościowej zakłada się, że utrata godności jest zła, a w niektórych przypadkach zasługuje na daleko idące potępienie"[56].

W nawiązaniu do typologii godności ludzkiej, jaką zaproponował A. Rodziński, dopatrujemy się jej naruszenia albo w sytuacjach, w jakich człowiek działa (naruszenie godności osobowościowej), albo w warunkach, w jakich człowiek znajduje się (naruszenie godności osobistej). Godność osobowościowa przejawia się bowiem w działaniach moralnie wartościowych i w charakterze człowieka. Godność osobista odnosi się do poczuć i świadomości podmiotowej w konkretnych warunkach życiowych. Nie wszystko jednak, co koliduje z godnością osobową, narusza równocześnie godność osobistą i nie wszystko, co narusza godność osobistą, koliduje dokładnie w takim samym stopniu z godnością osobową[57].

W różnych sytuacjach życiowych, w jakich człowiek działa, oraz warunkach, w jakich znajduje się, może zachowywać się jako pryncypialista lub jako pragmatyk. Pryncypialiści „uważają, że powinni postępować zgodnie z własnymi poglądami i przekonaniami, że powinni stawiać opór manipulacji [...]

[55] Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła ...,* op. cit., s. 87-90.
[56] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 392-393.
[57] A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej ...*, op. cit., s. 43-58.

Godność osobista jako postawa indywidualna zajmuje ważne miejsce w strukturze ich charakteru. Zgodnie z koncepcją 'ja' nie jest ona ciężarem, którego należy się wyrzec, ale osią charakteru, którą trzeba afirmować i rozwijać, która ma zasadniczą wartość moralną i estetyczną. Można ich nazwać godnościowcami, mającymi lepiej lub gorzej ukształtowaną postawę wierności wobec siebie"[58].

Pragmatycy prezentują zupełnie inny pogląd na sytuacje konfliktu godności ludzkiej i innych wartości życiowych. „Dla takiego pragmatyka zachowanie zgodne z własnymi przekonaniami nie jest ważne. Obrona własnych wartości nie jest ważna. Nic nie jest ważne, poza dążeniem do życia ciekawego, wygodnego i urządzonego. Chcąc osiągnąć te cele, gotów jest on zrezygnować z własnej tożsamości, gotów jest robić gombrowiczowską 'pokraczną gębę', gotów jest poddać się manipulacji i zewnętrznej kontroli. To, co ludzie z zasadami nazywają zachowaniem uległym i przekupnym, stanowi dla niego jedną z form przystosowania się do świata. Godność osobista i poczucie godności są anachronicznymi ideałami, utrudniającymi jedynie racjonalne działanie"[59].

Wśród różnych sytuacji lub warunków życia codziennego znajdują się też takie, które stanowią dla człowieka swoistą próbę życiową. Niektóre z nich mogą dotyczyć bardziej życia prywatnego (w sensie ich nie ingerowania w życie innych osób), a niektóre bardziej życia publicznego, które w mniejszym lub większym stopniu ingerują także w życie innych osób. W związku z takim rozróżnieniem w niniejszym paragrafie przedstawię problematykę naruszenia godności ludzkiej w sytuacjach lub warunkach bardziej prywatnych oraz w następnym problematykę naruszenia godności ludzkiej w sytuacjach lub warunkach bardziej publicznych (w stosunkach międzyludzkich).

Jedna i druga problematyka może dotyczyć godności osobowościowej (sytuacji, w jakich człowiek działa) albo godności osobistej (warunków, w jakich człowiek znajduje się). Dla zilustrowania sytuacji naruszających godność osobowościową w sferach bardziej prywatnych zostały wybrane dwie sytuacje: a) robienie czegoś, co się opłaci, ale co się samemu w duchu potępia; b) częste zmienianie kochanków (kochanek), wśród których, jak to się mówi, nie przebiera się. Dla zilustrowania warunków naruszających godność osobistą w sferach bardziej prywatnych zostały wybrane kolejne dwie sytuacje: a) uleganie własnym słabościom (np. łakomstwu, pijaństwu, narkotykom itp.); b) życie w nędznych warunkach materialnych, gdy widzi się, że innym powodzi się doskonale[60]. Respondentom zostały one przedstawione do oceny w formie czterech stwierdzeń do wyboru: w ogóle nie poniża; poniża, ale nie zawsze; zdecydowanie poniża; trudno powiedzieć. Pierwsza analiza (tabela 46) przedstawia

[58] J. Kozielecki, *O człowieku wielowymiarowym ...,* op. cit., s. 180-181.
[59] Tamże, s. 178-179.
[60] Sytuacje lub warunki wybrano z: M. Ossowska, *Normy moralne* ..., op. cit., s. 54-55.

opinie badanych maturzystów na temat robienia czegoś, co się opłaci, ale co się samemu w duchu potępia (oportunizm).

Tabela 46. Opinie na temat robienia czegoś, co się opłaci, ale co się samemu w duchu potępia (dane w %)

Kategorie podzbiorów	W ogóle nie poniża	Poniża, ale nie zawsze	Zdecydo-wanie poniża	Brak zdania	Razem
Płeć					
Mężczyzna	15,2	49,3	19,7	15,8	100,0
Kobieta	8,4	46,9	30,3	14,5	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	12,5	45,4	26,4	15,7	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	10,4	55,4	18,2	16,1	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	12,8	46,8	27,6	12,8	100,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	13,4	47,6	23,8	15,2	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	12,1	48,5	24,0	15,4	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	9,4	49,1	26,7	14,8	100,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	9,2	46,2	31,2	13,4	100,0
Dobre	12,1	48,1	25,2	14,6	100,0
Średnie lub mierne	14,5	50,3	17,1	18,1	100,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	16,7	47,9	25,0	10,4	100,0
Dość dobra	11,1	45,9	25,6	17,4	100,0
Przeciętna lub raczej zła	11,4	50,0	23,9	14,6	100,0
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	2,8	42,6	42,6	12,0	100,0
Wierzący	8,8	49,1	25,1	17,0	100,0
Niezdecydowani	19,7	46,2	20,8	13,3	100,0
Obojętni lub niewierzący	19,7	50,0	17,4	12,8	100,0
Praktyki religijne					
Regularnie	8,4	47,7	29,1	14,7	100,0
Nieregularnie	15,6	45,9	26,2	12,3	100,0
Rzadko	11,8	50,3	20,5	17,4	100,0
Wcale	19,0	48,5	18,5	14,0	100,0
Ogółem (N = 1127)	**12,0**	**48,2**	**24,6**	**15,3**	**100,0**

Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można stwierdzić, że badana młodzież najczęściej wybiera pośrednią ocenę – poniża, ale nie zawsze (48,2%). Oprócz tego omawiane działanie uznaje zdecydowanie za niegodne 24,6% badanych, 12,0% – umieszcza takie działanie poza sferą godności oraz 15,3% – to nie mający zdania na analizowany temat. Uzyskany rozkład odpowiedzi komunikuje o znacznym stopniu relatywizmu moralnego odnoszącego się do sytuacji oportunizmu. Chociaż młodzież stosunkowo rzadko umieszcza robienia czegoś, co się opłaci, ale co się samemu w duchu potępia, poza sferą

godności, to jednak bardzo często jest gotowa takie działanie usprawiedliwić w zależności od konkretnej sytuacji życiowej – prawdopodobnie nieco częściej w swoim własnym życiu niż w życiu innych osób.

W związku z uzyskanymi danymi empirycznymi można odnotować, że młodzież polska nieco częściej uznaje omawiane działanie za zdecydowanie poniżające godność człowieka niż badana młodzież słowacka[61]. Patrząc na przyjęte zmienne niezależne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację młodzieży maturalnej na poziomie istotności 0,01, są: płeć, deklarowane wyniki w nauce szkolnej, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia miejsca zamieszkania ($p = 0{,}054$), liczby rodzeństwa ($p = 0{,}784$) oraz deklarowanej sytuacji materialnej rodziny ($p = 0{,}253$) nie ma między poszczególnymi kategoriami maturzystów istotnych różnic statystycznych.

Z punktu widzenia cechy demograficznej „płeć" można w przypadku opinii na temat robienia czegoś, co się opłaci, ale co się samemu w duchu potępia, mówić o statystycznie słabej sile związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}147$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą dziewczęta nieco częściej niż chłopcy uważają omawiane działanie za zdecydowanie poniżające godność człowieka (różnica wynosi 10,6%). Według deklarowanych wyników w nauce szkolnej zaznacza się korelacja statystyczna o słabej sile związku ($p = 0{,}005$; $V = 0{,}091$). Również w tym przypadku, zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą, młodzież z lepszymi wynikami w nauce nieco częściej uznaje analizowane działanie za zdecydowanie poniżające godność człowieka niż młodzież z miernymi wynikami w nauce (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 14,1%).

Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy korelację statystyczną o słabej sile związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}129$). Osoby głęboko wierzące w przybliżeniu dwukrotnie częściej niż inni uważają omawiane działanie za zdecydowanie naruszające godność człowieka (42,6% wobec 25,1% wśród wierzących, 20,8% wśród niezdecydowanych oraz 17,4% wśród obojętnych wobec wiary religijnej lub niewierzących). Ostatnią statystycznie istotnie różnicującą cechą w omawianej sprawie jest uczestnictwo w praktykach religijnych ($p = 0{,}002$; $V = 0{,}089$). Stwierdzamy, że im częściej badani uczestniczą w praktykach religijnych, tym częściej uznają analizowane działania za zdecydowanie naruszające godność człowieka (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 10,6%).

Należy stwierdzić, że chociaż młodzież stosunkowo rzadko umieszcza robienia czegoś, co się opłaci, ale co się samemu w duchu potępia, poza sferą godności, to jednak bardzo często jest gotowa takie działanie usprawiedliwić w zależności od konkretnej sytuacji życiowej – odpowiedź „poniża, ale nie

[61] Młodzież polska: w ogóle nie poniża – 7,1%, poniża, ale nie zawsze – 40,5%, zdecydowanie poniża – 40,9%, brak zdania – 11,5%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 399; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych* ..., op. cit., s. 282.

zawsze". Można też odnotować, iż przynajmniej na poziomie deklaracyjnym typową przedstawicielką kategorii, która stosunkowo najczęściej uważa omawiane działanie za zdecydowanie poniżające godność człowieka, jest głęboko wierząca dziewczyna, która deklaruje lepsze wyniki w nauce szkolnej oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem kategorii, która stosunkowo najczęściej umieszcza analizowane działanie poza sferą godności, jest obojętny wobec wiary religijnej lub niewierzący chłopiec, który deklaruje mierne wyniki w nauce oraz w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych.

Lekceważenia, pomniejszania, naruszania czy poniżania godności osobowościowej można dopatrywać się również w odniesieniu do sfery życia seksualnego, partnerskiego lub małżeńskiego[62]. Wiadomo, że w znacznych kręgach młodzieży moralność seksualna ulega daleko idącej indywidualizacji, w niektórych przypadkach nawet odmoralnieniu. W związku z tym można zapytać, jakie są opinie badanych maturzystów na temat częstego zmieniania kochanków (kochanek), wśród których, jak to się mówi, nie przebiera się? Odpowiedzi maturzystów przedstawiono w tabeli 47.

W swobodzie seksualnej dostrzegało zdecydowanie naruszenie godności ludzkiej 47,8% badanych, 23,8% – wypowiedziało negatywne oceny w sposób umiarkowany, 12,7% – nie potępiało takiego działania w ogóle oraz 15,7% – nie miało zdania na omawiany temat. Na podstawie przedstawionych wyników empirycznych można stwierdzić, że badana młodzież jest w znacznym stopniu wyczulona na poniżanie godności ludzkiej w sferze życia seksualnego – znacznie częściej niż w przypadku oportunizmu. Należy jednak pamiętać, że nie musi to oznaczać wzrost rygoryzmu wobec kontaktów seksualnych przed małżeństwem lub w czasie trwania małżeństwa. W tym miejscu można również wskazać, iż w środowisku młodzieży polskiej uzyskano podobne wyniki empiryczne jak w środowisku badanej młodzieży słowackiej[63].

Ze względu na przyjęte zmienne niezależne – charakterystyki demograficzne, społeczne i religijne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację maturzystów na poziomie istotności 0,01, są: płeć, liczba rodzeństwa, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia innych zmiennych niezależnych nie zaznaczają się między poszczególnymi kategoriami badanej młodzieży maturalnej istotne różnice statystyczne: miejsce zamieszkania ($p = 0,090$), deklarowane wyniki w nauce szkolnej ($p = 0,011$) oraz deklarowana sytuacja materialna rodziny ($p = 0,072$). Można jednak zauważyć, iż wskaźniki zdecydowanej dezaprobaty swobody

[62] M. Ossowska, *Normy moralne ...*, op. cit., s. 54-55.

[63] Młodzież polska: w ogóle nie poniża: 10,8% – 15,1%, poniża, ale nie zawsze: 21,0% – 24,1%, zdecydowanie poniża: 50,5% – 58,5%, brak zdania: 9,8% – 10,3%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 405; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 283-284.

seksualnej nieco spadają wraz ze wzrostem miejsca zamieszkania, pogarszaniem wyników w nauce oraz polepszaniem sytuacji materialnej rodziny.

Tabela 47. Opinie na temat częstego zmieniania kochanków (kochanek), wśród których, jak to się mówi, nie przebiera się (dane w %)

Kategorie podzbiorów	W ogóle nie poniża	Poniża, ale nie zawsze	Zdecydowanie poniża	Brak zdania	Razem
Płeć					
Mężczyzna	20,0	26,8	35,0	18,2	100,0
Kobieta	4,4	20,4	62,7	12,6	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	10,0	24,2	49,5	16,4	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	14,3	22,9	48,6	14,3	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	17,6	24,0	43,2	15,2	100,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	15,9	26,6	42,5	15,0	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	9,8	23,7	51,8	14,8	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	10,5	19,1	52,7	17,7	100,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	10,3	20,2	54,5	15,1	100,0
Dobre	13,7	23,3	49,0	14,0	100,0
Średnie lub mierne	13,5	28,1	39,4	19,0	100,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	20,1	25,7	41,7	12,5	100,0
Dość dobra	11,5	25,6	47,2	15,7	100,0
Przeciętna lub raczej zła	11,6	22,0	50,4	16,0	100,0
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	5,6	15,7	69,4	9,3	100,0
Wierzący	7,0	24,6	52,3	16,0	100,0
Niezdecydowani	17,9	24,3	42,2	15,6	100,0
Obojętni lub niewierzący	28,4	25,2	29,4	17,0	100,0
Praktyki religijne					
Regularnie	6,5	21,6	58,0	13,9	100,0
Nieregularnie	9,8	27,0	50,0	13,1	100,0
Rzadko	15,6	27,4	40,6	16,3	100,0
Wcale	26,0	23,0	31,5	19,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**12,7**	**23,8**	**47,8**	**15,7**	**100,0**

W odniesieniu do cechy demograficznej „płeć” konstatujemy w omawianej sprawie związek statystyczny o średniej sile ($p < 0,0005$; $V = 0,311$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą dziewczęta znacznie częściej niż chłopcy uważają częste zmienianie kochanków (kochanek) za zdecydowanie poniżające godność człowieka (różnica wynosi 27,7%). Wydaje się, że dziewczętom znacznie częściej niż chłopcom zależy na wierności małżeńskiej i czystej miłości. Pod kątem liczby rodzeństwa stwierdzamy korelację statystyczną o słabej sile związku ($p = 0,006$; $V = 0,090$). Na podstawie uzyskanych danych empirycznych można

powiedzieć, że młodzież z bardziej liczebnych rodzin nieco częściej zdecydowanie dezaprobuje analizowane działanie niż młodzież z mniej liczebnych rodzin (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 10,2%).

Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy także korelację o statystycznie słabej sile związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}174$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą zdecydowana dezaprobata częstego zmieniania kochanków (kochanek) spada wraz ze spadkiem deklarowanej wiary religijnej (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 40,0%). Podobne zależności statystyczne stwierdzamy w odniesieniu do uczestnictwa w praktykach religijnych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}152$). Możemy powiedzieć, że im częściej ktoś uczestniczy w praktykach religijnych, tym częściej opowiada się za zdecydowaną dezaprobatą częstego zmieniania kochanków (kochanek) (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 26,5%).

Podsumowując, można powtórzyć, że badana młodzież jest w znacznym stopniu wyczulona na poniżanie godności ludzkiej w sferze życia seksualnego – prawie połowa tej młodzieży uważa, że swoboda seksualna zdecydowanie poniża godność człowieka (47,8%). Jednocześnie można odnotować, iż typową przedstawicielką kategorii, która stosunkowo najczęściej uważa omawiane działanie za zdecydowanie poniżające godność człowieka, jest głęboko wierząca dziewczyna, która żyje w rodzinie z co najmniej czworgiem dzieci oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem kategorii, która stosunkowo najczęściej umieszcza analizowane działanie poza sferą godności, jest obojętny wobec wiary religijnej lub niewierzący chłopiec, który żyje w rodzinie z jednym lub dwojgiem dzieci oraz w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych.

Dla zilustrowania warunków naruszających godność osobistą w sferach bardziej prywatnych zostały wybrane dwie sytuacje życiowe, w których człowiek może się znajdywać, być może częściowo z własnej winy. Przedmiotem kolejnej analizy empirycznej będą opinie młodzieży maturalnej na temat ulegania własnym słabościom (np. łakomstwu, pijaństwu, narkotykom itp.). Można bowiem postawić pytanie, czy degraduje czy też nie degraduje swoją godność człowiek, który nie umie opanować jakiegoś swojego nalogu lub powstrzymać się od łakomstwa[64]. Będzie interesujące śledzić, jakie opinie na zarysowany temat wyraża młodzież maturalna oraz jakie cechy demograficzne, społeczne lub religijne mają na te opinie istotny wpływ różnicujący. Uzyskane wyniki empiryczne przedstawia tabela 48.

Uleganie własnym słabościom, które się potępia, uznało za zdecydowanie niegodne 50,6% badanej młodzieży, 28,1% – za niegodne, ale nie zawsze, 7,8% – za godne oraz 13,5% – to nie mający zdania na ten temat. Wydaje się, że miara wyrozumiałości wobec słabości człowieka i ułomności jego natury czy niezdolności opierania się pokusom jest wśród badanych osób dosyć niska –

[64] M. Ossowska, *Normy moralne* ..., op. cit., s. 54-55.

wskaźnik zdecydowanej dezaprobaty takiego postępowania jest bowiem dosyć wysoki. W każdym wypadku młodzież potrafi znacznie częściej usprawiedliwić robienie czegoś, co się opłaci, ale co się samemu w duchu potępia, niż uleganie własnym słabościom. Na marginesie można odnotować, że młodzież polska jest w omawianej sprawie nieco bardziej wyrozumiała niż badana młodzież słowacka[65].

Tabela 48. Opinie na temat ulegania własnym słabościom (np. łakomstwu, pijaństwu, narkotykom itp.) (dane w %)

Kategorie podzbiorów	W ogóle nie poniża	Poniża, ale nie zawsze	Zdecydowanie poniża	Brak zdania	Razem
Płeć					
Mężczyzna	11,0	28,8	46,3	13,8	100,0
Kobieta	4,2	27,4	55,6	12,8	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	8,3	27,5	50,8	13,3	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	6,8	28,6	48,2	16,4	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	8,0	28,8	53,2	10,0	100,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	9,4	26,0	51,8	12,8	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	6,5	29,9	51,5	12,1	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	6,5	30,0	47,7	15,9	100,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	7,2	26,0	55,8	11,0	100,0
Dobre	7,1	28,5	50,6	13,8	100,0
Średnie lub mierne	9,7	29,0	46,1	15,2	100,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	11,1	23,6	55,6	9,7	100,0
Dość dobra	7,9	29,5	48,6	14,0	100,0
Przeciętna lub raczej zła	6,9	28,3	51,2	13,6	100,0
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	5,6	24,1	63,0	7,4	100,0
Wierzący	5,3	27,7	52,2	14,9	100,0
Niezdecydowani	8,7	27,7	51,4	12,1	100,0
Obojętni lub niewierzący	15,6	32,1	39,9	12,4	100,0
Praktyki religijne					
Regularnie	5,3	28,5	53,6	12,6	100,0
Nieregularnie	7,4	25,4	54,9	12,3	100,0
Rzadko	8,7	26,4	50,3	14,6	100,0
Wcale	12,5	32,0	41,0	14,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**7,8**	**28,1**	**50,6**	**13,5**	**100,0**

[65] Młodzież polska: w ogóle nie poniża – 13,3%, poniża, ale nie zawsze – 36,6%, zdecydowanie poniża – 37,1%, brak zdania – 13,0%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 399; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych* ..., op. cit., s. 283.

Ze względu na przyjęte zmienne niezależne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację maturzystów na poziomie istotności 0,01, są tylko: płeć oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia miejsca zamieszkania (p = 0,492), liczby rodzeństwa (p = 0,312), deklarowanych wyników w nauce szkolnej (p = 0,296), deklarowanej sytuacji materialnej rodziny (p = 0,361) oraz uczestnictwa w praktykach religijnych (p = 0,038) nie ma między poszczególnymi kategoriami badanych osób istotnych różnic w opinii na temat ulegania własnym słabościom. Można jednak zauważyć, że osoby, które w ogóle nie uczestniczą w praktykach religijnych, nieco rzadziej niż inni uważają analizowaną sytuację za zdecydowanie naruszającą godność człowieka.

W odniesieniu do cechy demograficznej „płeć" konstatujemy w analizowanej sprawie korelację statystyczną o słabej sile związku (p < 0,0005; V = 0,139). Dziewczęta nieco częściej niż chłopcy uważają, że uleganie własnym słabościom zdecydowanie poniża godność człowieka (różnica wynosi 9,3%). Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej można również mówić o statystycznie słabej sile związku (p < 0,0005; V = 0,106). Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych stwierdzamy, że wraz ze wzrostem deklarowanej wiary religijnej nieco wzrastają wskaźniki zdecydowanej dezaprobaty analizowanej sytuacji (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 23,1%). W odwrotnym kierunku wzrastają wskaźniki wyrozumiałości wobec ulegania własnym słabościom.

Konkludując, należy przypomnieć, iż miara wyrozumiałości wobec słabości człowieka czy niezdolności opierania się pokusom jest wśród badanych maturzystów dosyć niska – wskaźnik zdecydowanej dezaprobaty takiego postępowania jest bowiem dosyć wysoki (50,6%). Jednocześnie można odnotować, iż typową przedstawicielką kategorii, która stosunkowo najczęściej uważa omawianą sytuację za zdecydowanie poniżającą godność człowieka, jest głęboko wierząca dziewczyna. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem kategorii, która stosunkowo najczęściej umieszcza analizowaną sytuację poza sferą godności, jest obojętny wobec wiary religijnej lub niewierzący chłopiec.

Inna sytuacja, w której człowiek może się znajdywać, są nędzne warunki materialne, gdy widzi się, że innym powodzi się doskonale. M. Ossowska zauważa, że „zarówno dobrobyt, jak i niedostatek może sprzyjać albo szkodzić godności"[66]. Położenie materialne człowieka nie zawsze zależy od niego samego, niejednokrotnie może być spowodowane przez czynniki zewnętrzne – np. ekonomiczne lub polityczne. Nędzne warunki materialne mogą być nawet wynikiem utrzymania własnej godności. W związku z tym można przywołać przypowieść o dwóch filozofach: „Filozof Diogenes siedział w cieniu oliwkowego drzewa i jadł soczewicę z chlebem. Przypadkiem przechodził tamtędy filozof Arystypus, który, schlebiając królowi, doszedł do pewnego dobrobytu. Zobaczywszy swojego biednego kolegę podczas jego skromnej kolacji rzekł:

[66] M. Ossowska, *Normy moralne* ..., op. cit., s. 55.

'Gdybyś był gotów służyć królowi, nie musiałbyś żywić się soczewicą'. Diogenes wyruszył ramionami i odparł: 'Gdybyś był gotów żywić się soczewicą, nie musiałbyś służyć królowi'"[67]. Tabela 49 przedstawia opinie badanych maturzystów na temat życia w nędznych warunkach materialnych, gdy widzi się, że innym powodzi się doskonale.

Tabela 49. Opinie na temat życia w nędznych warunkach materialnych, gdy widzi się, że innym powodzi się doskonale (dane w %)

Kategorie podzbiorów	W ogóle nie poniża	Poniża, ale nie zawsze	Zdecydowanie poniża	Brak zdania	Razem
Płeć					
Mężczyzna	27,5	35,2	17,8	19,5	100,0
Kobieta	32,2	28,8	15,6	23,4	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	30,7	32,8	14,5	22,0	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	27,5	33,2	19,3	20,0	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	29,2	29,6	19,6	21,6	100,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	31,3	30,9	18,5	19,3	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	25,4	34,0	15,7	24,9	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	31,4	32,5	15,2	20,9	100,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	30,8	32,2	17,5	19,5	100,0
Dobre	31,7	32,1	15,8	20,4	100,0
Średnie lub mierne	24,8	31,9	18,1	25,2	100,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	35,4	23,6	19,4	21,5	100,0
Dość dobra	28,5	34,2	16,5	20,9	100,0
Przeciętna lub raczej zła	29,2	32,7	16,5	21,5	100,0
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	35,2	28,7	11,1	25,0	100,0
Wierzący	28,0	33,3	15,8	22,9	100,0
Niezdecydowani	28,9	37,6	20,2	13,3	100,0
Obojętni lub niewierzący	32,6	26,6	19,3	21,6	100,0
Praktyki religijne					
Regularnie	31,8	31,0	14,5	22,6	100,0
Nieregularnie	30,3	32,8	18,9	18,0	100,0
Rzadko	27,1	36,8	15,6	20,5	100,0
Wcale	27,0	28,0	23,0	22,0	100,0
Ogółem (N = 1127)	**29,6**	**32,1**	**16,8**	**21,5**	**100,0**

W całej zbiorowości młodzieży maturalnej 16,8% badanych uznało sytuację „życia w nędznych warunkach materialnych" za poniżającą godność ludzką w zdecydowany sposób, 32,1% – za poniżającą lub nieponiżającą w

[67] N. Lechleitner, *Oaza dla duszy. 100 zaskakujących historyjek mądrościowych, które każdy dzień uczynią odrobinę łżejszym,* Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 93.

zależności od konkretnej sytuacji życiowej, 29,6% – za w ogóle nie poniżającą oraz 21,5% – to niemający zdania w omawianej sprawie. Można więc stwierdzić, że chociaż młodzież stosunkowo często umieszcza „życie w nędznych warunkach materialnych" poza sferą godności, to jednak jeszcze nieco częściej uzależnia własną ocenę od konkretnej sytuacji życiowej. Prawdopodobnie owa ocena zależy od tego, czy człowiek znajduje się i pozostaje w nędzy materialnej z własnej winy, czy jest ona spowodowana przez czynniki zewnętrzne albo nawet przez utrzymanie i obronę własnej godności.

W związku z uzyskanymi danymi empirycznymi można odnotować, że młodzież polska jest w omawianej sprawie bardziej zdecydowana – nieco częściej umieszcza „życie w nędznych warunkach materialnych" poza sferą godności niż badana młodzież słowacka[68]. Patrząc na przyjęte zmienne niezależne należy konstatować, iż na poziomie istotności 0,01 nie zaznaczają się statystycznie istotne różnice ani w jednym przypadku. Jeżeli zaakceptujemy pięcioprocentowe ryzyko, że zaobserwowana zależność jest wynikiem jedynie błędu z próby, o statystycznie istotnych różnicach możemy mówić w przypadku płci oraz deklarowanego stosunku do wiary religijnej. Inne zmienne niezależne nie różnicują badanej młodzieży maturalnej nawet na poziomie istotności 0,05: miejsce zamieszkania ($p = 0,455$), liczba rodzeństwa ($p = 0,243$), deklarowane wyniki w nauce szkolnej ($p = 0,341$), deklarowana sytuacja materialna rodziny ($p = 0,386$) oraz uczestnictwo w praktykach religijnych ($p = 0,164$).

Z punktu widzenia cechy demograficznej „płeć" można na poziomie istotności 0,05 mówić o statystycznie słabej sile związku ($p = 0,037$; $V = 0,087$). Należy stwierdzić, że dziewczęta nieco częściej niż chłopcy umieszczają „życie w nędznych warunkach materialnych" poza sferą godności (różnica wynosi 4,7%). Chłopcy natomiast nieco częściej uzależniają własną ocenę od konkretnej sytuacji życiowej (różnica wynosi 6,4%). Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy na poziomie istotności 0,05 również korelację statystyczną o słabej sile związku ($p = 0,039$; $V = 0,072$). Chociaż wzajemne zależności nie są jednoznacznie, to jednak wydaje się, że osoby z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej nieco częściej uważają życie w nędzy materialnej za zdecydowanie poniżające godność człowieka niż osoby z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 8,2%).

Podsumowując, należy stwierdzić, że w odniesieniu do czterech analizowanych sytuacji lub warunków z życia bardziej prywatnego (w sensie ich nie ingerowania w życie innych osób) opinie maturzystów nieco się różnicowały. Najbardziej krytycznie młodzież oceniła „uleganie własnym słabościom (np. łakomstwu, pijaństwu, narkotykom itp.)" (50,6% zdecydowanej dezaprobaty)

[68] Młodzież polska: w ogóle nie poniża – 40,9%, poniża, ale nie zawsze – 26,6%, zdecydowanie poniża – 15,9%, brak zdania – 16,5%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 399; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 284.

oraz „częste zmienianie kochanków (kochanek), wśród których, jak to się mówi, nie przebiera się" (47,8% zdecydowanej dezaprobaty). Nieco słabiej były potępiane sytuacje: „robienie czegoś, co się opłaci, ale co się samemu w duchu potępia" (24,6% zdecydowanej dezaprobaty) oraz „życie w nędznych warunkach materialnych, gdy widzi się, że innym powodzi się doskonale" (16,8% zdecydowanej dezaprobaty).

W ramach uzupełnienia przedstawionych analiz statystyczno-korelacyjnych można odnotować, iż według wskaźnika zbiórczego 35,0% badanych uznało te cztery sytuacje lub warunki odnoszące się bardziej do życia prywatnego za poniżające zdecydowanie godność ludzką, 33,1% – za poniżające, ale nie zawsze, 15,5% – za w ogóle nieponiżające oraz 16,5% – to niemający zdania na omawiane tematy. Można więc stwierdzić, że wyczulenie maturzystów na poniżanie lub naruszanie godności ludzkiej w sytuacjach lub warunkach odnoszących się do życia bardziej prywatnego jest znaczne – przede wszystkim w odniesieniu do ulegania własnym słabościom oraz częstego zmieniania kochanków (kochanek).

Według M. Ossowskiej „ma godność ten, kto umie bronić pewnych uznanych przez siebie wartości, z których obroną związane jest jego poczucie wartości własnej, i kto oczekuje z tego tytułu szacunku ze strony innych. Brak godności z kolei okazuje ten, kto rezygnuje z takiej wartości, rezygnując z niej, sam siebie poniża lub daje się poniżać dla osiągnięcia jakichś korzyści"[69]. W związku z tym należy na marginesie przypomnieć, że nieco zaskakujący jest stosunkowo niski stopień dezaprobaty oportunizmu („robienia czegoś, co się opłaci, ale co się samemu w duchu potępia"), co wskazuje na niski stopień pryncypializmu oraz znaczny stopień pragmatyzmu w świadomości badanej młodzieży maturalnej.

Wydaje się, że jeśli chodzi o załatwienie jakichś interesów, to zachowanie zgodne z własnym systemem wartości oraz przekonań (godność osobowościowa) nie jest na tyle ważne. A jednak „godność jest tą cechą, która wyraża istotę człowieczeństwa, która skłania osobę do doskonalenia umiejętności i cech charakteru, wierności sobie, realizacji wytyczonych celów, czyli jest czymś, co skłania człowieka do ciągłego podnoszenia poziomu moralnego. Szacunek wobec siebie i drugiego człowieka uzdalnia jednostkę do wykraczania poza sprawy związane z własnym interesem i pomaga docenić także wartości społeczne"[70].

Kościół katolicki przypomina, że tylko realne uznanie godności w każdej jednostce ludzkiej umożliwia wspólnotowy i osobisty rozwój wszystkich. Dla wspierania tego powszechnego i wszechstronnego wzrostu konieczne jest przede wszystkim wspomaganie najsłabszych. „Uznaniu jednakowej godności każdego człowieka i narodu powinna towarzyszyć świadomość, że godność ludzka może

[69] M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce* ..., op. cit., s. 518.
[70] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 288.

być chroniona i popierana jedynie w formie wspólnotowej, ze strony całej ludzkości. Tylko przez zgodne działanie ludzi i narodów szczerze zainteresowanych dobrem wszystkich innych można dojść do autentycznego powszechnego braterstwa; i na odwrót, utrzymywanie się rażących różnic i krzywdzących nierówności zubaża wszystkich"[71].

§ 4. Naruszanie godności ludzkiej w stosunkach międzyludzkich

Do pełnego opisu godności społecznej konieczne jest uwzględnienie sytuacji lub warunków, które mogą naruszać godność człowieka w stosunkach międzyludzkich. „W określonych warunkach człowiek godzi się na depersonalizację samego siebie (traktowanie osoby nie jako aktywnego podmiotu, lecz poddanego manipulacji przedmiotu), nie sprzeciwia się depersonalizacji jednego człowieka przez drugiego lub grupę osób, wreszcie sam depersonalizuje inne osoby przez traktowanie ich jak rzeczy. We wszystkich tych sytuacjach dochodzi do utraty godności, kto bowiem uwłacza godności cudzej, zatraca tym samym godność własną. Godność jako wartość społeczna potwierdza się lub zaprzecza w kontaktach z innymi ludźmi i w określonych sytuacjach społecznych. Nie pojmuje się jej jako wartości bezwzględnej, niezależnej od kontekstu społecznego. Ważny jest cały klimat społeczny, w którym jest ona uznawana i realizowana. Nie ujawnia się i nie rozwija w próżni społecznej"[72].

Należy również przypomnieć, że w badaniach i rozważaniach socjologicznych godność ludzką traktuje się jako stopniowalną. Charakteryzuje ona w zróżnicowany sposób poszczególne jednostki, grupy społeczne i całe społeczeństwo. Można ją opisywać zarówno od strony poczucia i świadomości własnej godności, jak i od strony poczucia i świadomości godności innych ludzi. Można ją poszukiwać w różnych sytuacjach lub warunkach życiowych, które mogą naruszać godność ludzką w zdecydowany lub umiarkowany sposób, albo jej nie naruszają w ogóle. Spcjologowie wskazują na różne sytuacje lub warunki życia, w których mamy do czynienia z aprobatą lub dezaprobatą godności ludzkiej. Troska o zachowanie godności człowieka pojawia się w wielu sytuacjach dnia codziennego, w których człowiek nie chce poddawać się mechanizmom przymuszającym. Brak poszanowania godności ludzkiej w kontaktach międzyludzkich z reguły odczuwa się bardzo ostro i boleśnie. Szczególny protest wywołuje wyłącznie instrumentalne traktowanie człowieka, manipułowanie jego świadomością a nawet życiem[73].

Wśród sytuacji lub warunków naruszających godność ludzką znajdują się również takie, które w mniejszym lub większym stopniu ingerują także w życie

[71] Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła ...,* op. cit., s. 92-93.
[72] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 393.
[73] Tamże, s. 393-396.

innych osób. Według M. Ossowskiej w życiu bardziej publicznym można dopatrywać się poniżania godności ludzkiej np. w schlebianiu, podlizywaniu się lub nadskakiwaniu innym, donosicielstwie zwierzchnikom, ślepym posłuszeństwie, płaszczeniu się przed innymi, w opinii niektórych także w przyjmowaniu napiwków itp.[74] Niektóre z wymienionych, a też niewymienionych sytuacji lub warunków życia bardziej publicznego dotyczyczą godności osobowościowej (sytuacji, w jakich człowiek działa), a niektóre zaś godności osobistej (warunków, w jakich człowiek znajduje się).

Dla zilustrowania sytuacji naruszających godność osobowościową w stosunkach międzyludzkich zostały wybrane dwie sytuacje życiowe: a) schlebianie i przytakawanie komuś, kto ma władzę, z myślą o własnych korzyściach; b) powtarzanie zwierzchnikom, o czym rozmawiają koledzy w pracy. Dla zilustrowania warunków naruszających godność osobistą w stosunkach międzyludzkich zostały wybrane kolejne dwie sytuacje życiowe: a) przyjmowanie napiwków (drobnych sum pieniędzy), np. przez fryzjera, kelnera, taksówkarza; b) przyjęcie pieniędzy jako wynagrodzenia od rodziców dziecka, któremu uratowało się życie. Respondentom zostały one przedstawione do oceny w formie czterech stwierdzeń do wyboru: w ogóle nie poniża; poniża, ale nie zawsze; zdecydowanie poniża; trudno powiedzieć.

Tabela 50 przedstawia opinie badanych maturzystów na temat schlebiania i przytakawania komuś, kto ma władzę, z myślą o własnych korzyściach[75]. Takie postępowanie zostało ocenione w zdecydowanie negatywny sposób przez 36,2% badanych, 37,0% – wypowiedziało negatywne oceny w sposób umiarkowany, 6,8% – nie potępiało je w ogóle oraz 20,0% – nie miało zdania w tej sprawie. Uzyskane wyniki można interpretować jako przejaw pewnej liberalizacji w ocenach moralnych – komunikują bowiem o znacznym stopniu relatywizmu lub pragmatyzmu moralnego odnoszącego się do omawianej sytuacji życiowej. Chociaż młodzież bardzo rzadko umieszcza schlebianie z myślą o własnych korzyściach poza sferą godności (6,8%), to jednak stosunkowo często jest gotowa takie działanie usprawiedliwić w zależności od okoliczności w konkretnej sytuacji życia codziennego (37,0%).

Reflektując nad uzyskanymi wynikami empirycznymi można odnotować, że młodzież polska nieco częściej uznaje omawiane działanie za zdecydowanie poniżające godność człowieka niż badana młodzież słowacka[76]. Patrząc na przyjęte zmienne niezależne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację młodzieży na poziomie istotności 0,01, są tylko: płeć oraz deklarowane wyniki w nauce szkolnej. Z punktu widzenia miejsca zamieszkania (p = 0,831), liczby

[74] M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce* ..., op. cit., s. 516.
[75] M. Ossowska, *Normy moralne* ..., op. cit., s. 54-55.
[76] Młodzież polska: w ogóle nie poniża – 7,6%, poniża, ale nie zawsze – 35,4%, zdecydowanie poniża – 43,5%, brak zdania – 13,5%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 401; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych* ..., op. cit., s. 282.

rodzeństwa (p = 0,173), deklarowanej sytuacji materialnej rodziny (p = 0,068), deklarowanego stosunku do wiary religijnej (p = 0,042) oraz uczestnictwa w praktykach religijnych (p = 0,195) nie ma między poszczególnymi kategoriami maturzystów istotnych różnic statystycznych. Można jednak zauważyć, że schlebianie z myślą o własnych korzyściach nieco częściej niż inni zdecydowanie potępia młodzież z uboższych rodzin, która regularnie uczestniczy w praktykach religijnych, zaś nieco rzadziej obojętna wobec wiary religijnej lub niewierząca młodzież.

Tabela 50. Opinie na temat schlebiania i przytakawania komuś, kto ma władzę, z myślą o własnych korzyściach (dane w %)

Kategorie podzbiorów	W ogóle nie poniża	Poniża, ale nie zawsze	Zdecydo-wanie poniża	Brak zdania	Razem
Płeć					
Mężczyzna	9,2	36,8	32,2	21,8	100,0
Kobieta	4,2	37,3	40,8	17,7	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	6,6	36,8	35,6	20,9	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	7,5	37,1	35,0	20,4	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	6,8	38,0	38,8	16,4	100,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	7,5	38,2	36,2	18,1	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	5,0	40,2	35,5	19,2	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	7,9	31,4	36,8	23,8	100,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	5,1	33,2	43,8	17,8	100,0
Dobre	6,7	38,5	37,1	17,7	100,0
Średnie lub mierne	8,7	38,1	27,4	25,8	100,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	13,2	34,0	32,6	20,1	100,0
Dość dobra	5,9	37,6	35,6	20,9	100,0
Przeciętna lub raczej zła	5,8	37,3	37,9	19,0	100,0
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	5,6	40,7	41,7	12,0	100,0
Wierzący	5,6	37,9	35,5	21,0	100,0
Niezdecydowani	7,5	33,5	42,8	16,2	100,0
Obojętni lub niewierzący	10,1	35,8	30,7	23,4	100,0
Praktyki religijne					
Regularnie	4,9	36,5	38,9	19,6	100,0
Nieregularnie	5,7	41,8	33,6	18,9	100,0
Rzadko	8,3	39,6	34,7	17,4	100,0
Wcale	9,5	32,5	34,5	23,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**6,8**	**37,0**	**36,2**	**20,0**	**100,0**

Z punktu widzenia cechy demograficznej „płeć” można w przypadku opinii na omawiany temat mówić o statystycznie słabej sile związku (p < 0,0005; V =

0,127). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą dziewczęta nieco częściej niż chłopcy uważają schlebianie z myślą o własnych korzyściach za zdecydowanie poniżające godność człowieka (różnica wynosi 8,6%). W odniesieniu do deklarowanych wyników w nauce szkolnej zaznacza się również korelacja statystyczna o słabej sile związku (p = 0,001; V = 0,101). Konstatujemy, że zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą wraz z polepszaniem wyników w nauce wzrasta wskaźnik zdecydowanej dezaprobaty analizowanego postępowania (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 16,4%).

Na zakończenie niniejszej analizy statystyczno-korelacyjnej należy stwierdzić, że chociaż badana młodzież bardzo rzadko umieszcza schlebianie z myślą o własnych korzyściach poza sferą godności, to jednak bardzo często jest gotowa takie działanie usprawiedliwić w zależności od konkretnej sytuacji – prawdopodobnie nieco częściej w swoim własnym życiu niż w życiu innych osób. Można też odnotować, iż przynajmniej na poziomie deklaracyjnym typową przedstawicielką kategorii, która stosunkowo najczęściej uważa omawiane działanie za zdecydowanie poniżające godność człowieka, jest dziewczyna z uboższej rodziny, która deklaruje lepsze wyniki w nauce szkolnej oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem kategorii, która stosunkowo najczęściej umieszcza analizowane działanie poza sferą godności, jest obojętny wobec wiary religijnej lub niewierzący chłopiec z zamożniejszej rodziny, który deklaruje mierne wyniki w nauce szkolnej.

Naruszania czy poniżania godności osobowościowej, a przede wszystkim osobistej, można dopatrywać się również w środowisku pracy zawodowej. B. Sztumska i J. Sztumski w związku z tym zauważają, że świat pracy zawodowej jest niejednokrotnie bardzo daleki od poszanowania godności ludzkiej. Stawiają oni nawet interesujące pytania: „Czy, i w jakim stopniu można mówić w skomercjonalizowanym świecie o godności człowieka, który z egzystencjalnych przyczyn musi godzić się na to, aby występować na rynku pracy, jako właśnie *'środek'*, tzn. *'siła robocza'*, potrzebna dla dowolnych celów innego człowieka? Czy, i w jakim stopniu można mówić o godności człowieka – będącego pracownikiem najemnym – na rynku pracy, na którym konkuruje on z innymi istotami tego typu, poniżając się niekiedy nawet po to, aby zaspokoić swoje najbardziej pierwotne potrzeby?"[77]

Każdy pracujący spędza znaczną część swojego życia w zakładzie pracy – z reguły osiem godzin dziennie. W stosunkach profesjonalnych jest wiele okazji do potwierdzania, a też naruszania godności człowieka – podobnie zresztą jak w środowisku rodzinnym lub szkolnym. Sytuacji możliwego poniżania godności człowieka w zakładach pracy jest niezliczone mnóstwo. Dla potrzeb niniejszej analizy proszono młodzież maturalną o wyrażenie opinii na temat powtarzania

[77] B. Sztumska, J. Sztumski, *Człowiek w świecie wartości,* Wydawnictwo Gnome, Katowice 2002, s. 127.

zwierzchnikom, o czym rozmawiają koledzy w pracy (donosicielstwo)[78]. Uzyskane wyniki empiryczne przedstawiono w tabeli 51.

Tabela 51. Opinie na temat powtarzania zwierzchnikom, o czym rozmawiają koledzy w pracy (dane w %)

Kategorie podzbiorów	W ogóle nie poniża	Poniża, ale nie zawsze	Zdecydowanie poniża	Brak zdania	Razem
Płeć					
Mężczyzna	7,2	22,3	57,8	12,7	100,0
Kobieta	2,1	23,4	65,1	9,3	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	5,7	22,3	60,3	11,7	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	4,3	22,5	63,2	10,0	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	3,2	24,4	61,2	11,2	100,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	5,3	24,4	60,0	10,2	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	3,6	24,0	60,9	11,5	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	5,4	18,4	63,9	12,3	100,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	2,4	22,3	66,4	8,9	100,0
Dobre	5,4	23,7	60,2	10,8	100,0
Średnie lub mierne	5,8	21,9	58,4	13,9	100,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	10,4	25,0	52,1	12,5	100,0
Dość dobra	4,2	21,1	65,1	9,6	100,0
Przeciętna lub raczej zła	3,7	23,6	61,3	11,4	100,0
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	3,7	26,9	57,4	12,0	100,0
Wierzący	4,2	23,5	61,1	11,2	100,0
Niezdecydowani	6,4	19,7	65,3	8,7	100,0
Obojętni lub niewierzący	6,0	22,0	60,6	11,5	100,0
Praktyki religijne					
Regularnie	4,3	23,6	61,1	11,0	100,0
Nieregularnie	5,7	21,3	63,1	9,8	100,0
Rzadko	3,5	25,0	60,4	11,1	100,0
Wcale	7,0	19,0	62,0	12,0	100,0
Ogółem (N = 1127)	**4,8**	**22,9**	**61,1**	**11,2**	**100,0**

W donosicielstwie dostrzegało zdecydowanie naruszenie godności ludzkiej aż 61,1% badanych maturzystów, 22,9% – wypowiedziało negatywne oceny w sposób umiarkowany, 4,8% – nie potępiało takie działanie w ogóle oraz 11,2% – nie miało zdania na omawiany temat. Na podstawie przedstawionych wyników empirycznych można stwierdzić, że badana młodzież jest w znacznym stopniu wyczulona na poniżanie godności ludzkiej w środowisku pracy zawodowej – spośród wszystkich analizowanych sytuacji lub warunków, które mogą

[78] M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce ...*, op. cit., s. 516.

poniżać godność człowieka, donosicielstwo jest najczęściej potępianym postępowaniem w zdecydowany sposób. W tym miejscu można również wskazać, iż w środowisku młodzieży polskiej uzyskano podobne wyniki empiryczne jak w środowisku badanej młodzieży słowackiej[79].

Ze względu na przyjęte zmienne niezależne – charakterystyki demograficzne, społeczne i religijne, cechą, która istotnie różnicują badaną populację maturzystów na poziomie istotności 0,01, jest tylko płeć. Jeżeli zaakceptujemy pięcioprocentowe ryzyko, że zaobserwowana zależność jest wynikiem jedynie błędu z próby, o statystycznie istotnych różnicach możemy mówić również w przypadku deklarowanej sytuacji materialnej rodziny. Inne zmienne niezależne nie różnicują badanej młodzieży maturalnej nawet na poziomie istotności 0,05: miejsce zamieszkania ($p = 0,722$), liczba rodzeństwa ($p = 0,435$), deklarowane wyniki w nauce szkolnej ($p = 0,119$), deklarowany stosunek do wiary religijnej ($p = 0,763$) oraz uczestnictwo w praktykach religijnych ($p = 0,725$). Można jednak zauważyć, iż wskaźniki zdecydowanej dezaprobaty donosicielstwa nieco wzrastają wraz z polepszaniem wyników w nauce szkolnej.

Pod kątem cechy demograficznej „płeć" konstatujemy w omawianej sprawie związek statystyczny o słabej sile ($p < 0,0005$; $V = 0,135$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą dziewczęta nieco częściej niż chłopcy uważają powtarzanie zwierzchnikom, o czym rozmawiają koledzy w pracy, za zdecydowanie poniżające godność człowieka (różnica wynosi 7,3%). Deklarowana sytuacja materialna rodziny powoduje w omawianej sprawie różnice statystyczne o słabej sile związku na poziomie istotności 0,05 ($p = 0,012$; $V = 0,086$). Młodzież z zamożniejszych rodzin nieco częściej niż młodzież z uboższych rodzin umieszcza omawiane postępowanie poza sferą godności (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 6,7%). Odwrotne ułożenie wskaźników stwierdzamy w przypadku zdecydowanej dezaprobaty donosicielstwa.

Podsumowując, można powtórzyć, że badana młodzież maturalna jest w znacznym stopniu wyczulona na poniżanie godności ludzkiej w środowisku pracy zawodowej – prawie dwie trzecie respondentów uznaje, że powtarzanie zwierzchnikom, o czym rozmawiają koledzy w pracy, zdecydowanie nie jest godne człowieka, a więc poniża jego godność. Jednocześnie można odnotować, iż typową przedstawicielką kategorii, która stosunkowo najczęściej uważa omawiane postępowanie za zdecydowanie poniżające godność ludzką, jest dziewczyna, która żyje w uboższej rodzinie oraz deklaruje lepsze wyniki w nauce szkolnej. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem kategorii, która stosunkowo najczęściej umieszcza analizowane postępowanie poza sferą godności, jest chłopiec, który żyje w zamożniejszej rodzinie oraz deklaruje mierne wyniki w nauce.

[79] Młodzież polska: w ogóle nie poniża – 5,6%, poniża, ale nie zawsze – 25,5%, zdecydowanie poniża – 55,9%, brak zdania – 12,9%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 401; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych* ..., op. cit., s. 284.

Dla zilustrowania warunków naruszających godność osobistą w stosunkach międzyludzkich zostały wybrane dwie sytuacje życiowe, w których człowiek może się znajdywać, mieć jakieś subiektywne odczucia oraz jakoś na te sytuacje reagować. W związku z tym przedmiotem kolejnej analizy empirycznej będą opinie młodzieży maturalnej na temat przyjmowania napiwków (drobnych sum pieniędzy), np. przez fryzjera, kelnera, taksówkarza. Dla wielu jest to sprawa obojętna lub neutralna z moralnego punktu widzenia, jednak w opinii niektórych ludzi przyjmowanie napiwków jest praktyką, w której można się dopatrywać naruszenia godności człowieka[80]. Będzie więc rzeczą interesującą śledzić, jakie opinie na zarysowany temat wyraża badana młodzież maturalna oraz jakie cechy demograficzne, społeczne lub religijne mają na te opinie istotny wpływ. Uzyskane wyniki empiryczne przedstawia tabela 52.

Na podstawie uzyskanych danych empirycznych należy stwierdzić, że przyjmowanie napiwków zostało przez badanych maturzystów ocenione bardzo łagodnie i dosyć jednoznacznie. Ponad trzy czwarte respondentów wyraziło bowiem pogląd o neutralności moralnej tego faktu (77,8%). Tylko nieliczni dopatrywali się w braniu napiwków zdecydowanego (3,1%) lub umiarkowanego (10,6%) naruszenia godności człowieka albo nie wyrazili zdania na ten temat (8,5%). W związku z tym należy powiedzieć, że w środowisku ankietowanej młodzieży przyjmowanie napiwków nie budzi prawie żadnego sprzeciwu. Na marginesie można też odnotować, że młodzież polska wyraża w omawianej sprawie podobne opinie jak badana młodzież słowacka[81].

Spośród przyjętych zmiennych niezależnych, cechą, która istotnie różnicuje badaną populację maturzystów na poziomie istotności 0,01, jest tylko płeć. Jeżeli zaakceptujemy pięcioprocentowe ryzyko, że zaobserwowana zależność jest wynikiem jedynie błędu z próby, o statystycznie istotnych różnicach możemy mówić również w przypadku deklarowanych wyników w nauce szkolnej oraz deklarowanego stosunku do wiary religijnej. Inne zmienne niezależne nie różnicują badanej populacji młodzieży nawet na poziomie istotności 0,05: miejsce zamieszkania ($p = 0,172$), liczba rodzeństwa ($p = 0,223$), deklarowana sytuacja materialna rodziny ($p = 0,967$) oraz uczestnictwo w praktykach religijnych ($p = 0,074$). Można jednak zauważyć, że o ile osoby rzadziej uczestniczące w praktykach religijnych nieco częściej umieszczają przyjmowanie napiwków poza sferą godności, to osoby częściej uczestniczące w praktykach religijnych nieco częściej uzależniają własne oceny od okoliczności.

W odniesieniu do cechy demograficznej „płeć" konstatujemy w analizowanej sprawie korelację statystyczną o słabej sile związku ($p = 0,001$; $V = 0,120$). Jest rzeczą interesującą, że chłopcy nieco częściej niż dziewczęta wyra-

[80] M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce ...*, op. cit., s. 516.

[81] Młodzież polska: w ogóle nie poniża – 76,8%, poniża, ale nie zawsze – 9,4%, zdecydowanie poniża – 4,8%, brak zdania – 9,0%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 399; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...*, op. cit., s. 283.

żają zdecydowany lub umiarkowany sprzeciw wobec brania napiwków (różnica wynosi 6,8%). Dziewczęta natomiast częściej umieszczają analizowaną sprawę poza sferą godnością (różnica wynosi 9,7%). Ze względu na deklarowane wyniki w nauce szkolnej stwierdzamy na poziomie istotności 0,05 korelację statystyczną o słabej sile związku (p = 0,022; V = 0,081). O ile młodzież z lepszymi wynikami w nauce szkolnej nieco częściej umieszcza przyjmowanie napiwków poza sferą godności, to młodzież z miernymi wynikami w nauce nieco częściej uzależnia własne oceny od okoliczności.

Tabela 52. Opinie na temat przyjmowania napiwków (drobnych sum pieniędzy), np. przez fryzjera, kelnera, taksówkarza (dane w %)

Kategorie podzbiorów	W ogóle nie poniża	Poniża, ale nie zawsze	Zdecydo-wanie poniża	Brak zdania	Razem
Płeć					
Mężczyzna	73,3	12,7	4,2	9,8	100,0
Kobieta	83,0	8,2	1,9	6,9	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	75,0	11,8	4,2	9,0	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	79,6	10,0	1,8	8,6	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	82,4	8,4	2,0	7,2	100,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	79,1	9,8	2,6	8,5	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	80,2	8,6	3,6	7,7	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	72,6	14,4	3,6	9,4	100,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	82,2	7,9	1,4	8,6	100,0
Dobre	79,2	10,2	3,7	6,9	100,0
Średnie lub mierne	71,6	13,5	3,9	11,0	100,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	78,5	9,7	2,8	9,0	100,0
Dość dobra	78,4	10,1	2,7	8,8	100,0
Przeciętna lub raczej zła	77,6	11,1	3,5	7,7	100,0
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	68,5	14,8	4,6	12,0	100,0
Wierzący	77,6	11,4	2,9	8,2	100,0
Niezdecydowani	78,0	13,9	2,3	5,8	100,0
Obojętni lub niewierzący	83,9	3,7	3,7	8,7	100,0
Praktyki religijne					
Regularnie	73,9	13,4	4,1	8,6	100,0
Nieregularnie	79,5	10,7	1,6	8,2	100,0
Rzadko	81,6	9,0	2,4	6,9	100,0
Wcale	82,5	5,5	2,5	9,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**77,8**	**10,6**	**3,1**	**8,5**	**100,0**

Wreszcie pod kątem deklarowanego stusunku do wiary religijnej konstatujemy różnice statystyczne o słabej sile związku na poziomie istotności 0,05

(p = 0,014; V = 0,078). Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych stwierdzamy, że wraz ze wzrostem deklarowanej wiary religijnej nieco spadają wskaźniki zupełnej aprobaty (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 15,4%) oraz nieco wzrastają wskaźniki częściowej aprobaty przyjmowania napiwków (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 11,1%).

Konkludując, należy przypomnieć, iż przyjmowanie napiwków zostało przez badanych ocenione bardzo łagodnie – ponad trzy czwarte respondentów nie wyraża wobec takiej praktyki żadnych zastrzeżeń moralnych. Zarazem można odnotować, że osobę, która stosunkowo najczęściej umieszcza przyjmowanie napiwków poza sferą godności, należy poszukiwać wśród dziewcząt, uczniów z lepszymi wynikami w nauce, maturzystów z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej lub osób rzadziej uczestniczących w praktykach religijnych. Z drugiej strony – osobę, która stosunkowo najczęściej uzależnia branie napiwków od konkretnej sytuacji, należy poszukiwać wśród chłopców, uczniów z miernymi wynikami w nauce, maturzystów z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary lub osób częściej uczestniczących w praktykach religijnych.

Inna sytuacja, która według niektórych może uderzać w godność osobistą, jest przyjęcie pieniędzy jako wynagrodzenia od rodziców dziecka, któremu uratowało się życie. Uratowanie życia powszechnie uważano za czyn skrajnie altruistyczny. W związku z tym godzenie się na to, by ktoś deprecjonował ten czyn przez przeliczanie go na pieniądze, można odbierać jako naruszenie godności ludzkiej. Podobna kalkulacja jest bowiem niemożliwa[82]. Maturzystów w referowanych badaniach zapytano, czy według nich przyjęcie pieniędzy jako wynagrodzenia od rodziców dziecka, któremu uratowało się życie, można uznać za godne lub niegodne człowieka. Uzyskane wyniki empiryczne przedstawiono w tabeli 53.

W całej zbiorowości młodzieży maturalnej 31,7% badanych uznało przyjęcie pieniędzy w omawianej sytuacji za poniżające godność ludzką w zdecydowany sposób, 22,7% – za poniżające lub nieponiżające w zależności od konkretnej sytuacji życiowej, 25,0% – za w ogóle nie poniżające oraz 20,6% – to niemający zdania na ten temat. Można więc stwierdzić, że badana młodzież nieco częściej odbiera godzenie się na to, by ktoś deprecjonował czyn skrajnie altruistyczny (uratowanie dziecka) przez przeliczanie go na pieniądze, negatywnie niż pozytywnie. Należy dopowiedzieć, że stosunkowo spora część osób uzależnia ocenę takiego postępowania od konkretnej sytuacji życiowej. W związku z uzyskanymi danymi empirycznymi można odnotować, że młodzież polska wyraża w omawianej sprawie mniej więcej takie same opinie jak badana młodzież słowacka[83].

[82] M. Ossowska, *Normy moralne* ..., op. cit., s. 54-55.

[83] Młodzież polska: w ogóle nie poniża – 23,4%, poniża, ale nie zawsze – 23,9%, zdecydowanie poniża – 34,5%, brak zdania – 18,2%. J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 401; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 283.

Tabela 53. Opinie na temat przyjęcia pieniędzy jako wynagrodzenia od rodziców dziecka, któremu uratowało się życie (dane w %)

Kategorie podzbiorów	W ogóle nie poniża	Poniża, ale nie zawsze	Zdecydowanie poniża	Brak zdania	Razem
Płeć					
Mężczyzna	27,2	23,2	30,0	19,7	100,0
Kobieta	22,7	22,3	33,7	21,3	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	25,3	24,0	30,4	20,3	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	24,3	20,0	34,3	21,4	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	25,6	22,0	32,4	20,0	100,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	27,8	23,8	29,9	18,5	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	22,2	21,9	33,4	22,5	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	23,8	21,3	33,2	21,7	100,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	24,3	20,2	34,2	21,2	100,0
Dobre	25,4	23,8	31,7	19,0	100,0
Średnie lub mierne	25,5	22,6	29,4	22,6	100,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	28,5	20,1	34,7	16,7	100,0
Dość dobra	23,3	22,6	33,9	20,1	100,0
Przeciętna lub raczej zła	25,5	23,1	29,8	21,7	100,0
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	26,9	18,5	34,3	20,4	100,0
Wierzący	23,7	21,8	33,8	20,8	100,0
Niezdecydowani	22,0	31,8	27,2	19,1	100,0
Obojętni lub niewierzący	30,7	20,6	28,0	20,6	100,0
Praktyki religijne					
Regularnie	24,2	22,4	32,6	20,8	100,0
Nieregularnie	26,2	20,5	36,1	17,2	100,0
Rzadko	25,7	25,0	31,2	18,1	100,0
Wcale	25,5	21,0	28,5	25,0	100,0
Ogółem (N = 1127)	**25,0**	**22,7**	**31,7**	**20,6**	**100,0**

Patrząc na przyjęte zmienne niezależne można konstatować, iż nawet na poziomie istotności 0,05 nie zaznaczają się statystycznie istotne różnice ani w jednym przypadku: płeć (p = 0,266), miejsce zamieszkania (p = 0,858), liczba rodzeństwa (p = 0,401), deklarowane wyniki w nauce szkolnej (p = 0,730), deklarowana sytuacja materialna rodziny (p = 0,576), deklarowany stosunek do wiary religijnej (p = 0,087) oraz uczestnictwo w praktykach religijnych (p = 0,689). Oznacza to, że młodzież o różnych cechach demograficznych, społecznych lub religijnych mniej więcej tak samo ocenia przyjęcie pieniędzy za czyn skrajnie altruistyczny. Można jednak zauważyć, że osoby z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej nieco częściej uważają przyjęcie pieniędzy w omawianej sytuacji za zdecydowanie poniżające godność człowieka

niż osoby z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 6,3%).

Podsumowując, należy stwierdzić, że w odniesieniu do czterech analizowanych sytuacji z życia bardziej publicznego, które w mniejszym lub większym stopniu ingerują także w życie innych osób, opinie maturzystów znacznie się różnicowały. Najbardziej krytycznie badana młodzież oceniła „powtarzanie zwierzchnikom, o czym rozmawiają koledzy w pracy" (61,1% zdecydowanej dezaprobaty). Nieco słabiej były potępiane sytuacje: „schlebianie i przytakawanie komuś, kto ma władzę, z myślą o własnych korzyściach" (36,2% zdecydowanej dezaprobaty) oraz „przyjęcie pieniędzy jako wynagrodzenia od rodziców dziecka, któremu uratowało się życie" (31,7% zdecydowanej dezaprobaty). Wreszcie „przyjmowanie napiwków (drobnych sum pieniędzy), np. przez fryzjera, kelnera, taksówkarza" niepotępiano prawie wcale (3,1% zdecydowanej dezaprobaty).

Wskaźnik przeciętny dla czterech analizowanych sytuacji lub warunków odnoszących się do relacji międzyludzkich kształtował się następująco: 33,0% badanych uznało te cztery sytuacje lub warunki za poniżające godność ludzką w zdecydowany sposób, 23,3% – za poniżające, ale nie zawsze, 28,6% – za w ogóle nieponiżające oraz 15,1% – to niemający zdania na omawiane tematy. Należy więc stwierdzić, że badana młodzież maturalna okazała się mniej więcej tak samo wyczulona na rozmaite przejawy naruszania godności człowieka w stosunkach międzyludzkich jak w sferach bardziej prywatnych. Można dopowiedzieć, że wskaźnik zbiórczy zdecydowanej dezaprobaty omawianych sytuacji lub warunków w stosunkach międzyludzkich podwyższa przede wszystkim znaczna dezaprobata donosicielstwa oraz obniża znikoma dezaprobata przyjmowania napiwków.

Stosunkowo wysoka potrzeba poczucia godności osobowościowej i osobistej wśród badanej młodzieży potwierdza opinię L. Dyczewskiego, który podkreśla, że „młode pokolenie wcale nie mniej aniżeli starsze ceni wartość człowieka. Szanuje jego godność i wobec niego wykazuje ofiarny i pełen odpowiedzialności stosunek. Jest wrażliwe na jego potrzeby. Pragnie, aby stosunki między ludźmi przebiegały bez wyrządzania krzywd, w atmosferze życzliwości i ofiarności, w poczuciu solidarności z innymi ludźmi, opierając się na sprawiedliwości i miłości. Jest gotowe do walki w obronie pokrzywdzonych. Szacunek dla godności człowieka młode pokolenie przejawia między innymi w domaganiu się uszanowania prawa do rozwoju swojej osobowości zgodnie z umiłowaniami i własnymi aspiracjami, do optymalnej realizacji swoich szans życiowych oraz w wyraźnym potępieniu czynów poniżających godność ludzką, spośród których eksponuje donosicielstwo i oportunizm połączony z pochlebstwem motywowanym chęcią wyniesienia jakiejś korzyści"[84].

[84] L. Dyczewski, *System wartości w świadomości młodego pokolenia,* „Roczniki Nauk Społecznych" 1980, tom VIII, s. 263.

W pewnym stopniu można zgodzić się również z dosyć starą konstatacją K. Kicińskiego i J. Kurczewskiego, którzy piszą: „Postawy wobec wartości godnościowych są bardzo przychylne. Wierność ważnym, własnym przekonaniom w sytuacji silnego nacisku; życie wśród tych, którzy nas akceptują, a nie – narzucanie się obcym; lojalność wobec swego kręgu koleżeńskiego; zachowanie niezależności wobec osób mogących decydować o losie człowieka – są czterema elementami określającymi człowieka godnego [...] Na plan pierwszy wysuwają się więc czyny przeciwko grupie 'swoich', naruszające swoistość i prywatność małych kręgów koleżeńskich"[85]. Do przywołanego stwierdzenia należy dopowiedzieć, że w środowisku badanej młodzieży słowackiej istnieje nieco mniejszy sprzeciw wobec oportunizmu oraz nieco większy wobec ulegania własnym słabościom (np. łakomstwu, pijaństwu, narkotykom itp.).

Nie roszcząc sobie pretensji do wyczerpującego przedstawienia wartości godnościowych badanej młodzieży, można na zakończenie niniejszego rozdziału przywołać kilku podstawowych wniosków. Najpierw należy jednak podkreślić, że wielu problemów związanych z godnością człowieka pozostaje nadal nierozwiązanych. Być może – w niektórych z przyszłych badań socjologicznych należałoby poświęcić uwagę tylko i wyłącznie wartościom godnościowym. Mówiąc bardziej konkretnie, należałoby znacznie poszerzyć obszar sytuacji, w których można dopatrywać się poniżania lub naruszania godności człowieka. Należałoby poświęcić uwagę jakości udziału jednostki w życiu społecznym, a też jakości zachowań codziennych. Sfera zagrożeń dla godności ludzkiej w życiu jednostkowym i społecznym jest bowiem bardzo rozległa i wciąż niedostatecznie opisana[86].

Spośród licznych obszarów życia codziennego, w których należy dopatrywać się potwierdzenia lub naruszenia godności człowieka, można wspomnieć np. sytuacje obowiązku. Jeżeli różnego typu obowiązki nie są realizowane, z reguły chodzi o naruszenie godności osobowościowej (w odniesieniu do tego, kto nie realizuje swoje obowiązki) i osobistej (w odniesieniu do tego, wobec kogo obowiązki nie są realizowane). Spośród tego typu obowiązków można wymienić np: obowiązek dotrzymania ślubu, obowiązek naprawienia szkody, obowiązek wdzięczności za otrzymane dobro, obowiązek sprawiedliwości, obowiązek czynienia dobra, obowiązek samorealizacji, obowiązek nie wyrządzania szkody innym ludziom itp.[87]

Chociaż na różnych płaszczyznach życia społecznego coraz częściej mówi się o godności osobowej i osobistej, to według niektórych socjologów pojęcie godności osobowościowej jakby powoli znika z życia współczesnych ludzi. Same terminy „godność" czy „honor" są o wiele rzadziej używane. Bardzo

[85] K. Kiciński, J. Kurczewski, *Poglądy etyczne młodego pokolenia Polaków,* Wydawnictwa Radia i Telewizji, Warszawa 1977, s. 130.
[86] J. Mariański, *Moralność w procesie przemian ...,* op. cit., s. 294-295.
[87] A. Remišová, *Morálne myslenie a morálny intuicionizmus,* w: *Historické a súčasné podoby myslenia a komunikácie,* red. R. Sťahel, Z. Plašienková, Iris, Bratislava 2008, s. 43.

często podkreśla się, że człowieka nie można pozbawiać godności ludzkiej. Zapomina się jednak, że utrata godności osobowej lub osobistej następuje jedynie w wyniku działań konkretnych jednostek ludzkich, a więc w wyniku braku godności osobowościowej. W związku z tym należy z pewną obawą patrzeć na rozumienie wolności wśród badanych osób. Wolność jako podstawowy składnik osoby i godności ludzkiej jest wśród ankietowanych wysoko ceniona. Nie jest to jednak zawsze wolność odpowiedzialna, która łączy się z prawdą i dobrem. Według deklaracji respondentów nieco częściej chodzi o wolność w ujęciu subiektywistycznym („każdy niech robi to, co chce") – 50,6%.

W odniesieniu do ośmiu sytuacji lub warunków z życia bardziej prywatnego lub bardziej publicznego, w których może dochodzić do naruszenia godności ludzkiej, największe poczucie godnościowe zaznaczono w przypadku „donosicielstwa" (61,1% zdecydowanej dezaprobaty). Stosunkowo często było potępiane także „uleganie własnym słabościom" (50,6% zdecydowanej dezaprobaty) oraz „częste zmienianie kochanków (kochanek)" (47,8% zdecydowanej dezaprobaty). Nieco słabiej były potępiane sytuacje: „schlebianie z myślą o własnych korzyściach" (36,2% zdecydowanej dezaprobaty), „przyjęcie pieniędzy za czyn skrajnie altruistyczny (uratowanie dziecka)" (31,7% zdecydowanej dezaprobaty) oraz „oportunizm" (24,6% zdecydowanej dezaprobaty). Stosunkowo rzadko było potępiane „życie w nędznych warunkach materialnych" (16,8% zdecydowanej dezaprobaty) oraz prawie wcale „przyjmowanie napiwków" (3,1% zdecydowanej dezaprobaty).

Według wskaźnika zbiórczego dla ośmiu analizowanych sytuacji lub warunków 34,0% badanych uznało te sytuacje lub warunki za poniżające godność ludzką w zdecydowany sposób, 28,9% – za poniżające, ale nie zawsze, 22,1% – za w ogóle nieponiżające oraz 15,8% – to niemający zdania na omawiane tematy. W sumie prawie dwie trzecie ankietowanych osób dostrzegało możliwość poniżania godności ludzkiej w rozważanych sytuacjach – przynajmniej w pewnych sytuacjach życia codziennego. Należy więc powtórzyć, że wyczulenie badanych maturzystów na poniżanie godności ludzkiej w życiu prywatnym lub stosunkach międzyludzkich jest znaczne – przede wszystkim w odniesieniu do donosicielstwa, ulegania własnym słabościom oraz częstego zmieniania kochanków (kochanek).

Na marginesie można też wskazać, że nastawienia godnościowe można nieco częściej obserwować wśród dziewcząt, osób z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej, regularnie uczestniczących w praktykach religijnych, osiągających lepsze wyniki w nauce szkolnej oraz żyjących w uboższych rodzinach. Nastawienia pragmatyczne można zaś nieco częściej poszukiwać wśród chłopców, osób z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej, w ogóle nieuczestniczących w praktykach religijnych, osiągających mierne wyniki w nauce szkolnej oraz żyjących w zamożniejszych rodzinach. Zależności ze względu na miejsce zamieszkania i liczbę rodzeństwa były w odniesieniu do wartości godnościowych znikome.

Rozważając problematykę godności człowieka A. Rodziński pisze: „Człowiek samorzutnie zdaje sobie sprawę z faktu ‘bycia kimś’, a nie ‘rzeczą pośród rzeczy’, jak również z tego, że wartość takiego właśnie statusu reprezentuje sam na równi z innymi osobami i że choć wartość ta – sama w sobie – jest nieutracalna, może nie być potwierdzona i uobecniona należycie w jakimś jego zaangażowaniu wewnętrznym lub zewnętrznym”[88]. Dla każdego pokolenia, które chce budować społeczeństwo na miarę człowieka, jest bardzo ważne, aby poszanowano godność każdej jednostki ludzkiej. W związku z tym należy pamiętać, że brak poszanowania godności osobowej (ontologicznej) lub osobistej (warunki, w jakich człowiek znajduje się) następuje jedynie w wyniku braku godności osobowościowej (sytuacje, w jakich człowiek działa), a więc w wyniku relatywizmu i permisywizmu moralnego.

Należy zgodzić się z twierdzeniem, że tak bardzo potrzebna moralna odnowa społeczeństwa może nastąpić jedynie w wyniku odnowionej wierności uniwersalnym wartościom i zasadom moralnym, a więc odnowionej wierności godności osobowościowej. W związku z tym nieodzownym wymogiem można na zakończenie przywołać cenne słowa J. Mariańskiego: „Godność nie jest tylko cechą zdobiącą człowieka, lecz wyraża istotę człowieczeństwa, skłania do doskonalenia umiejętności i cech charakteru, wierności sobie, realizacji postawionych celów, krótko mówiąc, do ciągłego podnoszenia poziomu moralnego. Wysoka ocena szacunku dla samego siebie i wartości drugiego człowieka zakłada, że ludzie będą zdolni wykraczać poza sprawy związane z własnym interesem i doceniać także wartości moralne. Człowiek godny, opierający swoją wartość na zobiektywizowanych kryteriach moralnych, jest zdolny przeciwdziałać różnym formom bezładu społecznego i moralnego”[89]. W nawiązaniu do tych cennych myśli można za M. Ossowską powtórzyć jej dwuczłonową dyrektywę: „Miej godność i szanuj cudzą”[90].

[88] A. Rodziński, *Ku moralnej konsolidacji kultury,* „Zeszyty Naukowe KUL“ 1980, nr 4, s. 38.
[89] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów ...,* op. cit., s. 411.
[90] M. Ossowska, *Normy moralne ...*, op. cit., s. 70.

Rozdział VII

Wartości życia małżeńskiego i rodzinnego

Istotne znaczenie i centralna pozycja rodziny w porządku osobowym i społecznym często podkreślana jest w Piśmie Świętym. W Bożym zamyśle związek mężczyzny i kobiety tworzy pierwszą formę wspólnoty osób. Ewa stworzona jest jako towarzyszka Adama, jako ta, która w swojej inności dopełnia go. Jednocześnie oboje są zaangażowani w zadanie prokreacyjne, które czyni z nich współpracowników Stwórcy. Rodzina w zamyśle Stwórcy wyłania się jako „pierwsze miejsce humanizacji osoby" oraz „kolebka życia i miłości". Kościół, oświecony światłem biblijnego orędzia, uważa rodzinę za pierwszą naturalną społeczność, posiadającą własne i pierwotne prawa, i stawia ją w centrum życia społecznego[1]. Rodzina wypełnia wiele podstawowych funkcji w życiu osobowym i społecznym: reprodukcja rodu ludzkiego, socjalizacja dzieci i młodzieży, schronienie i zaplecze emocjonalne dla swoich członków itp.[2]

Rodzina jest ważna i odgrywa główną rolę w odniesieniu do osoby. W tej kolebce życia i miłości człowiek rodzi się i wzrasta. W rodzinie zatem wzajemny dar z siebie mężczyzny i kobiety, zjednoczonych w małżeństwie, stwarza środowisko życia, w którym dziecko może się urodzić i rozwijać swe możliwości, nabywać świadomość własnej godności i przygotować się do podjęcia swego jedynego i niepowtarzalnego przeznaczenia. W klimacie naturalnego przywiązania, jakie łączy członków wspólnoty rodzinnej, osoby są uznawane w swojej integralności i stają się odpowiedzialne. W rodzinie człowiek otrzymuje pierwsze i decydujące wyobrażenia związane z prawdą i dobrem, uczy się, co znaczy kochać i być kochanym, a więc co konkretnie znaczy być osobą[3].

Wspólnota rodziny rodzi się z komunii osób. *Komunia* dotyczy relacji międzyosobowej pomiędzy „ja" i „ty". *Wspólnota* natomiast zdaje się ten układ przekraczać w kierunku społeczności, w kierunku jakiegoś „my". Rodzina jako wspólnota osób jest równocześnie pierwszą ludzką „społecznością". Społeczeństwo na miarę rodziny jest najlepszą gwarancją zabezpieczającą przed

---

[1] Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła,* Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 2005, s. 143-144; Por. T. Shannon, *Chrześcijaństwo,* w: *Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii,* red. P. Morgan, C. Lawton, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2007, s. 265-269.

[2] J. Sopóci, B. Búzik, *Základy sociológie,* Slovenské Pedagogické Nakladateľstvo, Bratislava 2006, s. 88-89.

[3] Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła ...,* op. cit., s. 144-145; Por. L. Csontos, *Svedectvo kresťanskej rodiny,* w: *Nová evanjelizácia. Zborník sympózia s medzinárodnou účasťou. III. ročník,* Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, Bratislava 1994, s. 11-15.

nurtami w rodzaju indywidualizmu czy kolektywizmu, ponieważ w niej każda osoba znajduje sie zawsze w centrum uwagi jako cel, nigdy zaś jako środek. Należy więc podkreślić pierwszeństwo rodziny przed społeczeństwem i państwem. Rodzina bowiem, choćby w swojej roli prokreacyjnej, jest istotnym warunkiem ich istnienia. Nie istnieje ona zatem dla społeczeństwa i dla państwa, ale społeczeństwo i państwo istnieje dla rodziny. Społeczeństwo i państwo w swoich relacjach z rodziną mają obowiązek przestrzegać zasady pomocniczości[4].

Rodzina jest cząstką społeczeństwa, której wartość i spoistość oparte są na miłości. Jedność rodziny jest jednością kochających się osób: małżonków, rodziców i dzieci. Walor rodziny jest konsekwencją tego, że jest ona miejscem, w którym splatają się ściśle ze sobą różne formy miłości: oblubieńczo-małżeńska, rodzicielska, synowska, bratersko-siostrzana. Moralnie zdrowa rodzina jest szkołą człowieczeństwa. Jest ona środowiskiem społecznym, w którym młody człowiek przeżywa egzystencjalnie różne formy miłości. W rodzinie zdobywa każdy człowiek elementarne wiadomości o świecie i społeczeństwie. Rodzina jest także szkołą edukacji emocjonalnej, tak ważnej dla psychicznej równowagi człowieka. Twierdzi się czasami, że rodzina to „gniazdo" czy też „kolebka" każdego człowieka. Ona kształtuje duchowo, w tym także moralnie, osobę ludzką. Pozytywna funkcja rodziny ulega osłabieniu w rodzinach rozbitych i niepełnych, gdzie brakuje matki lub ojca[5].

„Rodzina, zatem, jest wspólnotą wyjątkową i oryginalną, której nie potrafi zastąpić żadna inna instytucja i wspólnota, ani świecka, ani religijno-kościelna, ponieważ u jej źródła znajduje się uczucie miłości małżeńskiej i rodzicielskiej, jak i miłość łącząca wszystkich członków rodziny [...] Rodzina oddziałuje na wszystkie sfery życia swoich członków, wpływając w ten sposób na kondycję polityczną, gospodarczą, kulturową, moralną i religijną społeczeństwa [...] Rodzina jako wspólnota kształtuje się poprzez społeczne komunikowanie, dlatego jest traktowana jako specyficzny ośrodek skupienia jednostek, które łączy dialog, wymiana informacji i dóbr, wspólne obchodzenie świąt i różnych uroczystości rodzinnych [...] W zasadzie każda rodzina wytwarza własną i oryginalną atmosferę życia domowego [...] W życiu każdej jednostki, zwłaszcza na etapie jej dzieciństwa i adolescencji, rolę podstawową odgrywa dom rodzinny, zbudowany przez jej założycieli – rodziców, którzy dbają o niepowtarzalność jego atmosfery uczuciowej, etycznej i społecznej"[6].

---

[4] Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła ...,* op. cit., s. 145-146; Por. S. Košč, *Rodina,* w: *Výkladový slovník katolíckej sociálnej náuky,* red. S. Košč, Katolícka univerzita v Ružomberku – Pedagogická fakulta, Ružomberok 2008, s. 93-95.

[5] S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 271-272.

[6] J. Baniak, *Kościół w rodzinie i rodzina w Kościele: problem wzajemnych zależności i więzi,* w: *Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2007, s. 14-16.

W przeszłości rodzina stanowiła w społeczeństwie słowackim wartość niezbywalną i fundamentalną dla ludzkiego rozwoju i szczęścia[7]. Współczesne znaczenie rodziny i wartości prorodzinnych (przynajmniej niektórych) jest podważane i kwestionowane. Nawet instytucje publiczne, których zadaniem powinna być obrona rodziny jako podstawowej komórki społecznej, podejmują decyzje dla niej niebezpieczne, a nawet szkodliwe, m.in. poprzez pewne próby wprowadzenia radykalnych zmian prawnych zagrażających jej strukturze. Ład moralny w rodzinie jest zagrożony na różnych odcinkach i w wielu dziedzinach życia. Część rodzin – być może powiększająca się – nie jest w stanie wypełnić swoich podstawowych funkcji wychowawczych[8].

Przemian we współczesnej rodzinie nie można wyjaśniać bez odniesienia się do zmian zachodzących w makrostrukturach społecznych. Fenomen znacznych przemian ostatnich dwóch stuleci sprowadza się przede wszystkim do faktu ujawnienia się niespotykanych dotychczas potrzeb człowieka i możliwości ich zaspokojenia dzięki postępowi technicznemu i wynalazkom. Będąca wynikiem tych ogólnych czynników ewolucja rodziny nie dokonuje się w jednakowym tempie i w tym samym zakresie we wszystkich społeczeństwach. Przyczyny zmian zachodzących w rodzinie dzieli się na dwie grupy: pierwsza to procesy w pełnym tego słowa znaczeniu społeczne i zewnętrzne, do których należą zmiany struktury społecznej i zmiany funkcji społecznych; drugą tworzą procesy ściśle indywidualne i wewnętrzne, do których należą zmiany w funkcjach rodziny oraz zmiany w strukturze jej potrzeb[9].

W związku z przywołanymi wskazówkami z literatury socjologicznej w niniejszym rozdziale próbuję ukazać wartości prorodzinne badanych maturzystów na początku drugiej dekady trzeciego tysiąclecia. Zwrócę uwagę na takie kwestie, jak: rodzina w ogólnym systemie wartości, stosunki wewnątrzrodzinne (zgoda lub niezgoda), postawy wobec moralności seksualnej, małżeńskiej i rodzinnej oraz szacunek dla życia jako wartość prorodzinna. W tym miejscu można również przypomnieć, że znaczna część zarysowanej problematyki została poruszana także w badaniach nad postawami religijno-moralnymi młodzieży diecezji spiskiej z listopada 2006 roku. W licznych analizach niniejszego rozdziału więc będę mógł dokonać porównanie danych w okresie pięciu ostatnich lat, co wnosi do przedstawianej problematyki dodatkową perspektywę – dynamiczną.

---

[7] Ľ. Kráľová, *Reflexia manželskej a sexuálnej morálky v tradičnej európskej a slovenskej rodine a zrod modernej európskej manželskej rodiny,* w: *Morálka minulosti z pohľadu súčasnosti,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2006, s. 339-358.

[8] J. Bieľak, *Úloha kresťanskej rodiny pri budovaní civilizácie lásky,* w: *Spoločnosť, kríza, rodina,* red. P. Vyhnal, Ľ. Slovíková, M. Čevan, VERBUM, Ružomberok 2010, s. 70-71.

[9] F. Adamski, *Socjologia małżeństwa i rodziny. Wprowadzenie,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 207-208.

§ 1. Rodzina w ogólnym systemie wartości

Rodzina stanowiła i stanowi najważniejsze środowisko wychowawcze i socjalizacyjne, zapewniające ciągłość dziedzictwa kulturowego, narodowego, religijnego i moralnego. Jest grupą społeczną o podstawowym znaczeniu w społeczeństwie. W niej dokonuje się nie tylko biologiczna reprodukcja; odpowiada ona także w znacznej mierze za kondycję psychofizyczną swoich członków, a nade wszystko za przekaz wartości i norm. Rodzina jako grupa pierwotna jest tą „przestrzenią" społeczną, w której kształtują sie podstawowe identyfikacje jednostki. W świetle doświadczeń rodzinnych wybiera ona swoje cele i sposoby ich osiągnięcia, kształtuje swoje drogi życiowe. Od rodziny, od jej wewnętrznej struktury, preferowanych wartości, uznawanych norm i wzorów zachowań zależy kształt społeczeństwa. W warunkach radykalnych zmian społecznych może wzrastać 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 społecznych[10].

Opisywana podstawowa grupa społeczna znajduje się w centrum uwagi wielu socjologów. Z jednej strony stwierdza się upadek tradycyjnych struktur rodziny i trwały jej kryzys, z drugiej – podkreśla się względnie dobrą kondycję współczesnej rodziny, do której należy przyszłość. Socjologowie opisują procesy dezinstytucjonalizacji małżeństwa i tendencje pluralizacyjne w rodzinie, diagnozują jej nowe kształty i struktury, szkicują nawet kontury „postrodzinnej rodziny". W tzw. drugim przejściu demograficznym wymienia się takie zjawiska, jak: opóźnianie zawierania związków małżeńskich, odłożenie w czasie decyzji o urodzeniu dziecka, wzrost liczby związków nieformalnych i urodzeń pozamałżeńskich, wzrost liczby rozwodów, znaczący spadek liczby urodzeń, poszerzające się zjawisko *singles* (mężczyźni i kobiety świadomie decydujące się na życie samotne) oraz *dual income-no kids* (małżeństwa bezdzietne z wyboru). Naszkicowany trend ma wyraźny charakter demograficzny. Utrzymuje się on pod wpływem istniejących zmian kulturowych i ideologicznych w krajach europejskich. Wśród kluczowych wartości, stanowiących tę ideologię, kładzie się nacisk na samorealizację, indywidualizm oraz propagowanie wolności osobistej[11].

W wielu kierunkach socjologicznych, a także w nauczaniu społecznym Kościoła, rodzinie przypisuje się wartość niezbywalną, pierwszoplanową, funda-

[10] J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 7-13.

[11] M. Kolník, S. Vojtko, *Sytuacja współczesnej rodziny słowackiej. Kierunki i formy pomocy rodzinie*, w: *Sytuacja rodziny we współczesnym społeczeństwie – doświadczenia Europy Środkowo-Wschodniej,* red. J. Gorbaniuk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 73-74; Por. J. Moricová, *Współczesna rodzina słowacka. Zagrożenia i szanse,* „Ateneum Kapłańskie" 2007, nr 2, s. 281-282.

mentalną. Rodzinie przypisuje się także najwyższe subiektywne znaczenie w porównaniu z innymi sferami życia i innymi wartościami życia codziennego. Badania empiryczne w różnych środowiskach społecznych ukazują, że wśród najbardziej upragnionych wartości rodzina i małżeństwo zajmują swoje stabilne miejsce[12]. W badaniach własnych została kwestia wartości małżeństwa i rodziny poruszana tylko pośrednio – w pytaniu o znaczenie różnych wartości w życiu codziennym, w pytaniu o wartości, które nadają sens ludzkiemu życiu, oraz w pytaniu o konkretną wizję osobistej przyszłości. Wszystkie wspomniane pytania kwestionariuszowe szczegółowo przedstawiłem w rozdziale czwartym, poświęconym wartościom życiowym badanej młodzieży maturalnej.

W tym miejscu – poszukując miejsce małżeństwa i rodziny wśród wartości życiowych maturzystów – można krótko przypomnieć, że wśród dziesięciu różnych wartości życia codziennego rodzina znalazła się na drugim miejscu (tabele 20 i 21). Wyprzedziła ją tylko wartość zdrowia. Biorąc pod uwagę najwyższe oceny („bardzo ważne") i umiarkowane („raczej ważne") można przedstawić następującą hierarchię wartości codziennych w życiu badanej młodzieży maturalnej: zdrowie (99,0%), rodzina (98,5%), przyjaciele i znajomi (95,9%), praca (95,5%), czas wolny (90,1%), szkoła (89,6%), moralność (86,0%), dobra materialne (68,7%), religia (57,2%) i polityka (18,3%). Młodzież polska aprobuje wartość rodziny mniej więcej na takim samym poziomie (odpowiednio: 97,8%)[13]. Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można wnioskować, że badana młodzież maturalna pragnie żyć życiem rodzinnym, spokojnym i ustabilizowanym w gronie przyjaciół, cieszyć się dobremu zdrowiu i pracy z dala od wielkiej polityki. Należy też przypomnieć, że wartość rodziny stosunkowo najczęściej i najbardziej cenią osoby głęboko wierzące i dziewczęta.

W pytaniu o wartości, które nadają życiu człowieka prawdziwy sens (wybory wielokrotne), tzw. szczęście rodzinne znalazło się również na drugim miejscu – w tym przypadku wyprzedziła go tylko miłość (tabele 26 i 27). Zgodnie z wyborami respondentów pierwsze miejsce na liście wartości nadających sens ludzkiemu życiu zajmuje miłość (92,1%). Na drugim miejscu znalazło się szczęście rodzinne (82,3%), na trzecim grono przyjaciół (67,5%), na

[12] L. Dyczewski, *Więź między pokoleniami w rodzinie*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 31; Por. S. Vojtko, *Wartości rodzinne wyznacznikiem kierunku przemian rodziny słowackiej,* w: *Sytuacja rodziny we współczesnym społeczeństwie – doświadczenia Europy Środkowo-Wschodniej*, red. J. Gorbaniuk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 44; J. Matulník, M. Kratochvíla, J. Kyselica, *Religiozita, rodina a reprodukčné správanie obyvateľov Slovenska,* w: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku. Poznatky zo sociologického výskumu,* red. J. Matulník, Teologická Fakulta Trnavskej Univerzity v Trnave, Bratislava 2008, s. 180.

[13] I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży (na przykładzie szkół pielęgniarskich),* Akademia Medyczna i Neurocentrum, Lublin 1999, s. 219; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 174-175.

czwartym praca, która się lubi (49,0%), na piątym poczucie, że jest się przydatnym (42,9%). W następnej kolejności pojawiło się zaufanie ludzi (32,4%), wykształcenie i wiedza (24,1%), pieniądze, dobrobyt, komfort życia, przyzwoita sytuacja materialna (23,6%), głęboka wiara religijna (17,3%), bogactwo wrażeń, zakosztowanie wszystkiego (16,9%), pozostawienie jakiegoś trwałego śladu po swoim życiu (16,0%), spokojne życie bez żadnych niespodzianek (7,4%), wiara w jakieś wielkie ideały (5,8%) oraz inne wartości spoza kafeterii (0,5%)[14]. Również w tym przypadku można odnotować, że tzw. szczęście rodzinne stosunkowo najczęściej cenią osoby głęboko wierzące i dziewczęta oraz regularnie uczestniczący w praktykach religijnych. Wśród młodzieży polskiej – w porównaniu z badanymi maturzystami diecezji spiskiej – na ogół nieco rzadziej wskazywano na szczęście rodzinne jako wartość sensotwórczą (wybory wielokrotne: 64,7%; wybory jednorazowe: 17,2%)[15].

Kolejne pytanie miało za cel odkryć plany życiowe badanych maturzystów – czy widzą swoją przyszłość w związku małżeńskim, związku partnerskim (bez ślubu), wolnych spotkaniach z różnymi partnerami, jako osoby żyjące same, lub też w powołaniu duchowym (tabela 31). Zdecydowana większość badanych maturzystów wyrażała zamiar zawarcia związku małżeńskiego (70,5%). Mniej niż jedna dziesiąta ankietowanych zastanawiała się nad związkiem partnerskim (8,3%). Pozostałe możliwości wybierano tylko śladowo. Należy też przypomnieć, że stosunkowo sporo osób nie potrafiło precyzyjnie określić drogę życiową, którą później wybiorą (14,4%). Na marginesie można odnotować, że związek małżeński miały zamiar zawrzeć przede wszystkim dziewczęta, które wyrastają w rodzinach z co najmniej czworgiem dzieci, deklarują bardzo dobre wyniki w nauce szkolnej, prezentują się jako głęboko wierzące oraz regularnie uczestniczą w praktykach religijnych. Młodzież polska jest w przedmiotowej sprawie bardziej zdecydowana – nieco częściej aprobuje różne drogi życiowe, przede wszystkim częściej wskazuje na związek małżeński (od 76,2% do 83,6%)[16].

Przedstawione dane empiryczne potwierdzają, że wśród wartości życiowych badanej młodzieży maturalnej małżeństwo i rodzina wciąż zajmują bardzo ważne miejsce – obok zdrowia i miłości. Miłość, zdrowie oraz szczęśliwe życie

[14] Wybory jednorazowe wartości nadających sens życiu układały się w następującą strukturę: miłość – 41,3%, szczęście rodzinne – 21,7%, grono przyjaciół – 5,9%, poczucie, że jest się przydatnym – 4,0%, pieniądze, dobrobyt, komfort życia, przyzwoita sytuacja materialna – 2,8%, głęboka wiara religijna – 2,8%, zaufanie ludzi – 2,7%. Pozostałe wartości sytuowały się poniżej granicy 2,0%.

[15] J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem. Sens życia w świadomości młodzieży szkolnej,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998, s. 234-237; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 208; I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży ...,* op. cit., s. 240.

[16] J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją ...,* op. cit., s. 215; Por. L. Dyczewski, *Wyobrażenia młodzieży o małżeństwie i rodzinie. Pomiędzy tradycją a nowoczesnością,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 76-81.

rodziny stanowią niepodważalną podstawę systemu aksjologicznego u zdecydowanej większości badanej młodzieży. Dominacja pozytywnych wartościowań rodziny przeczy do pewnego stopnia sądom o kryzysie rodziny, nawet jeżeli wypowiadane oceny mają do pewnego stopnia deklaratywny charakter. Rodzina jest w środowisku młodzieży diecezji spiskiej nadal wartością nadrzędną, nie tylko nosicielem, ale i obrońcą cenionych wartości. Taką tezę wspierają również wyniki badań własnych postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej z listopada 2006 roku[17].

Rodzina jest więc również w środowiskach młodzieżowych wartością naczelną, wokół której koncentrują się inne wartości jej podporządkowane lub z nią związane. Dla wielu osób rodzina zyskuje w ten sposób rangę wartości absolutnej, a przynajmniej bardzo ważnej w życiu. W środowisku badanej młodzieży maturalnej nie potwierdza się hipoteza, według której coraz mniej osób wskazuje, iż ich głównym celem życiowym jest życie rodzinne, że życie rodzinne traci w hierarchii wartości swoją pozycję dominującą i zajmuje w niej dalsze miejsce. Badana młodzież maturalna przypisuje wartościom „rodzina" i „szczęście rodzinne" – prawdopodobnie z różnych względów – bardzo duże znaczenie.

Te ogólne stwierdzenia dotyczące rodziny jako wartości podstawowej w społeczeństwie niewiele jeszcze mówią o jej rzeczywistej kondycji moralnej, o jej społecznym funkcjonowaniu, o jej charakterze, chociaż z dużym prawdopodobieństwem można oczekiwać, że chodzi o rodzinę tradycyjną, opartą na małżeństwie mężczyzny i kobiety. W związku z tym warto przypomnieć, że w badaniach empirycznych postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku tylko dwie trzecie badanych osób uważały, że do założenia rodziny jest potrzebny ślub – kościelny lub cywilny (65,2%). Ponad jedna czwarta tej młodzieży deklarowała, że żaden ślub nie jest potrzebny (26,4%)[18]. Na podstawie tych danych należy podkreślić, że chociaż rodzinie przypisuje się jedno z najwyższych znaczeń wśród wartości życiowych, to nie zawsze wiadomo, jaką rodzinę ma się na myśli. W związku z rozwojem alternatywnych form życia małżeńskiego i rodzinnego w społeczeństwach pluralistycznych tradycyjna rodzina staje się powoli jedną spośród wielu opcji (rodziny niepełne, kohabitacje, „rodziny homoseksualne" itp.)[19].

Pytanie o model rodziny, która ciągle jest jedną z najważniejszych wartości życiowych współczesnych ludzi – także badanej młodzieży słowackiej, wydaje się interesujące na tle współczesnego kwestionowania podstawowych wartości,

[17] O. Štefaňak, *Wartości prorodzinne i jakość środowiska rodzinnego w świadomości młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spiskiej,* w: *Wartości i postawy młodzieży polskiej, tom I,* red. D. Walczak-Duraj, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, s. 181-182.

[18] Tamże, s. 182-183.

[19] G. Tydlitátová, *Pluralizácia rodinných foriem na Slovensku ako predmet demografickej analýzy v regionálnej optike,* „Sociológia" 2011, nr 1, s. 28-54.

łącznie ze świadomym atakowaniem tradycyjnej rodziny, opartej na trwałym związku mężczyzny i kobiety[20]. Pojawiają się żądania prawnego uznania związków faktycznych oraz zrównania ich z prawomocnym małżeństwem, coraz powszechniejsze są próby akceptacji takich wzorców związku dwóch osób, w których różnica płci nie odgrywa istotnej roli. Socjologowie wskazują na wzrastającą niestabilność małżeństwa i rodziny oraz na pluralizm form życia rodzinnego i wielość tak zwanych nowych modeli życia (należą do nich na przykład: rodziny niepełne, rodziny wtórne, konkubinaty czy „rodziny homoseksualne"). Dostrzega się wiele oznak kształtowania się tak zwanej „postnowoczesnej" rodziny, do których należą: dezinstytucjonalizacja rodziny, dopasowanie rodziny do indywidualnych planów życiowych jej członków, redukcja rodziny do związków zawieranych na krótsze odcinki życia itp.[21]

W świetle omówionych wskaźników empirycznych można wnosić, że rodzina pozostaje względnie zwartą wspólnotą życia codziennego. Małżeństwo i rodzina są wymienianie przez młodzież maturalną na pierwszych miejscach w hierarchii wartości, celów, dążeń i planów życiowych. Szczęście rodzinne, wielka odwzajemniona miłość i zdrowie dominują wśród deklarowanych wartości życiowych. Małżeństwo i rodzina są uważane przez badaną młodzież za wciąż bardzo ważne cele życiowe, wyprzedzające inne, jakie młodzież sobie stawia. Założenie własnej rodziny i udane życie rodzinne sa bardzo częstymi pragnieniami młodzieży. Rodzina oparta na prawnie zawartym małżeństwie ciągle zachowuje swoją uprzywilejowaną pozycję, chociaż około jedna dziesiąta badanych maturzystów wyraźnie preferuje alternatywne formy życia małżeńskiego i rodzinnego. Ten fakt może zapowiadać dalsze zróżnicowanie i pluralizację form zycia rodzinnego. Jeżeli nawet rodzina stanowi w opinii badanych maturzystów podstawową grupę społeczną, jeżeli pozycja rodziny jawi się w osobistych doświadczeniach młodzieży bardzo wyraźnie, to jednak nie jest to już bezwarunkowa i oczywista aprobata rodziny tradycyjnej – opartej na monogamicznym i trwałym związku mężczyzny i kobiety.

Powoli narasta tolerancja wobec odmiennych form życia rodzinnego. Tradycyjne normy prorodzinne są w świadomości młodych Słowaków mniej lub bardziej zagrożone. Kościół w tej sytuacji chce i powinien troszczyć się o utrzymanie świętości (godności) małżeństwa i rodziny, a równocześnie jasno określić, na czym polega ta „świętość". „Święte bowiem jest to, na czym odciska się znamię Boga, będącego samą świętością. Święta jest zatem prawda, dobro moralne i piękno, ponieważ Bóg jest Absolutną Prawdą, Dobrem i Pię-

[20] J. Moricová, *Współczesna rodzina słowacka ...,* op. cit., s. 283.

[21] J. Mariański, *Nauczanie Jana Pawła II o rodzinie a przemiany społeczno-moralne w Polsce,* „Ethos" 2004, nr 3, s. 165-166; Por. Ľ. Kráľová, *Étos manželských vzťahov vo východoslovenskej rodine (interpretácia vlastného empirického výskumu z konca 90. rokov 20. storočia),* w: *Filozofia edukacji i etos rodziny,* red. M. Rembierz, W. Wójcik, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej v Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2007, s. 221.

knem. Święte są także: małżeństwo i rodzina, o ile w swym istnieniu pozostają w harmonii z myślą i wolą Bożą, odnoszącymi się do trwałego związku dwojga ludzi, mężczyzny i kobiety, oraz ich potomstwa [...] Znamię świętości posiada poczęcie nowego człowieka, następnie urodzenie dziecka i jego [...] wychowanie w rodzinie"[22].

Religia chrześcijańska uznaje w całej pełni konieczność życia rodzinnego dla ludzkiego rozwoju. Co więcej, objawienie chrześcijańskie podniosło życie małżeńskie do godności sakramentu, a więc szczegółowego znaku i wyrazu życia samego Boga. Monogamiczność i nierozerwalność małżeńska – jako przejaw prawa naturalnego – może być uzasadniona jedynie na tle dobra wspólnego, jakie realizuje rodzina. W uzasadnieniu bierze się pod uwagę realne dobro człowieka, członka rodziny, a przede wszystkim dobro osób najsłabszych, potrzebujących szczególnej troski prawnej. Chodzi tu zwłaszcza o dzieci, ich zdrowie biologiczne i psychiczne, jakie może się realizować zasadniczo w rodzinie monogamicznej i nierozerwalnej, albowiem tylko taki typ małżeństwa gwarantuje normalny rozwój człowieka. Podstawowa, naturalna formacja społeczna, jaką jest rodzina, stanowi także podstawę najpierwotniejszego solidaryzmu społecznego, w którym dobro poszczególnych członków rodziny jest naturalnym zamierzeniem wspólnoty[23].

Za licznymi teologami, filozofami czy socjologami można powtórzyć, że bez rodziny ludzkość nie ma przyszłości. Przyszłość jakiegokolwiek społeczeństwa zależy w znacznej mierze od rodziny. Dlatego należy dążyć do pełniejszego doceniania jej roli jako pierwotnego i najważniejszego fundamentu społeczeństwa, jako pierwszej szkoły kształtowania ideałów i wartości[24]. Rodzina jest przestrzenią nacechowaną „zadomowieniem", pewnością, stabilnością i miłością. Bez niej grozi człowiekowi psychiczna i duchowa bezdomność. W związku z tym można ponownie przywołać myśl socjologa austriackiego P. M. Zulehnera, który pisze: „Nie tylko dzieci, ale i każdy dorosły potrzebuje swojego 'małego świata', który jest jego domem. Rodzinie nie grozi więc koniec – wręcz przeciwnie: jeszcze nigdy nie miała tak wielkiego znaczenia dla przetrwania człowieka. Rodzina jest – jak mówimy od wieków w naszym kręgu kulturowym – miejscem życia i współżycia, przede wszystkim zaś miejscem zamieszkania naszej bezdomnej duszy"[25].

---

[22] J. Budniak, *Kościoły – katolicki i ewangelicki – w obronie godności małżeńskiej i rodzinnej,* w: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2008, s. 187.

[23] M. A. Krąpiec, *Człowiek i polityka,* Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 59-63.

[24] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 373-374.

[25] P. M. Zulehner, *Schronienie dla duszy. Ćwiczenia duchowe dla niezbyt pobożnych,* Wydawnictwo „W Drodze", Poznań 2006, s. 37-38.

§ 2. Stosunki wewnątrzrodzinne

„Kształtowaniu się nowoczesnego społeczeństwa towarzyszy rozpad wielu wspólnot – w ich miejsce powstaje niezliczona liczba przeróżnych organizacji. Rozpada się także wielka rodzina. Wskutek zmniejszania się liczby urodzeń jednostki żyją w coraz mniejszych kręgach pokrewieństwa. Obywatel nowoczesnego społeczeństwa ma uboższą sieć wzajemnych stosunków rodzinnych, a tym samym uboższe środowisko swojego wszechstronnego rozwoju. Są to zjawiska typowe dla wielu społeczeństw zachodnich”[26]. Nasilają się one także w społeczeństwie słowackim, choć na razie w mniejszym zakresie. W związku z taką sytuacją niektórzy socjologowie podkreślają, że współczesna rodzina „traci swoje podstawowe funkcje socjalizacyjne, nie potrafi już przygotować młodych ludzi do życia w społeczeństwie ani nie pomaga wystarczająco w budowaniu ich tożsamości osobowej”[27].

Problematykę stosunków wewnątrzrodzinnych można analizować na tle teoretycznych rozważań o więzi rodzinnej. L. Dyczewski określa tę kategorię socjologiczną w następujący sposób: „Więź rodzinna to cały kompleks sił przyciągających jej członków nawzajem do siebie i wiążących ich ze sobą, a siły te wynikają ze związku małżeńskiego, świadomości związków genetycznych, przeżyć emocjonalnych, stosunków zależności, współdziałania, z czynników prawnych, religijnych i obyczajowych, a także z podobnych postaw członków rodziny wobec uwarunkowań społecznych, kulturowych i gospodarczych, w jakich żyje dana rodzina”[28].

Więź rodzinna przejawia się w różnego rodzaju stosunkach, zależnościach i postawach członków rodziny. Nie jest ona jednakowa we wszystkich rodzinach, jest też nieco odmienna w różnych fazach cyklu życia tej samej rodziny, lub w różnych okolicznościach jej życia. Więź rodzinna jest zjawiskiem dynamicznym, ulegającym ciągłym przeobrażeniom. Stąd jedne rodziny wykazują wysoki stopień zwartości, posiadają duży potencjał wewnętrznego przyciągania i w związku z tym są atrakcyjne dla swoich członków, natomiast innym brakuje tych właściwości. Każda jednak rodzina ma właściwe sobie, nader intymne, życie wewnętrzne. W każdej rodzinie istnieje specyficzna niepowtarzalna atmosfera oraz specyficzne niepowtarzalne stosunki wewnątrzrodzinne. Wspólnoty wytworzonej między członkami rodziny nie rozbija fakt ich uczestnictwa w różnych grupach zawodowych, kulturowych, politycznych lub religijnych. Nie niszczą jej również mniejsze lub większe dramaty, jakie rozgrywają się w tym mikroświecie, wynikające na przykład z powodu dewiacyjnych tendencji dorastającej lub starzejącej się generacji[29].

[26] L. Dyczewski, *Więź między pokoleniami w rodzinie ...*, op. cit., s. 9.
[27] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 289.
[28] L. Dyczewski, *Więź między pokoleniami w rodzinie ...,* op. cit., s. 11.
[29] Tamże, s. 12-13.

„Rodzina jest miejscem, gdzie człowiek w wyniku oddziaływań wychowawczych poznaje pierwsze normy moralne i dzięki temu uczy się różnicowania dobra i zła, klasyfikowania osób, przedmiotów, zjawisk, pojęc czy idei pod względem ich stopnia ważności. U podstaw rozwoju społeczno-moralnego dziecka i kształtowania uznawanego przez nie systemu wartości leżą takie procesy, jak: obserwacja, naśladownictwo, identyfikacja czy modelowanie. Obserwując najbliższych, ich zachowania, oceniając ich postępowanie, identyfikując się z nimi, dziecko przyswaja sobie – bardziej lub mniej świadomie – preferowane przez rodziców wartości [...] Rodzina tworzy własną hierarchię wartości i norm, które przekazuje następnemu pokoleniu [...] Istotnym czynnikiem, regulującym przekaz norm moralnych i systemu wartości, jest postawa dziecka względem rodziców, tzn. ważne jest to, czy darzy ich ono szacunkiem i zaufaniem“[30].

Dla skutecznego przekazu systemu wartości i norm moralnych jest ważna także subiektywnie odczuwana jakość własnego środowiska rodzinnego oraz stosunków wewnątrzrodzinnych z rodzicami, rodzeństwem lub innymi członkami rodziny. Właśnie ta kwestia stanowi przedmiot zainteresowania niniejszego paragrafu. Zwrócimy w nim uwagę na „wnętrze” rodziny, a więc na układ ról, pozycji i stosunków społecznych występujących w rodzinie. Im bardziej pozytywnie ocenia się dom rodzinny, wzajemne relacje pomiędzy rodzicami i dziećmi oraz styl wychowania w rodzinie, tym większa jest szansa przekazu wartości i norm uznawanych w rodzinie pochodzenia za ważne. Z drugiej strony można obserwować, że wszelkie nieporozumienia, konflikty, niechęć wzajemna członków wspólnoty rodzinnej wobec siebie powoduje osłabienie więzi rodzinnych[31].

Należy wyróżnić dwa odrębne wymiary więzi rodzinnej. Pierwszy z nich stanowi świadomość łączności z innymi osobami w rodzinie oraz poczucie przynależności do rodziny jako odrębnej grupy społecznej. Wymiar ten najlepiej wyraża jednostka wówczas, kiedy używa zaimków: my, nas, o nas, dla nas, przez nas itp. Subiektywny wymiar więzi rodzinnej, choć rzeczywiście bardzo istotny, nie tłumaczy w pełni jej specyfiki. W rodzinie bowiem, jako formalnej grupie społecznej, w której przynależność nie zawsze opiera się na dobrowolności, zdarza się, że jednostka nie utożsamia się ani z poszczególnymi osobami rodziny, ani z rodziną jako grupą społeczną, a mimo to w dalszym ciągu jest członkiem tej rodziny. Więź rodzinna, chociaż ma swoje najgłębsze podstawy w świadomości jednostek, jednak jest także rezultatem całego kompleksu obiektywnych czynników (prawnych, obyczajowych, religijnych, społecznych, gospodarczych itp.). Stanowią one drugi, obiektywny wymiar więzi rodzinnej. Więź rodzinna tworzy się zatem na podstawie współwystępujących czynników

[30] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych* ..., op. cit., s. 302-303.

[31] J. Mariański, *Rodzina w świadomości młodzieży ponadgimnazialnej,* w: *Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2007, s. 190.

subiektywnych i obiektywnych, przy czym czynniki te nie muszą zawsze występować w doskonałej proporcji[32].

Rodzinę charakteryzuje specyficzny układ relacji pomiędzy małżonkami, rodzicami i dziećmi oraz między rodzeństwem. Ten układ wyznaczają różne czynniki psychologiczne i społeczne w samej rodzinie i poza nią[33]. Na zarysowanym tle teoretycznym chcę w niniejszym paragrafie krótko przedstawić ocenę jakości relacji badanych maturzystów z rodzicami i rodzeństwem. Respondenci oceniali jakość stosunków wewnątrzrodzinnych, wybierając jedną z pięciu zasugerowanych odpowiedzi: bardzo dobre, dość dobre, różnie bywa, nie najlepiej, trudno powiedzieć i nie dotyczy. Wypowiadane oceny miały uogólniony charakter i wskazywały na szczegółowe obszary konfliktów w rodzinie. Zakłada się, że dokonana przez respondentów ocena ich stosunków z ojcem, matką i rodzeństwem stanowi w miarę obiektywne zdanie sprawy z tych relacji. Należy jednak pamiętać, że w rzeczywistości opisywane negatywne zjawiska – ze względu na pewną drażliwość problematyki – mogą mieć nieco szerszy zasięg. Tabela 54 zawiera dane empiryczne dotyczące oceny jakości relacji badanej młodzieży maturalnej z ich ojcami.

W całej zbiorowości młodzieży maturalnej 42,7% badanych osób określiło relacje ze swoimi ojcami w kategoriach „bardzo dobre" i 28,0% – „dość dobre". Prawie co czwarty ankietowany wybrał odpowiedzi „różnie bywa" lub „nie najlepiej" (22,9%). Niektórzy maturzyści nie potrafili bliżej opisać jakości relacji ze swoimi ojcami (1,9%) a niektórych opisywane pytanie kwestionariuszowe nie dotyczyło. Można więc stwierdzić, że w sumie ponad dwie trzecie badanych młodych ludzi oceniło swoje relacje z ojcami jako pozytywne (70,7%). Na marginesie należy odnotować, że w badaniach postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku uzyskano nieco niższe wskaźniki pozytywnej oceny jakości relacji młodzieży ze swoimi ojcami (63,1%)[34]. Można też wskazać, że młodzież polska na ogół nieco bardziej negatywnie ocenia relacje z ojcami niż badana młodzież słowacka[35].

Patrząc na przyjęte zmienne niezależne należy konstatować, iż na poziomie istotności 0,01 zaznaczają się statystycznie istotne różnice w przypadku płci, deklarowanej sytuacji materialnej rodziny, deklarowanego stosunku do wiary religijnej oraz uczestnictwa w praktykach religijnych. Inne zmienne niezależne

[32] L. Dyczewski, *Więź między pokoleniami w rodzinie ...,* op. cit., s. 13-15.

[33] M. Z. Stepulak, *Zaburzenia relacyjności systemu rodzinnego jako podstawowy problem moralny i społeczny,* w: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2008, s. 138.

[34] O. Štefaňak, *Wartości prorodzinne i jakość środowiska rodzinnego w świadomości młodzieży słowackiej ...,* op. cit., s. 188.

[35] Młodzież polska: A – 39,1%, B – 21,1%, C – 23,6%, D – 7,8%, E – 2,6%, E – 5,7%. J. Mariański, *Rodzina w świadomości młodzieży ponadgimnazialnej ...,* op. cit., s. 199-200; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 304; Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 314-316.

nie różnicują badanej młodzieży w przedmiotowej sprawie: miejsce zamieszkania (p = 0,120), liczba rodzeństwa (p = 0,049) oraz deklarowane wyniki w nauce szkolnej (p = 0,133). Na marginesie można zauważyć fakt empiryczny, że ojca brakuje przede wszystkim w mniej liczebnych, miejskich i uboższych rodzinach, których członkowie deklarują bardziej negatywny stosunek do wiary religijnej i w ogóle nie uczestniczą w praktykach religijnych.

Tabela 54. Relacje maturzystów z ojcami (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	F	Razem
Płeć							
Mężczyzna	44,0	31,0	14,7	5,0	1,8	3,5	100,0
Kobieta	41,1	24,6	16,2	10,3	1,9	5,9	100,0
Miejsce zamieszkania							
Wieś	43,2	28,2	16,7	6,8	2,0	3,0	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	44,3	27,5	13,2	7,9	2,5	4,6	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	39,2	28,4	14,8	8,8	0,8	8,0	100,0
Liczba rodzeństwa							
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	42,9	27,2	15,6	5,3	2,6	6,5	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	39,9	29,9	16,0	9,8	1,8	2,7	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	45,1	27,4	14,4	8,7	0,7	3,6	100,0
Wyniki w nauce							
Bardzo dobre	48,3	27,1	12,3	7,2	1,0	4,1	100,0
Dobre	43,7	28,3	14,2	6,9	2,1	4,8	100,0
Średnie lub mierne	36,1	28,4	20,3	8,7	1,9	4,5	100,0
Sytuacja materialna							
Wyraźnie dobra	58,3	22,9	11,1	4,2	0,7	2,8	100,0
Dość dobra	46,7	31,7	12,5	5,2	2,0	2,0	100,0
Przeciętna lub raczej zła	35,9	26,9	18,7	9,9	1,9	6,7	100,0
Stosunek do wiary							
Głęboko wierzący	53,7	24,1	11,1	8,3	0,9	1,9	100,0
Wierzący	45,0	28,6	14,9	6,6	1,3	3,7	100,0
Niezdecydowani	35,8	27,2	22,5	8,1	2,3	4,0	100,0
Obojętni lub niewierzący	35,8	29,4	12,8	9,2	3,7	9,2	100,0
Praktyki religijne							
Regularnie	46,6	29,1	15,1	6,5	0,8	2,0	100,0
Nieregularnie	45,1	28,7	17,2	5,7	0,8	2,5	100,0
Rzadko	38,2	26,7	17,7	8,3	2,4	6,6	100,0
Wcale	37,0	27,0	11,5	10,0	4,5	10,0	100,0
Ogółem (N = 1127)	**42,7**	**28,0**	**15,4**	**7,5**	**1,9**	**4,6**	**100,0**

Uwaga: A – bardzo dobre; B – dość dobre; C – różnie bywa; D – nie najlepiej; E – trudno powiedzieć; F – nie dotyczy.

Z punktu widzenia cechy demograficznej „płeć" należy mówić o statystycznie słabej sile związku (p = 0,002; V = 0,130). Jeżeli weźmie się pod uwagę dwie pierwsze oceny: „bardzo dobre" i „dość dobre", to można powiedzieć, że chłopcy nieco częściej deklarują pozytywne relacje ze swoimi

ojcami niż dziewczęta (75,0% wobec 65,7%). W odniesieniu do deklarowanej sytuacji materialnej rodziny można mówić także o słabej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,150$). Patrząc na uzyskane i przedstawione odsetki należy powiedzieć, że uczniowie z zamożniejszych rodzin nieco częściej oceniają swoje relacje z ojcami jako pozytywne niż uczniowie z uboższych rodzin (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 18,3%). Szczególnie młodzież z rodzin o przeciętnej lub raczej złej sytuacji materialnej sytuuje jakość relacji ze swoimi ojcami na nieco niższym poziomie.

Pod kątem deklarowanego stosunku do wiary religijnej odnotowujemy korelację statystyczną o słabej sile związku ($p = 0,001$; $V = 0,105$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą wraz ze spadkiem deklarowanej religijności spadają również pozytywne oceny relacji badanej młodzieży ze swoimi ojcami (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 12,6%). Na marginesie można zauważyć, że najbardziej negatywne relacje z ojcami deklarują osoby religijnie niezdecydowane, ale przywiązane do tradycji religijnej. Wreszcie ze względu na uczestnictwo w praktykach religijnych stwierdzamy także słabą siłę związku statystycznego ($p < 0,0005$; $V = 0,119$). Podobnie jak w przypadku poprzedniej zmiennej niezależnej, wraz ze spadkiem uczestnictwa w praktykach religijnych spadają pozytywne oceny relacji badanych maturzystów ze swoimi ojcami (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 11,7%). Również w tym przypadku najbardziej negatywne relacje z ojcami deklarują osoby uczestniczące w praktykach religijnych rzadko.

Kończąc pierwszą analizę statystyczną niniejszego paragrafu, należy powtórzyć, że w sumie 70,7% badanych maturzystów oceniło swoje relacje z ojcami jako pozytywne, co można odczytać w sensie zdania: „Nie jest tak źle". Można też stwierdzić, iż chłopcy, uczniowie z zamożniejszych rodzin, młodzież z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej oraz badani częściej uczestniczący w praktykach religijnych nieco częściej deklarują pozytywne relacje ze swoimi ojcami niż dziewczęta, uczniowie z uboższych rodzin, młodzież z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej oraz badani rzadziej bioracy udział w praktykach religijnych. Źródłem bardziej pozytywnych relacji z ojcem może być więc to, że jest się mężczyzną, że działalność rodziny odnosi sukces ekonomiczny lub, że jest się bardziej religijnym.

W tym punkcie należy zadać kolejne pytanie: Jak badana młodzież maturalna oceniała swoje relacje z matkami? Czy były one równie dobre jak z ojcami, a może nawet lepsze? Odpowiedzi na te pytania dostarczą dane empiryczne zawarte w tabeli 55. Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można stwierdzić, że relacje badanych maturzystów z matkami były oceniane bardziej pozytywnie niż z ojcami. W całej zbiorowości badanych osób swoje kontakty z matką oceniło jako bardzo dobre 59,2% badanych, 28,1% – jako dość dobre, 8,8% – różnie bywa, 2,6% – jako nie najlepsze, 0,7% – trudno powiedzieć i 0,6% – nie dotyczy. Łączny wskaźnik ocen pozytywnych w stosunku do matek wynosił 87,3% i był wyższy od analogicznego wskaźnika

odnoszącego się do ojców o 16,6%. Tylko nieliczni respondenci oceniali swoje kontakty z matką w kategoriach negatywnych.

Tabela 55. Relacje maturzystów z matkami (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	F	Razem
Płeć							
Mężczyzna	56,5	30,7	9,0	2,2	1,2	0,5	100,0
Kobieta	62,1	25,3	8,6	3,0	0,2	0,8	100,0
Miejsce zamieszkania							
Wieś	57,9	28,4	8,8	3,5	0,7	0,7	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	58,6	29,6	8,9	1,8	0,7	0,4	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	62,0	26,4	8,8	1,2	0,8	0,8	100,0
Liczba rodzeństwa							
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	59,4	27,6	8,7	2,6	1,0	0,8	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	58,0	29,6	8,9	2,4	0,9	0,3	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	59,6	27,8	9,0	2,9	-	0,7	100,0
Wyniki w nauce							
Bardzo dobre	65,1	24,7	6,2	2,7	0,7	0,7	100,0
Dobre	61,5	27,5	7,5	2,3	0,4	0,8	100,0
Średnie lub mierne	50,0	32,6	13,5	2,6	1,0	0,3	100,0
Sytuacja materialna							
Wyraźnie dobra	73,6	17,4	7,6	0,7	-	0,7	100,0
Dość dobra	64,1	27,3	6,4	1,2	0,7	0,2	100,0
Przeciętna lub raczej zła	51,9	31,7	10,9	3,9	0,7	0,9	100,0
Stosunek do wiary							
Głęboko wierzący	68,5	25,0	5,6	0,9	-	-	100,0
Wierzący	62,4	27,0	7,8	1,9	0,3	0,5	100,0
Niezdecydowani	50,9	30,1	11,6	5,8	0,6	1,2	100,0
Obojętni lub niewierzący	51,8	31,7	10,6	2,8	2,3	0,9	100,0
Praktyki religijne							
Regularnie	61,3	27,7	8,8	2,0	-	0,2	100,0
Nieregularnie	59,0	28,7	9,0	2,5	-	0,8	100,0
Rzadko	59,0	29,2	7,6	3,5	-	0,7	100,0
Wcale	54,0	27,5	10,0	3,0	4,0	1,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**59,2**	**28,1**	**8,8**	**2,6**	**0,7**	**0,6**	**100,0**

Uwaga: A – bardzo dobre; B – dość dobre; C – różnie bywa; D – nie najlepiej; E – trudno powiedzieć; F – nie dotyczy.

Należy odnotować, że w badaniach postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku uzyskano nieco niższe wskaźniki pozytywnej oceny jakości relacji młodzieży ze swoimi matkami (81,4%)[36]. Można więc powiedzieć, że w okresie pięciu lat relacje młodzieży słowackiej z rodzicami nieco się poprawiły – częściowo to może być jednak efektem różnicy

[36] O. Štefaňak, *Wartości prorodzinne i jakość środowiska rodzinnego w świadomości młodzieży słowackiej ...,* op. cit., s. 188.

wieku, gdyż w 2006 roku badano 17-18 letnią młodzież, a w 2011 roku 18-19 letnią. Na marginesie należy też wskazać, że młodzież polska na ogół nieco bardziej negatywnie ocenia swoje relacje z matkami niż badana młodzież słowacka[37].

Cechami, które istotnie różnicują badaną populację maturzystów na poziomie istotności 0,01, są: deklarowane wyniki w nauce szkolnej, prezentowana sytuacja materialna rodziny, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia płci ($p = 0,099$), miejsca zamieszkania ($p = 0,800$) i liczby rodzeństwa ($p = 0,943$) nie skonstatowano w przedmiotowej sprawie istotnych różnic statystycznych. Można tylko zauważyć, że dziewczęta nieco częściej opisują swoje relacje z matkami jako „bardzo dobre", chłopcy nieco częściej jako „dość dobre".

Ze względu na deklarowane wyniki w nauce szkolnej można mówić o statystycznie słabej sile związku ($p = 0,010$; $V = 0,102$). Na podstawie przedstawionych wyników empirycznych należy powiedzieć, że zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą młodzież z lepszymi wynikami w nauce nieco częściej określa swoje relacje z matkami jako pozytywne niż młodzież z miernymi wynikami w nauce (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 7,2%). Pod kątem deklarowanej sytuacji materialnej rodziny można mówić także o słabej sile związku statystycznego ($p < 0,0005$; $V = 0,129$). Dane empiryczne komunikują, że uczniowie z zamożniejszych rodzin nieco częściej oceniają swoje relacje z matkami jako pozytywne niż uczniowie z uboższych rodzin (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 7,4%). Również niniejsza analiza pokazała, że szczególnie młodzież z rodzin o przeciętnej lub raczej złej sytuacji materialnej sytuuje jakość relacji ze swoimi matkami na nieco niższym poziomie.

Deklarowany stosunek do wiary religijnej powoduje w omawianej sprawie różnice statystyczne o słabej sile związku ($p = 0,004$; $V = 0,100$). Należy zauważyć, że wraz ze spadkiem deklarowanej religijności spadają również pozytywne oceny relacji badanej młodzieży ze swoimi matkami (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 10,0%). Ze względu na uczestnictwo w praktykach religijnych konstatujemy także słabą siłę związku statystycznego ($p < 0,0005$; $V = 0,116$). Również w tym przypadku się sprawdza, że wraz ze spadkiem uczestnictwa w praktykach religijnych spadają pozytywne oceny relacji badanych maturzystów ze swoimi matkami (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 7,5%).

Na zakończenie kolejnej analizy statystycznej należy powtórzyć, iż relacje badanych maturzystów z matkami były oceniane bardziej pozytywnie niż z ojcami – łączny wskaźnik ocen pozytywnych w stosunku do matek był wyższy od analogicznego wskaźnika odnoszącego się do ojców o 16,6%. Można

[37] Młodzież polska: A – 54,5%, B – 24,8%, C – 15,4%, D – 2,9%, E – 1,4%, E – 0,9%. J. Mariański, *Rodzina w świadomości młodzieży ponadgimnazialnej ...,* op. cit., s. 200-201; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 306; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 316-318.

również przypomnieć, że uczniowie z miernymi wynikami w nauce szkolnej, maturzyści z uboższych rodzin, młodzież z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej oraz badani rzadziej uczestniczący w praktykach religijnych nieco rzadziej mówią o pozytywnych relacjach z matkami niż uczniowie z lepszymi wynikami w nauce, maturzyści z zamożniejszych rodzin, młodzież z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej oraz badani częściej biorący udział w praktykach religijnych. Źródłem bardziej pozytywnych relacji z matką może być więc to, że jest się bardziej religijnym, że działalność rodziny odnosi sukces ekonomiczny lub, że jest się lepszym uczniem.

Zdecydowana większość badanej młodzieży oceniała pozytywnie relacje z rodzicami, bardziej pozytywnie w odniesieniu do matek niż do ojców. Rodzina – w ocenie ankietowanych – nie jest bezkonfliktową „przestrzenią" życia, ale stosunki w niej panujące są określane przez większość badanych maturzystów jako pozytywne. Negatywne doświadczenia ma zdecydowana mniejszość badanych. Z uzyskanych danych empirycznych można domniemywać, że matka jest w większym stopniu nośnikiem przekazu wartości i norm w rodzinie oraz, że konflikty na linii „matka – dzieci" są nieco rzadsze niż na linii „ojciec – dzieci". Z porównania wyników badań socjologicznych w diecezji spiskiej w okresie pięciu lat można nawet wyciągnąć ostrożny wniosek, że w relacjach między rodzicami i dziećmi nieco obniża się „potencjał konfliktu". Wskazują na to wyniki empiryczne dotyczące oceny relacji młodzieży z rodzicami – częściowo to może być jednak efektem różnicy wieku, gdyż w 2011 roku badano o jeden rok starszą młodzież niż pięć lat wcześniej. Należy więc podkreślić, że rodzina, a w niej szczególnie matka, nadal stanowi ważne oparcie emocjonalne dla około trzech czwartych badanych młodych ludzi. Wyraźne konflikty i nieporozumienia dotyczą zdecydowanej mniejszości rodzin diecezji spiskiej.

Na podstawie przedstawionych wyników empirycznych można przywołać cenne myśli L. Dyczewskiego, który uważa, że „konflikt pokoleń" nie rysuje się na ogół tak głęboko, jak powszechnie się sądzi, bowiem nie występuje on w zakresie podstawowych wartości i norm. „Dzisiejsza rodzina, zarówno miejska, jak i wiejska, nie tworzy już tak zwartego systemu kulturowego, jak to miało miejsce w okresie międzywojennym. Nie powoduje to jednak 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.[...] Nie można mówić o osłabieniu się więzi między pokoleniami w rodzinie, a tym bardziej o jej rozpadzie; trudno też mówić o zmniejszeniu się stopnia jej spójności. Obserwuje się natomiast zmianę w hierarchicznym układzie rodzajów więzi [...] Jeżeli dawniej dominowała więź strukturalno-przedmiotowa nad kulturową i osobową, to obecnie czołowe miejsce zajmuje więź osobowa przed strukturalno-przedmiotową i kulturową"[38].

[38] L. Dyczewski, *Więź między pokoleniami w rodzinie ...,* op. cit., s. 109, 120.

„Negatywny charakter stosunków młodzieży z rodzicami wiąże się z niewłaściwym doborem metod i środków wychowawczych, w których nie bierze się pod uwagę potrzeb dziecka, zmieniających się w miarę dorastania. Rodzice mają tendencję do przesadnego zaspokajania potrzeb materialnych i biologicznych, do ucieczki od prawdziwego kontaktu z dzieckiem. Dbają o jedzenie i ubranie, pytają o oceny szkolne, kupują drogie prezenty. Gorzej jest natomiast z zaspokojeniem potrzeb bezpieczeństwa, akceptacji czy kontaktu psychicznego. Tendencje do izolowania się, wycofywania z kontaktu występują zwłaszcza u ojców. Tymczasem wymiana emocjonalna między rodzicami i dzieckiem jest ważna w każdym okresie jego życia, a nie tylko gdy jest małe i całkowicie uzależnione od rodziców. Z wiekiem zmieniają się formy kontaktu, ale stale jest to proces ważny i potrzebny dziecku“[39].

Większość rodzin diecezji spiskiej ma na ogół więcej niż jedno dziecko. W rodzinach takich obok wzajemnych relacji małżonków, relacji rodziców do dzieci i odwrotnie powstają relacje między rodzeństwem. Jak kształtowały się relacje między rodzeństwem w rodzinach badanych maturzystów, można się dowiedzieć, dokonując analizy danych zawartych w tabeli 56. Ogólna ocena pozytywnych stosunków z rodzeństwem jest nieco wyższa niż z ojcami i nieco niższa niż z matkami. W całej zbiorowości 46,2% ankietowanych oceniło swoje relacje z rodzeństwem jako bardzo dobre, 30,1% – dość dobre, 13,8% – różnie bywa, 2,7% – nie najlepsze, 1,2% – trudno powiedzieć i 6,0% – nie dotyczy (brak rodzeństwa). Łączny wskaźnik ocen pozytywnych w stosunku do rodzeństwa wynosił 76,3% i był wyższy o 5,6% w stosunku do ojców i niższy o 11,0% w stosunku do matek.

W badaniach postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku uzyskano nieco niższe wskaźniki pozytywnej oceny jakości relacji młodzieży z rodzeństwem (70,4%)[40]. Można też odnotować, że młodzież polska na ogół nieco bardziej negatywnie ocenia swoje relacje z rodzeństwem niż badana młodzież słowacka[41]. Patrząc na przyjęte zmienne niezależne należy konstatować, iż na poziomie istotności 0,01 zaznaczają się statystycznie istotne różnice w przypadku prawie wszystkich analizowanych zmiennych niezależnych – oprócz cechy demograficznej „płeć” ($p = 0,042$), co jest zrozumiałe ze względu na fakt, że chłopcy i dziewczęta żyją mniej więcej w tych samych rodzinach. Można też zauważyć, że rodzeństwa najczęściej brakuje w miejskich rodzinach, których członkowie deklarują bardziej negatywny stosunek do wiary religijnej i w ogóle nie uczestniczą w praktykach religijnych.

[39] A. Kwak, *Rodzina i jej przemiany*, ISNS UW, Warszawa 1994, s. 51.

[40] O. Štefaňak, *Wartości prorodzinne i jakość środowiska rodzinnego w świadomości młodzieży słowackiej ...,* op. cit., s. 188.

[41] Młodzież polska: A – 39,7%, B – 25,0%, C – 22,7%, D – 3,8%, E – 3,1%, E – 5,7%. J. Mariański, *Rodzina w świadomości młodzieży ponadgimnazialnej ...,* op. cit., s. 202; L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 309; J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją ...,* op. cit., s. 418.

Tabela 56. Relacje maturzystów z rodzeństwem (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	F	Razem
Płeć							
Mężczyzna	44,5	30,7	16,0	2,2	1,7	5,0	100,0
Kobieta	48,0	29,5	11,4	3,2	0,6	7,2	100,0
Miejsce zamieszkania							
Wieś	46,8	31,4	15,7	2,0	0,8	3,2	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	47,9	29,6	10,7	3,9	1,1	6,8	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	42,8	27,6	13,2	2,8	2,0	11,6	100,0
Liczba rodzeństwa							
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	41,3	26,2	14,4	3,3	1,6	13,2	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	51,8	32,5	11,5	2,7	1,2	0,3	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	48,0	34,3	15,9	1,4	0,4	-	100,0
Wyniki w nauce							
Bardzo dobre	49,0	30,8	9,6	1,7	1,0	7,9	100,0
Dobre	48,1	31,3	11,9	2,3	0,6	5,8	100,0
Średnie lub mierne	40,6	27,1	21,3	4,2	1,9	4,8	100,0
Sytuacja materialna							
Wyraźnie dobra	61,1	25,0	9,0	1,4	-	3,5	100,0
Dość dobra	49,4	30,5	11,1	1,7	0,2	7,1	100,0
Przeciętna lub raczej zła	40,5	31,2	17,1	3,7	1,9	5,6	100,0
Stosunek do wiary							
Głęboko wierzący	55,6	29,6	8,3	2,8	1,9	1,9	100,0
Wierzący	47,5	31,7	14,1	1,6	0,6	4,5	100,0
Niezdecydowani	43,9	31,2	13,3	4,6	1,2	5,8	100,0
Obojętni lub niewierzący	39,4	25,2	16,1	4,1	2,3	12,8	100,0
Praktyki religijne							
Regularnie	47,7	34,2	14,1	1,4	0,6	2,0	100,0
Nieregularnie	55,7	23,8	13,1	2,5	0,8	4,1	100,0
Rzadko	42,7	30,6	13,5	4,9	0,7	7,6	100,0
Wcale	42,5	22,0	14,0	3,0	3,5	15,0	100,0
Ogółem (N = 1127)	**46,2**	**30,1**	**13,8**	**2,7**	**1,2**	**6,0**	**100,0**

Uwaga: A – bardzo dobre; B – dość dobre; C – różnie bywa; D – nie najlepiej; E – trudno powiedzieć; F – nie dotyczy.

W odniesieniu do miejsca zamieszkania można na podstawie uzyskanych wyników empirycznych mówić o statystycznie słabej sile związku ($p = 0{,}001$; $V = 0{,}118$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą młodzież z mniejszych osiedli nieco częściej deklaruje pozytywne relacje z rodzeństwem niż młodzież żyjąca w większych osiedlach diecezji spiskiej (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 7,8%). Pod kątem liczby rodzeństwa konstatujemy korelacje statystyczne o średnio silnym związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}206$). Na podstawie przedstawionych wyników empirycznych można powiedzieć, że najbardziej korzystne relacje między rodzeństwem zaznaczają się w rodzinach z trojgiem dzieci.

Deklarowane wyniki w nauce szkolnej powodują w przedmiotowej sprawie różnice statystyczne o słabej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,118$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą uczniowie z lepszymi wynikami w nauce nieco częściej deklarują pozytywne relacje z rodzeństwem niż uczniowie z miernymi wynikami (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 12,1%). W odniesieniu do deklarowanej sytuacji materialnej rodziny można mówić także o słabej sile związku statystycznego ($p < 0,0005$; $V = 0,129$). Patrząc na uzyskane odsetki należy powiedzieć, że uczniowie z zamożniejszych rodzin nieco częściej oceniają swoje relacje z rodzeństwem jako pozytywne niż uczniowie z uboższych rodzin (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 14,4%).

Pod kątem deklarowanego stosunku do wiary religijnej odnotowujemy korelację statystyczną o słabej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,114$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą wraz ze spadkiem deklarowanej religijności spadają pozytywne oceny relacji badanej młodzieży maturalnej z rodzeństwem (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 20,6%). Można na przykład zauważyć, że około jedna piąta religijnie obojętnej lub niereligijnej młodzieży mówi o swoich relacjach z rodzeństwem w kategoriach „różnie bywa" lub „nie najlepiej". Prezentowane uczestnictwo w praktykach religijnych powoduje w omawianej sprawie podobne różnice statystyczne ($p < 0,0005$; $V = 0,150$). Konstatujemy, że wraz ze spadkiem uczestnictwa w praktykach religijnych spadają także pozytywne oceny relacji badanych maturzystów z rodzeństwem (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 17,4%).

Kończąc ostatnią analizę statystyczną niniejszego paragrafu, należy powtórzyć, że ogólna ocena pozytywnych stosunków z rodzeństwem jest nieco wyższa niż z ojcami i nieco niższa niż z matkami. Łączny wskaźnik ocen pozytywnych w stosunku do rodzeństwa wynosił 76,3%. Można też stwierdzić, iż młodzież z mniejszych osiedli, uczniowie z lepszymi wynikami w nauce szkolnej, ankietowani z zamożniejszych rodzin, respondenci z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej oraz badani częściej uczestniczący w praktykach religijnych nieco częściej deklarują pozytywne relacje z rodzeństwem niż młodzież z większych osiedli, uczniowie z miernymi wynikami w nauce, ankietowani z uboższych rodzin, respondenci z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej oraz badani rzadziej biorący udział w praktykach religijnych. Źródłem bardziej pozytywnych relacji z rodzeństwem może być więc mniejsze osiedle, lepsze wyniki w nauce szkolnej, wyższy status ekonomiczny lub fakt, że jest się bardziej religijnym.

Badana młodzież w zdecydowanej większości pozytywnie oceniała relacje wewnątrzrodzinne. Na marginesie można przypomnieć, że respondenci zdecydowanie najczęściej informowali o dojrzałym stylu wychowania (71,6%), co również informuje o pogodnej atmosferze w rodzinach ankietowanych osób (tabela 64). Nie można więc mówić o jakiejś „wojnie pokoleniowej" czy „bratersko-siostrzanej" w rodzinach diecezji spiskiej. Ogólnie pozytywna ocena stosunków ankietowanej młodzieży z rodzicami i rodzeństwem (łącznie kate-

goria odpowiedzi „bardzo dobre" i „dość dobre") kształtowała się w sposób następujący: z ojcami – 70,7%, z matkami – 87,3%, z rodzeństwem – 76,3%. Ten dość optymistyczny obraz deklarowanych więzi rodzinnych nie musi w pełni odzwierciedlać rzeczywistych stosunków międzyludzkich w rodzinie słowackiej. W społecznym odbiorze konfliktowość wewnątrzrodzinna jawi się jednak jako zjawisko mało znaczące lub nawet zgoła marginalne.

W związku z takim twierdzeniem można krótko odnotować, że w badaniach postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku 63,4% badanych osób informowało o dojrzałym stylu wychowania oraz 71,4% ankietowanych uważało własny dom rodzinny za miejsce, w którym czują się oni kochani i rozumiani, gdzie jest im najlepiej[42]. Wyraźnie pozytywny obraz życia rodzinnego, jaki wyłania się z prezentowanych danych empirycznych oraz innych badań socjologicznych, „nie w pełni koresponduje z danymi wskazującymi na narastającą brutalizację życia społecznego, przemoc w rodzinie, osłabienie trwałości małżeństwa i w konsekwencji 'plagę' rozwodów. Utrwala się szczególnie zjawisko rozpadu rodzin z małoletnimi dziećmi. Niektóre badania empiryczne wskazują na znaczne upowszechnienie się konfliktów społecznych w rodzinie"[43].

Zgromadzone dane upoważniają do stwierdzenia, że „nie jest tak źle". Należy pamiętać, że pozytywne oceny o stosunkach wewnątrzrodzinnych mogą być wśród części badanych maturzystów raczej skutkiem deklaratywności niż faktycznego stanu rzeczy – w rzeczywistości jest prawdopodobnie nieco gorzej. Jest interesujące, że w omawianych sprawach za każdym powoduje różnice deklarowana sytuacja materialna rodziny (oprócz deklarowanego stosunku do wiary religijnej i uczestnictwa w praktykach religijnych). Z badań własnych więc wynika, że „im lepsza sytuacja materialna rodziny, tym bardziej pogodna wewnętrzna atmosfera, mniej konfliktów, większa spójność rodziny". Stosunki międzyludzkie we własnych rodzinach w ocenie badanej młodzieży maturalnej układają się na ogół pozytywnie, chociaż zapewne jest jeszcze daleko do ideału harmonijnego współżycia rodzinnego.

W związku z tym można przypomnieć, że rodzina, która żyje, budując każdego dnia sieć międzyosobowych relacji, wewnętrznych i zewnętrznych, staje się pierwszą i niezastąpioną szkołą życia ludzkiego, przykładem oraz bodźcem dla szerszych kontaktów społecznych w duchu szacunku, sprawiedliwości, dialogu i miłości. Zadaniem wspólnoty chrześcijańskiej i wszystkich, którym leży na sercu dobro społeczeństwa, jest stanowcze potwierdzanie, że rodzina będąca czymś znacznie więcej niż tylko zwykłą jednostką prawną, społeczną czy ekonomiczną, stanowi wspólnotę miłości i solidarności, jedyną pod względem możliwości nauczania i przekazywania wartości kulturalnych, etycznych,

[42] O. Štefaňak, *Wartości prorodzinne i jakość środowiska rodzinnego w świadomości młodzieży słowackiej ...,* op. cit., s. 187, 191.
[43] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 314.

społecznych, duchowych i religijnych, tak istotnych dla rozwoju i powodzenia własnych członków oraz społeczeństwa[44].

§ 3. Postawy wobec moralności małżeńsko-rodzinnej

Pozytywna ocena rodziny i małżeństwa, jak też stosunków wewnątrzrodzinnych, nie wyklucza przemian w dziedzinie moralności małżeńsko-rodzinnej, poddanej różnorodnym prądom liberalnym i permisywnym[45]. Chociaż wspólnota rodzinna nadal zajmuje czołowe miejsce wśród wartości sensotwórczych i przez zdecydowaną większość badanych maturzystów jest uważana za bardzo ważną w życiu osobistym, w rzeczywistości społecznej znajduje się w długotrwałym kryzysie. „Dzisiejsze rodziny europejskie są słabe i bardzo niestabilne. O ustawach dotyczących rodziny uchwalanych w parlamentach decydują racje pragmatyczne lub ideologiczny laicyzm. W ramy prawne ujmuje się wiele aspektów życia moralnego, które do tej pory nie podlegały prawodawstwu człowieka [...] Chrześcijański model małżeństwa i rodziny pozostaje w opozycji do zsekularyzowanych i zindywidualizowanych wzorców życia małżeńskiego i rodzinnego, upowszechniającymi się we współczesnym świecie, w którym dokonują się przewartościowania poglądów na temat społecznej pozycji kobiet, dzieci, małżeństwa i rodziny“[46].

Dotyczy to na przykład związków homoseksualnych. We współczesnym świecie rozpowszechniają się żądania stworzenia instytucji małżeńskich jednopłciowych, gdzieniegdzie te żądania już zostały spełnione. Reszta zachodniego świata głośno je propaguje. Chociaż homoseksualizm jest zjawiskiem towarzyszącym ludzkim dziejom od początku – na co wskazuje chociażby biblijna historia Sodomy i Gomory – to nigdy wcześniej homoseksualiści takich ambicji nie zgłaszali. Poprzestano zatem co najwyżej na postulacie dekryminalizacji homoseksulanego postępowania, a zwłaszcza na nie interesowaniu się ich prywatnym życiem. W sytuacji nowoczesnej miarą dobra i zła ludzkich czynów stają się subiektywne przeżycia, których dostarcza ludzka płciowość, a nie jakiś jej obiektywny sens, niezależny od przeżyć podmiotu. Oto cała etyka nowożytna, prowadząca do pozytywnej oceny związków homoseksualnych i innych „nowoczesnych” żądań w dziedzinie moralności małżeńsko-rodzinnej, jeśli tylko trafiają na odpowiedni „apetyt”. Zmiany w dziedzinie moralności seksualnej, małżeńskiej i rodzinnej zgłaszano i realizowano na gruncie zasady „maksymalizacji przyjemności dla maksymalnej liczby zainteresowanych”[47].

[44] Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła ...,* op. cit., s. 151-157.
[45] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 332-333.
[46] J. Mariański, *Nauczanie Jana Pawła II o rodzinie* ..., op. cit., s. 164.
[47] M. Czachorowski, *Homoseksualizm a prawo,* w: *Człowiek i państwo,* red. D. Kwiatkowski, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześciajańskiej“, Lublin 2006, s. 225-236.

Religia w postaci dyrektyw moralnych stanowi często czynnik warunkujący życie osobiste i społeczne, określając tym samym ramy postępowania, niekiedy również w sferze zachowań intymnych. Obiektywne normy moralne pełnią rolę imperatywnych twierdzeń, które stoją na straży poszanowania i integralności drugiej osoby. W sytuacji przyzwolenia na relatywizację norm moralnych i obyczajowych zasad postępowania obiektywny porządek najczęściej zastępowany jest subiektywnością i dowolnością. Typowym przykładem takiej subiektywizacji jest odrzucanie moralnego nauczania Kościoła na temat czystości przedmałżeńskiej lub używania środków antykoncepcyjnych. Ponowoczesność tworzy kontekst społeczno-kulturowy, który sprzyja kształtowaniu sie postaw negujących nauczanie moralne Kościoła – szczególnie w dziedzinie moralności seksualnej, małżeńskiej i rodzinnej. To, co kiedyś budziło sprzeciw i społeczne oburzenie, dziś jeszcze tylko w niektórych kręgach wywołuje kwestionowanie, a bardziej powszechnie – najwyżej obojętność, niekiedy wręcz przyzwolenie[48].

Przyzwoleniu młodzieży na łamanie reguł moralnych i religijnych towarzyszy wciąż duże (być może coraz większe) oczekiwanie zaspokojenia potrzeb miłości i akceptacji. Potrzeby te są coraz bardziej uświadamiane, wraz z postępującą indywidualizacją, upodmiotownieniem, przydawane jest im prawo do wpływania na nasze decyzje i nasze działania. Przemiany w dziedzinie moralności seksualnej, małżeńskiej i rodzinnej, mające charakter uwolnienia różnych form życia, stanowią efekt wielu złożonych procesów społecznych, ekonomicznych, kulturowych i politycznych. Według J. Kopki bezpośrednią przyczyną prawie nieograniczonej wolności zachowań w omawianych sferach życiowych wydaje się być wpływ kultury masowej, pełnej seksu, niewykluczone, że w jakimś stopniu będącej także na usługach przemysłu pornograficznego. Handel seksem, obecny w medialnych przekazach, stanowi główne, a może jedyne źródło edukacji seksualnej młodzieży[49].

Kościół głosi nie tylko ogólne zasady etyczne, których potrzebuje każde społeczeństwo, ale także wchodzi w konkrety życia, m.in. małżeńsko-rodzinnego, opierając swoje rozwiązania na wierze ewangelicznej. Przeprowadzone analizy socjologiczne dotyczące postaw wobec Dekalogu nie wskazują na znaczne odejście od wartości i norm o charakterze ogólnie wiążącym (tabela 14). Nie znaczy to jednak, że w świadomości badanej młodzieży maturalnej nie dokonują się przemiany idące w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanych imperatywów etycznych. Przejście od moralności obiektywnej do moralności indywidualnych opcji dokonuje się na poziomie bardziej konkretnych reguł,

[48] S. H. Zaręba, *Horyzonty moralności polskiego ucznia i studenta,* w: *Moralne dylematy Polaków w ponowoczesności,* red. A. Maksymowicz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009, s. 213-219.

[49] J. Kopka, *Seksualność w systemach etycznych a postawy seksualne młodzieży,* w: *Wartości i postawy młodzieży polskiej, tom I,* red. D. Walczak-Duraj, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, s. 40.

zwłaszcza dotyczących moralności małżeńsko-rodzinnej. Dlatego przedmiotem kolejnych analiz empirycznych będą bardziej konkretne normy moralne, odnoszące się do życia seksualnego, małżeńskiego i rodzinnego.

Rodzinę, jako podstawową wartość życia społecznego i osobistego, chronią różne normy moralne. Katechizm Kościoła Katolickiego omawia w sposób bardzo konkretny reguły odnoszące się do moralności małżeńskiej i rodzinnej: „Do istoty małżeństwa należy jedność, nierozerwalność i otwartość na płodność. Poligamia jest przeciwna jedności małżeństwa; rozwód rozłącza to, co Bóg złączył”[50]. „Przymierze dobrowolnie zawarte przez małżonków zakłada wierną miłość. Zobowiązuje ich do zachowania nierozerwalności małżeństwa”[51]. „Regulacja poczęć ukazuje jeden z aspektów odpowiedzialnego ojcostwa i macierzyństwa. Prawość intencji małżonków nie usprawiedliwia odwoływania się do środków moralnie niedopuszczalnych (np. sterylizacji bezpośredniej lub antykoncepcji)”[52]. Wspomniane zasady moralne nie korespondują w pełni z sytuacją na Słowacji, którą według J. Moricowej charakteryzują: niższa liczba zawieranych małżeństw, wzrost alternatywnych form współżycia, mniejsza liczba urodzeń, wzrost liczby dzieci narodzonych poza małżeństwem oraz zwiększanie się liczby małżeństw zawieranych ponownie[53].

W konkretnej sytuacji społeczno-kulturowej kształtują się także poglądy badanej młodzieży maturalnej na kwestie seksualne, małżeńskie i rodzinne. Przyjrzymy się teraz, w jaki sposób maturzyści początku drugiej dekady trzeciego tysiąclecia rozstrzygają konkretne problemy moralności małżeńsko-rodzinnej i jakie są uwarunkowania tych rozstrzygnięć w postaci cech demograficznych, społecznych i religijnych. Badaną młodzież maturalną zapytano o ich postawy wobec takich zjawisk i sytuacji, jak: wolna miłość, seks bez ograniczeń; gwałt; współżycie seksualne przed ślubem; homoseksualizm; zdrada małżeńska; rozwód oraz stosowanie środków antykoncepcyjnych. Przy każdym z tych zjawisk były proponowane następujące odpowiedzi: „dozwolone”, „to zależy od sytuacji”, „niedozwolone” oraz „nie umiem powiedzieć”. Wyniki empiryczne przedstawia tabela 57.

Zdecydowanie najczęściej przyjmowaną normą moralności seksualnej, małżeńskiej i rodzinnej jest zakaz gwałtu. Prawie wszyscy ankietowani zgadzają się, że takie postępowanie jest bezwyjątkowo niedozwolone (97,2%). Drugim najbardziej potępianym zjawiskiem jest zdrada małżeńska. Powyżej trzy czwarte badanej populacji młodzieży maturalnej uważa ją za bezwyjątkowo niedozwoloną (78,8%). Kolejną najbardziej przyjmowaną normą moralną jest zakaz homoseksualizmu – za niedozwolony go uważa prawie połowa badanych

[50] *Katechizm Kościoła Katolickiego,* Pallotinum, Poznań 2004, s. 393.
[51] Tamże, s. 540.
[52] Tamże, s. 540.
[53] J. Moricová, *Współczesna rodzina słowacka ...,* op. cit., s. 282; Por. J. Brezák, *Sledovanie indikátorov sociálnej patológie. Rozvodovosť a pokles pôrodnosti,* w: *Sociálna patológia,* red. P. Ondrejkovič, VEDA, Bratislava 2001, s. 211-220.

(49,6%). Na czwartym miejscu znalazła się akceptacja nierozerwalności małżeńskiej – rozwód uważa za bezwyjątkowo niedozwolony powyżej jedna czwarta ankietowanych (27,4%). Piąte miejsce zajęła akceptacja zakazu wolnej miłości, seksu bez ograniczeń – około jedna czwarta respondentów uważa takie postępowanie za bezwyjątkowo niedozwolone (25,2%). Poniżej dwudziestu procent bezwyjątkowej akceptacji uzyskały normy zakazujące stosowanie środków antykoncepcyjnych (15,3%) oraz współżycie seksualne przed ślubem (11,5%). Na marginesie można odnotować, że najwyższe odsetki częściowej aprobaty – w zależności od sytuacji – uzyskało zjawisko rozwodu. Ponad połowa badanych maturzystów uzależniała moralność rozwodu od konkretnych okoliczności życiowych (53,8%).

Tabela 57. Akceptacja norm moralności małżeńsko-rodzinnej (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Dozwolone	To zależy od sytuacji	Niedozwolone	Nie umiem powiedzieć	Razem
A	28,0	39,0	25,2	7,8	100,0
B	0,2	1,6	97,2	1,0	100,0
C	63,9	20,1	11,5	4,5	100,0
D	22,3	15,1	49,6	13,0	100,0
E	2,4	16,0	78,8	2,8	100,0
F	14,9	53,8	27,4	3,9	100,0
G	42,1	36,6	15,3	6,0	100,0

Uwaga: A – wolna miłość, seks bez ograniczeń, B – gwałt, C – współżycie seksualne przed ślubem, D – homoseksualizm, E – zdrada małżeńska, F – rozwód, G – stosowanie środków antykoncepcyjnych.

W tym miejscu można przywołać dane z badań postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku i wskazać na zachodzące zmiany. Pięć lat wcześniej młodzież diecezji spiskiej uważała wolną miłość za dozwoloną w 33,2%, za dozwoloną w zależności od sytuacji w 32,0%, za niedozwoloną w 21,0%, nie umiem powiedzieć – 13,2%, brak odpowiedzi – 0,6% (gwałt odpowiednio: 0,5%, 2,2%, 96,0%, 0,8%, 0,5%; współżycie seksualne przed ślubem odpowiednio: 52,3%, 26,7%, 13,5%, 7,0%, 0,5%; homoseksualizm odpowiednio: 22,9%, 14,1%, 47,7%, 14,6%, 0,6%; zdrada małżeńska odpowiednio: 1,6%, 14,5%, 79,7%, 3,5%, 0,8%; rozwód odpowiednio: 19,7%, 49,6%, 25,8%, 4,0%, 1,0%; stosowanie środków antykoncepcyjnych odpowiednio: 55,0%, 25,1%, 14,2%, 4,9%, 0,8%)[54].

[54] O. Štefaňak, *Religijność młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spiskiej,* Norbertinum, Lublin 2009, s. 288.

Na podstawie przedstawionych danych empirycznych można stwierdzić, że „nowsza" młodzież (2011) jest nieco częściej niż „starsza" (2006) skłonna bezwarunkowo zaakceptować współżycie seksualne przed ślubem (różnica wynosi 11,6%), a nieco rzadziej seks bez ograniczeń (różnica wynosi 5,2%), rozwód (różnica wynosi 4,8%) oraz stosowanie środków antykoncepcyjnych (różnica wynosi 12,9%). W większości przypadków odsetki nie przesunęły się jednak w kierunku bezwarunkowej nieakceptacji takich zachowań, a więc akceptacji norm moralności małżeńsko-rodzinnej, lecz w kierunku akceptacji warunkowej (w zależności od sytuacji). W przypadku innych opisywanych norm moralnych nie odnotowano znaczących różnic procentowych. Należy jednak przypomnieć, że konstatowane różnice mogą być częściowo efektem różnicy wieku, gdyż w 2006 roku badano 17-18 letnią młodzież a w 2011 roku 18-19 letnią, od której oczekuje się większego stopnia odpowiedzialności.

Istotnym aspektem orientacji moralnej jest przekonanie o absolutnym lub relatywnym charakterze norm moralnych. W społeczeństwie ponowoczesnym zdaje się upowszechniać ten drugi typ orientacji moralnej[55]. W związku z tym można odnotować, że przeciętny wskaźnik pełnej aprobaty przedstawianych norm moralnych wśród badanej populacji młodzieży maturalnej wynosi 43,6% (w 2006 roku 40,5%), częściowej aprobaty 26,0% (w 2006 roku 23,5%) oraz dezaprobaty 24,8% (w 2006 roku 26,5%)[56]. Podobne wyniki uzyskano w badaniach empirycznych mieszkańców wschodniej Słowacji, uczniów archidiecezji koszyckiej oraz populacji słowackiej. Ze względu na nieco inny charakter pytań oraz kafeterie odpowiedzi nie można jednak dokonać przecyzyjnych porównań[57]. Odnosząc uzyskane wyniki empiryczne do danych wśród młodzieży polskiej można konstatować na ogół podobny poziom akceptacji omawianych norm moralności seksualnej, małżeńskiej i rodzinnej[58].

---

[55] T. Doktór, *Orientacje moralne,* w: *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań,* red. I. Borowik, T. Doktór, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2001, s. 248.

[56] O. Štefaňak, *Religijność młodzieży słowackiej ...,* op. cit., s. 288-289.

[57] Ľ. Kráľová, *Reflexia manželskej morálky w slovenskej rodine v 90. rokoch 20. storočia a v 1. decéniu 21. storočia (interpretácia vlastného empirického výskumu),* w: *Morálka a súčasnosť,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2008, s. 237-242; F. Kubík, *Religiozita učňovskej mládeže. Na území Košickej arcidiecézy,* Bens, Kapušany 2002, s. 123; J. Matulník, M. Kratochvíla, J. Kyselica, *Religiozita, rodina a reprodukčné správanie obyvateľov Slovenska ...,* op. cit., s. 182-222.

[58] Młodzież polska – odpowiedź „niedozwolone": C – 9,1%, D – 38,9%, E – 67,1%, F – 15,5%, G – 6,8%. S. H. Zaręba, *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów i ocen polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej,* w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 219; Por. J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 357; J. Baniak, *Między buntem i sprzeciwem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Kryzys tożsamości osobowej a świadomość religijna i moralna młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne,* Wydawnictwo Homini, Kraków 2008, s. 396-419; K. Szafraniec, *Młodzi 2011,* Kancelaria Prezesa Rady Ministrów, Warszawa 2011, s. 196-200.

Odchylenia od tradycyjnej moralności seksualnej (szczególnie w odniesieniu do współżycia seksualnego przed ślubem oraz stosowania środków antykoncepcyjnych) są wśród młodzieży tak znaczne, że można mówić o swoistej rewolucji obyczajowej, a nawet moralnej. Wyraźnie słabnie rygoryzm w kwestiach związanych z seksualnością. Wielu młodych ludzi czuje się bardziej „producentami" niż „adresatami" norm moralnych. W praktyce życiowej dochodzi do wielu kompromisów w dziedzinie moralności seksualnej. W ocenie moralnej następuje przesunięcie w stronę decyzji indywidualnego sumienia. Moralność podbudowana kościelnym systemem etycznym wydaje się osiągać w niektórych kwestiach tzw. stan krytyczny. Autonomiczna jednostka staje się niejednokrotnie ostateczną i jedyną instancją dla samej siebie[59].

Aby dokonać sensownych analiz statystyczno-korelacyjnych ze względu na przyjęte zmienne niezależne – cechy demograficzne, społeczne i religijne – w tabeli 58 uwzględniłem tylko pełną aprobatę poszczególnych norm moralności seksualnej, małżeńskiej i rodzinnej, wśród badanej populacji młodzieży maturalnej. W dokonanym i przedstawionym porównaniu możemy zobaczyć, jak różnią się poszczególne podgrupy młodych ludzi w stosunku do omawianych norm moralnych.

W odniesieniu do cechy demograficznej „płeć" można o najbardziej znaczących różnicach mówić w przypadku wolnej miłości ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}312$), homoseksualizmu ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}291$) oraz zdrady małżeńskiej ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}183$)[60]. Dziewczęta znacznie częściej niż chłopcy aprobują normę zakazu seksu bez ograniczeń (różnica w przedstawianym porównaniu wynosi 19,8%) oraz zdrady małżeńskiej (różnica wynosi 14,1%). Jest interesujące, ale zgodne z wynikami innych badań socjologicznych, że w postawach wobec homoseksualizmu są odsetki odwrotne, i to wyraźnie (różnica wynosi 28,9%).

Statystycznie istotne różnice pod kątem miejsca zamieszkania konstatujemy przede wszystkim w odniesieniu do postaw badanej młodzieży maturalnej wobec homoseksualizmu ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}151$), stosowania środków antykoncepcyjnych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}144$), rozwodu ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}128$) oraz współżycia seksualnego przed ślubem ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}127$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą, maturzyści z mniejszych osiedli nieco częściej aprobują opisywane normy moralne niż maturzyści mieszkający w większych osiedlach. Najbardziej znaczące różnice zaznaczają się w odniesieniu do homoseksualizmu (między skrajnymi podgrupami 18,1%) i rozwodu (między skrajnymi podgrupami 13,6%).

Liczba rodzeństwa powoduje statystycznie istotne różnice we wszystkich omawianych sprawach poza gwałtem, co jest zrozumiałe na podstawie prawie całkowitej akceptacji zakazu takiego postępowania. Najbardziej istotne różnice

[59] J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2004, s. 359-361.

[60] Testy statystyczne odnoszę do całych tabeli poszczególnych zmiennych (nie tylko wybranych wskaźników, przedstawianych we wspólnej tabeli).

konstatujemy w przypadku postaw wobec stosowania środków antykoncepcyjnych ($p < 0,0005$; $V = 0,200$), współżycia seksualnego przed ślubem ($p < 0,0005$; $V = 0,166$) oraz rozwodu ($p < 0,0005$; $V = 0,150$). Uczniowie z bardziej liczebnych rodzin znacznie częściej odrzucają opisywane zachowania niż uczniowie z mniej liczebnych rodzin – przede wszystkim homoseksualizm (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 23,5%), stosowanie środków antykoncepcyjnych (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 23,2%) i rozwód (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 22,5%).

Tabela 58. Akceptacja norm moralności małżeńsko-rodzinnej (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	F	G
Płeć							
Mężczyzna	15,8	96,0	8,8	63,2	72,2	27,3	13,3
Kobieta	35,6	98,7	14,7	34,3	86,3	27,4	17,5
Miejsce zamieszkania							
Wieś	28,9	97,6	14,7	58,1	81,1	33,6	20,6
Miasto do 20 000 miesz.	23,6	98,2	7,9	40,4	77,9	21,1	9,3
Miasto ponad 20 000 miesz.	18,0	95,2	8,4	40,0	74,4	20,0	9,6
Liczba rodzeństwa							
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	19,7	95,9	7,1	41,5	71,9	18,7	7,5
Rodzina z 3 dziećmi	23,4	98,2	10,7	49,1	85,2	29,3	14,5
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	37,2	98,6	20,9	65,0	83,4	41,2	30,7
Wyniki w nauce							
Bardzo dobre	35,6	98,3	15,8	43,5	83,2	25,7	16,8
Dobre	24,0	97,5	11,3	48,3	79,2	26,2	14,4
Średnie lub mierne	17,7	96,1	7,7	57,4	74,2	31,3	15,5
Sytuacja materialna							
Wyraźnie dobra	22,9	96,5	11,8	56,2	75,7	34,0	20,8
Dość dobra	26,0	97,3	13,3	48,2	79,4	29,0	15,5
Przeciętna lub raczej zła	25,5	97,7	10,2	49,3	79,6	24,8	13,9
Stosunek do wiary							
Głęboko wierzący	63,9	95,4	52,8	79,6	92,6	52,8	47,2
Wierzący	28,0	97,8	10,6	52,0	82,7	33,3	17,0
Niezdecydowani	15,0	98,3	2,9	43,4	75,1	12,1	4,6
Obojętni lub niewierzący	6,0	95,9	0,5	33,5	63,8	9,6	2,8
Praktyki religijne							
Regularnie	41,1	98,4	22,4	64,8	88,0	43,8	28,3
Nieregularnie	11,5	96,7	4,9	50,0	80,3	25,4	4,1
Rzadko	14,9	96,9	2,1	34,7	72,2	11,5	5,6
Wcale	7,5	96,0	0,5	32,5	64,0	9,5	3,0
Ogółem (N = 1127)	**25,2**	**97,2**	**11,5**	**49,6**	**78,8**	**27,4**	**15,3**

Uwaga: A – wolna miłość, seks bez ograniczeń, B – gwałt, C – współżycie seksualne przed ślubem, D – homoseksualizm, E – zdrada małżeńska, F – rozwód, G – stosowanie środków antykoncepcyjnych.
Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ chodzi tylko o odsetki tych, którzy uważają opisywane zachowania za niedozwolone.

Deklarowane wyniki w nauce szkolnej różnicują badaną populację maturzystów tylko w postawach wobec wolnej miłości ($p < 0,0005$; $V = 0,129$). Najczęściej jest tak, że wraz z polepszaniem wyników w nauce szkolnej wzrastają nieco odsetki akceptacji przedstawianych norm moralnych – najbardziej odnośnie do zakazu seksu bez ograniczeń (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 17,9%). W postawach wobec homoseksualizmu i rozwodu jest natomiast kierunek zależności odwrotny, co może być pośrednio związane także z cechą demograficzną „płeć". Deklarowana sytuacja materialna rodziny nie powoduje w przedmiotowych kwestiach żadnych statystycznie istotnych różnic. Młodzież z ekonomicznie różnie sytuowanych środowisk mniej więcej tak samo ocenia opisywane zachowania.

Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej zaznaczają się istotne korelacje statystyczne w odniesieniu do wszystkich omawianych norm moralnych poza gwałtem, co jest zrozumiałe na podstawie prawie całkowitej dezaprobaty takiego zachowania. Najbardziej znaczące związki statystyczne konstatujemy w postawach wobec współżycia seksualnego przed ślubem ($p < 0,0005$; $V = 0,310$), stosowania środków antykoncepcyjnych ($p < 0,0005$; $V = 0,259$), rozwodu ($p < 0,0005$; $V = 0,238$) oraz wolnej miłości ($p < 0,0005$; $V = 0,237$). Wraz z bardziej negatywnym odnoszeniem się do wiary religijnej znacznie zmniejszają się odsetki aprobaty poszczególnych norm moralności małżeńsko-rodzinnej. W przedstawianym porównaniu najbardziej wyróżnia się grupa osób głęboko wierzących. Znacznie częściej niż inni uważa ona przedstawiane normy moralne za słuszne, mianowicie zakaz wolnej miłości (63,9%), współżycia seksualnego przed ślubem (52,8%), homoseksualizmu (79,6%), zdrady małżeńskiej (92,6%), rozwodu (52,8%) oraz stosowania środków antykoncepcyjnych (47,2%). Z drugiej strony, obojętni wobec wiary lub niewierzący wykazują się bardzo niskimi wskaźnikami akceptacji tych norm. Najczęściej aprobują jeszcze zakaz zdrady małżeńskiej (63,8%) oraz homoseksualizmu (33,5%). Z takimi kwestiami, jak współżycie seksualne przed ślubem (0,5%), stosowanie środków antykoncepcyjnych (2,8%), wolna miłość (6,0%) lub rozwód (9,6%) „nie mają oni prawie żadnych trudności moralnych".

Podobne różnice statystyczno-korelacyjne odnotowano w przypadku uczestnictwa w praktykach religijnych. Najbardziej istotne związki statystyczne konstatujemy w odniesieniu do współżycia seksualnego przed ślubem ($p < 0,0005$; $V = 0,273$), stosowania środków antykoncepcyjnych ($p < 0,0005$; $V = 0,273$), rozwodu ($p < 0,0005$; $V = 0,249$) wolnej miłości ($p < 0,0005$; $V = 0,235$) oraz homoseksualizmu ($p < 0,0005$; $V = 0,213$). Wszystko układa się według przyjętej hipotezy badawczej, gdyż wraz ze spadkiem uczestnictwa w praktykach religijnych spada także aprobata norm moralności małżeńsko-rodzinnej. Grupa młodych ludzi regularnie uczestnicząca w praktykach religijnych wyróżnia się najbardziej. Znacznie częściej akceptuje ona omawiane normy moralne niż praktykujący nieregularnie, rzadko lub wcale. Chociaż nie jest to aprobata „doskonała" – szczególnie w odniesieniu do zakazu współżycia seksualnego przed

ślubem (22,4%) i stosowania środków antykoncepcyjnych (28,3%) – to jednak można stwierdzić, że uczestnictwo w praktykach religijnych i aprobata wyjaśnień norm moralnych, odnosi swoje skutki w postawach młodzieży.

Na zakończenie opisu korelacji akceptacji norm moralności małżeńsko-rodzinnej należy powiedzieć, iż są one przyjmowane w różnym stopniu – najczęściej zakaz gwałtu i zdrady małżeńskiej, najrzadziej zakaz współżycia seksualnego przed ślubem i stosowania środków antykoncepcyjnych. Można również odnotować, że dziewczęta, mieszkańcy mniejszych osiedli, respondenci z bardziej liczebnych rodzin, badani deklarujący lepsze wyniki w nauce szkolnej, młodzież deklarująca bardziej pozytywny stosunek do wiary religijnej oraz uczniowie częściej biorący udział w praktykach religijnych częściej akceptują zdecydowaną większość wybranych norm moralności małżeńsko-rodzinnej niż chłopcy, mieszkańcy większych osiedli, respondenci z mniej liczebnych rodzin, młodzież osiągająca słabsze wyniki w nauce, badani deklarujący bardziej negatywny stosunek do wiary oraz uczniowie rzadziej uczestniczący w praktykach religijnych.

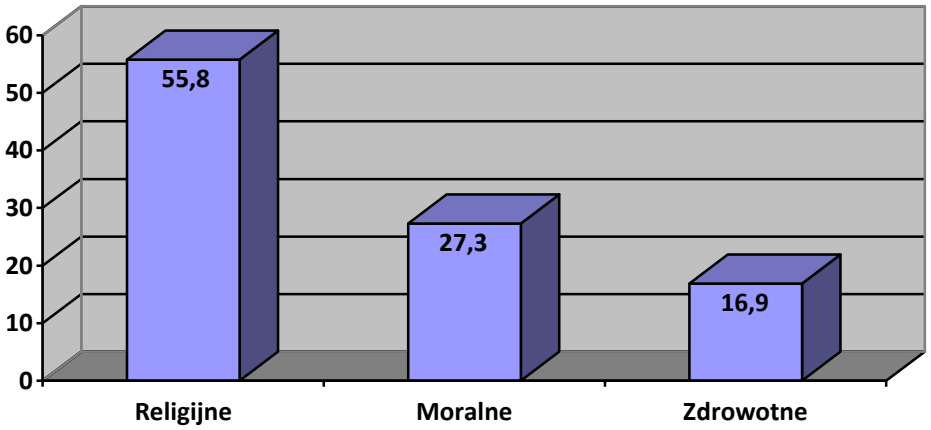
Wiadomo, że wiara religijna posiada również wymiar moralny. Niemniej od dosyć dawna socjologowie religii i moralności obserwują obniżającą się zależność deklarowanej wiary religijnej i akceptacji norm moralnych[61]. Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można jednak stwierdzić, że orientacje religijne są najwyraźniejszym korelatem postaw wobec większości norm moralności seksualnej, małżeńskiej i rodzinnej, co zdaje się świadczyć o istotnym wpływie nauki Kościoła na ten typ postaw moralnych[62]. Należy też przypomnieć, że we współczesnym świecie mniej ceni się trwałość małżeństwa jako instytucji oraz inne wartości związane z moralnością małżeńsko-rodzinną, bardziej znacząca wydaje się być jakość życia. Pozostaje kwestią otwartą: „Jakość czyjego życia?"

Z tabeli 57 dowiedzieliśmy się, że 42,1% badanych maturzystów uważa stosowanie środków antykoncepcyjnych za dozwolone, 36,6% za dozwolone w zależności od sytuacji oraz 15,3% za niedozwolone (6,0% – nie umiem powiedzieć). Wysoki poziom aprobacji antykoncepcyjnych metod planowania poczęć jest wyraźnym wskaźnikiem przemian obyczajowo-kulturowych. W badaniach własnych śledzono także powody akceptacji zakazu stosowania środków antykoncepcyjnych (wśród uważających je za niedozwolone: N = 172) oraz sytuacje, w których „relatywiści" uważają stosowanie tych środków za dozwolone (wśród uważających je za dozwolone w zależności od sytuacji: N = 413). Powody odrzucania środków antykoncepcyjnych predstawia wykres 1.

[61] S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988 – 1998),* Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2003, s. 132.

[62] T. Doktór, *Postawy moralne – ochrona ludzkiego życia, podatki i pomoc bliźniemu,* w: *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań,* red. I. Borowik, T. Doktór, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2001, s. 265.

Wykres 1. Powody odrzucania środków antykoncepcyjnych
(N = 172; dane w %)



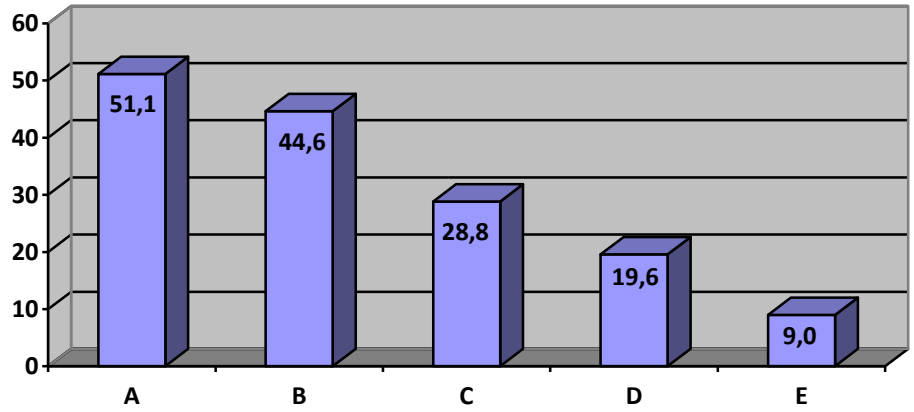
Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można powiedzieć, że ponad połowa „pryncypialistów" odrzuca stosowanie środków antykoncepcyjnych przede wszystkim z powodów religijnych (55,8%), ponad jedna czwarta z powodów moralnych (27,3%) oraz mniej niż jedna piąta z powodów zdrowotnych (16,9%). W sumie zdecydowana większość „pryncypialistów" odwołuje się w swoich zasadniczych postawach wobec stosowania środków antykoncepcyjnych do powodów religijno-moralnych (83,1%). Uzyskane wyniki empiryczne nie korespondują w pełni z twierdzeniem różnych ośrodków laickich, które propagują środki antykoncepcyjne jako moralnie dopuszczalne, nawet konieczne dla zabezpieczenia przed wirusem HIV i chorobą AIDS. Stosowanie środków antykoncepcyjnych reklamuje się jako tzw. bezpieczny lub bezpieczniejszy seks, jako przejaw koniecznej modernizacji społecznej. Problemy moralne starają się być przesuwane do sfery prywatnej, znajdującej się poza kontrolą i nadzorem instytucji religijnych i kościelnych. Wydaje się jednak, że nadal istnieje część młodzieży (12,7%), która odrzuca stosowanie środków antykoncepcyjnych właśnie z powodów religijno-moralnych.

Antykoncepcja należy do podstawowych problemów etyki seksualnej. Negatywne stanowisko Kościoła w sprawie sztucznej regulacji poczęć jest często kwestionowane, a nawet odrzucane przez część katolików. Gdy wyżej stwierdziłem, że nadal istnieje część młodzieży, która odrzuca stosowanie środków antykoncepcyjnych, to należy dodać, że jest to część dosyć mała. Znacznie więcej jest tych, którzy uważają stosowanie tych środków za dozwolone absolutnie (42,1%) lub relatywnie (36,6%). Tych ostatnich zapytano także o wskazanie sytuacji, w których uważają stosowanie środków antykoncepcyjnych za dozwolone. Dane empiryczne predstawia wykres 2.

Jeżeli do każdego uzyskanego wskaźnika dodamy 42,1% uważających stosowanie środków antykoncepcyjnych za dozwolone w jakiejkolwiek sytuacji, to można powiedzieć, że 60,8% badanych maturzystów jest skłonnych zaakceptować stosowanie tych środków, jeżeli urodzenie dziecka łączyłoby się z utratą zdrowia kobiety, 58,4% – jeżeli kobieta nie chce mieć dziecka, 52,7% – z

powodu rozprzestrzeniania się wirusa HIV, 49,3% – jeżeli kobieta ma już zbyt wiele dzieci, 45,4% – z innych powodów (powody zdrowotne, niewłaściwe warunki dla dziecka, zgwałcenie kobiety). Realne wskaźniki są z pewnością jeszcze nieco wyższe, ponieważ niektórzy „relatywiści" ograniczali się do wyboru tylko jednej możliwości, chociaż mogli wybierać więcej.

Wykres 2. Sytuacje, w których „relatywiści" uważają stosowanie środków antykoncepcyjnych za dozwolone (N = 413; dane w %)



Uwaga: A – jeżeli urodzenie dziecka łączyłoby się z utratą zdrowia kobiety, B – jeżeli kobieta nie chce mieć dziecka, C – z powodu rozprzestrzeniania się wirusa HIV, D – jeżeli kobieta ma już zbyt wiele dzieci, E – inne (powody zdrowotne, niewłaściwe warunki dla dziecka, zgwałcenie kobiety).

Na podstawie uzyskanych i przedstawionych wyników empirycznych należy stwierdzić, że młodzież współczesna wykazuje znaczną skłonność do relatywizmu, z jednoczesną niechęcią do rygoryzmu moralnego. Wiele norm etycznych polega w świadomości potocznej daleko idącej reinterpretacji, ale tylko niekiedy idącej w kierunku sceptycyzmu i nihilizmu moralnego. Opisane przejawy rygoryzmu i relatywizmu moralnego wskazują na istniejące rozbieżności między oficjalną nauką Kościoła a codziennością życia społecznego[63]. Często wskazuje się dzisiaj na proces odchodzenia od rzeczywistego świata do świata wirtualnego. W związku z tym obserwujemy „swobodne" odnoszenie się do wartości społecznych, kulturowych, obyczajowych, religijnych i moralnych. Wydaje się, że wszystko można podważyć, wszystko można zastąpić. Wydaje się, że życie to tylko swoista „gra" bez odpowiedzialności[64].

Deklarowane wartości prorodzinne w środowisku badanych maturzystów należałoby uzupełnić o ich rzeczywiste zachowania. Nie jest to zadanie łatwe. Jednym ze sposobów, jak zbliżyć się do rzeczywistych zachowań młodzieży w

[63] J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1991, s. 77.
[64] M. Dokulil, *Morální hodnoty v současné etice a morálce,* w: *Teoretické otázky etyki,* red. V. Gluchman, M. Dokulil, PVT, Prešov 1998, s. 68.

dziedzinie seksualnej, małżeńskiej i rodzinnej, jest realizowanie wywiadów pogłębionych na ten temat z ich nauczycielami. Każdy nauczyciel ma w tym zakresie własne doświadczenia, które czasem mieszają się z różnymi stereotypami. Zaletą badań własnych jest fakt, że wywiady pogłębione zrealizowano wśród nauczycieli wszystkich dwunastu szkół sześciu miast trzech typowych rejonów diecezji spiskiej, a więc ich wypowiedzi odnoszą się do różnych środowisk młodzieżowych. Realizując wywiady pogłębione o moralności seksualnej młodzieży ograniczyłem się do niewielu pytań, zawsze otwartych, których zadaniem było skłonienie nauczycieli do dłuższych, wielowątkowych wypowiedzi.

Wstępny ogląd zebranego materiału empirycznego ujawnia dosyć negatywny obraz realiów życia, postaw i zachowań seksualnych młodzieży. Nauczyciele stosunkowo często podkreślali bardzo swobodne, liberalne i nieodpowiedzialne zachowanie współczesnych młodych ludzi w dziedzinie seksualności. Nieco rzadziej pojawiali się również wątki o bardziej odpowiedzialnym zachowywaniu współczesnej młodzieży w sensie tzw. bezpiecznego seksu (używanie środków antykoncepcyjnych – ochrona przed niechcianą ciążą). Niektórzy nauczyciele podkreślali duże zróżnicowanie w dziedzinie seksualności młodzieży i wskazywali na tzw. odważne wyjątki, dla których ważna jest również czystość przedmałżeńska.

Bardzo swobodne, liberalne i nieodpowiedzialne zachowanie współczesnych młodych ludzi w dziedzinie seksualności podkreślały np. następujące wypowiedzi nauczycieli: „Młodzi ludzie zaczynają życie seksualne bardzo wcześnie, chociaż często raczej chwalą się niż mają rzeczywiste doświadczenia (chcą wyglądać przed rówieśnikami jak bohaterowie). Zachowanie takie jest nieodpowiedzialne, przyspieszone, niekiedy przypadkowe (często pod wpływem alkoholu). Wielu młodych ludzi zawiera małżeństwo jako ‘doświadczonych’, po okresie wolnego współżycia. Środki antykoncepcyjne traktują jako oczywistość, orientacja homoseksualna nie stanowi dla niech problemu, nie wstydzą się do tego otwarcie przyznać (albo tak występują, chociaż w rzeczywistości tacy nie są – chcą zwrócić uwagę otoczenia)” *(pedagog z Twrdoszyna)*

„Seksualność ma w życiu współczesnych młodych ludzi dosyć ważne miejsce. Są pod jej ciągłym wpływem mediów (telewizja, czasopisma, nawet czasopisma dla młodzieży). Seksualność jest często odłączona od miłości, uważa się ją tylko za dobro konsumpcyjne, bez głębszych uczuć. Zachowania seksualne są często nieodpowiedzialne. Za odpowiedzialne zachowanie w dziedzinie seksualności nie uważam jednak tylko tzw. odpowiedzialnego seksu (chronienie się przed niechcianą ciążą). Młodzi ludzie w większości praktykują seks przed zawarciem małżeństwa, stosują środki antykoncepcyjne, które często promowano jako zupełnie nieszkodliwe (co nie jest prawdą). Chodzi przede wszystkim o biznes przemysłu farmacetycznego” *(pedagog z Popradu)*

„Myślę, że seksualność zajmuje w życiu współczesnej młodzieży istotne miejsce – chociaż często chodzi o ‘ulotkę’ albo stosunek na jedną noc. Zacho-

wywanie młodych ludzi w dziedzinie seksualności jest raczej nieodpowiedzialne. Można wśród nich obserwować bardzo 'swobodne' zachowanie, znacznie rozpowszechniona jest wolna miłość, seks bez ograniczeń" *(pedagog z Liptowskiego Mikulasza)*

„Seksualność ma w życiu współczesnej młodzieży bardzo istotne miejsce. Wpływa na to ilość seksualności w mediach, w czasopismach, w internecie. Młodzież nie ma problemu by otwarcie mówić o seksualności. Współżycie seksualne przed ślubem odbierają jako coś zupełnie normalnego. Mają doświadczenie ze środkami antykoncepcyjnymi a homoseksualizm odbierają również jako naturalne zjawisko" *(pedagog z Lewoczy).*

Wątki o bardziej odpowiedzialnym zachowaniu współczesnej młodzieży w kontekście tzw. bezpiecznego seksu pojawiły się np. w następujących wypowiedziach: „Można mówić także o odpowiedzialności młodych ludzi, ponieważ ich codzienne życie jest związane ze szkołą, powołaniem, zdobyciem statusu ekonomicznego. Czyli prawdopodobnie nikt z nich nie chce ograniczać się dla dziecka. Normalnym stało się poniekąd, że młodzi ludzie podejmują współżycie przedmałżeńskie i stosują środki antykoncepcyjne. Są zapewne bardziej tolerancyjni wobec homoseksualistów i lesbijek niż starsze pokolenie. Także w szkole nauczamy, że WHO skreśliła homoseksualizm z listy chorób oraz określiła go jako: 'szerszą zmienną formę zachowanie seksualnego'" *(pedagog z Liptowskiego Mikulasza)*

„Na skutek otwartego mówienia o seksualności we współczesnym świecie – na przykład w szkole, ale też w rodzinie – młodzi ludzie otrzymują, według mojego zdania wiele odpowiedzialnych informacji (od nich zależy, jak wykorzystają te informacje). Myślę jednak, że w tej dziedzinie zachowują się bardziej odpowiedzialnie (w sensie przenoszenia chorób płciowych, możliwości zarażenia się, niechcianej ciąży itp.). Współżycie seksualne przed małżeństwem – nie wiem, czy dzisiaj jest inaczej niż kiedyś, ponieważ uważam, że tak samo było w przeszłości. Jedyną różnicą jest to, że dzisiaj się o tym otwarcie mówi, młodzi ludzie tego nie ukrywają i wyrażają wobec współżycia seksualnego przed ślubem pozytywną postawę" *(pedagog z Lewoczy)*

„Współcześnie już seks nie jest 'tabu' dla młodych ludzi (internet, telewizja). Większa część młodzieży przejawia odpowiedzialne zachowania w dziedzinie seksualności. Są jednak również tacy, którzy nie uświadamiają sobie skutków swojego postępowania, dopóki nie spotkają ich problemy (niechciana ciąża, choroby płciowe itp.). Dla większości młodych ludzi współżycie seksualne przed małżeństwem jest czymś oczywistym. Znaczna część współczesnej młodzieży pojmuje homoseksualizm raczej jako dewiacyjne odchylenie od normy" *(pedagog z Dolnego Kubina).*

O znacznym zróżnicowaniu w dziedzinie seksualności młodzieży i tzw. odważnych wyjątkach, dla których ważna jest czystość przedmałżeńska, infor-

mują np. następujące wypowiedzi nauczycieli: „Istnieją odpowiedzialne i nieodpowiedzialne zachowania w dziedzinie seksualności. Nie umiem ocenić różnic między nimi. Również ta dziedzina jest ściśle związana z hierarchią wartości oraz wiarą religijną (iść przeciw prądowi, mieć jasne rozeznanie i przekonanie, że chcę żyć według Bożej woli). Młodzi są otwarci w przyjmowaniu 'innego, głębszego poglądu' niż proponuje im 'świat'. W programie kształcenia szkoły potrzebne byłyby 1-2 godziny lekcyjne w tygodniu (dotyczące tego tematu), które prowadziliby fachowcy o orientacji chrześcijańskiej" *(pedagog z Twrdoszyna)*

„Biorąc pod uwagę, że jestem nauczycielką w szkole kościelnej, myślę, że poglądy młodych ludzi w szkole kościelnej (oczywiście nie wszystkich) różnią się od poglądów młodych ludzi w szkołach państwowych (chociaż niektórzy nie zgodziliby się ze mną, ponieważ także to jest indywidualne). Seksualność odgrywa w życiu współczesnych młodych ludzi bardzo ważną rolę. Ich zachowanie w dziedzinie seksualności zależy od tego, jacy są. Niektórzy są bardziej wstrzemięźliwi, inni bardziej otwarci, jednak w każdym przypadku, w dobie dostępnych środków antykoncepcyjnych, ich zachowywanie mogłoby być bardziej odpowiedzialne" *(pedagog z Rużomberka)*.

Na zakończenie tych cennych myśli nauczycieli, którzy są wychowawcami współczesnej młodzieży szkolnej, należy powtórzyć, że zebrany materiał empiryczny ujawnia dosyć negatywny obraz realiów życia, postaw i zachowań seksualnych młodzieży. Nauczyciele najczęściej podkreślali bardzo swobodne, liberalne i nieodpowiedzialne zachowanie współczesnych młodych ludzi w dziedzinie seksualności. Nieco rzadziej pojawiały się wątki o bardziej odpowiedzialnym zachowywaniu współczesnej młodzieży w sensie tzw. bezpiecznego seksu oraz o dużym zróżnicowaniu w dziedzinie seksualności młodzieży i tzw. odważnych wyjątkach, dla których ważna jest czystość przedmałżeńska.

„Młodość jest czasem intensywnego kształtowania własnej osobowości, w tym także poszukiwania wartości, z którymi człowiek się identyfikuje i które internalizuje. Obecnie młodzi ludzie chcą być wolni i nieskrępowani, co często jest źródłem ich krytycznego stosunku do systemu tych wartości, jakie proponują im ludzie dorośli czy Kościół. Wolność – czasami swoiście rozumiana – leży u podstaw wyborów i ocen moralnych dokonywanych przez młodzież [...] Postawy sporej części respondentów [...] świadczą, że zapewne swoją wiarę i religijność kształtują na swój sposób, a w życiu kierują się własnym standardami moralnymi, które są sprzeczne z wyznawaną wiarą. Nie oznacza to jednak, że zdystansowali się całkowicie od Kościoła i od tego, czego naucza etyka katolicka w innych kwestiach"[65].

[65] L. Smyczek, *Postawy młodzieży licealnej wobec zasad katolickiej etyki małżeńskiej i rodzinnej,* w: *Wartości i postawy młodzieży polskiej, tom I,* red. D. Walczak-Duraj, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, s. 175.

Współczesna młodzież nie jest całkowicie zdezorientowana, chociaż żyje w niepewnym i niestabilnym pod względem wartości świecie. Ich świadomość aksjologiczna nie jest nihilistyczną pustynią, ale też nie jest bezpieczną fortecą. Dokonujące się przemiany można opisać bardziej jako proces odchodzenia od etycznie zadekretowanej moralności, niechęć do szukania powszechnych zasad etycznych i moralnych kodyfikacji niż kształtowanie autonomii moralnej, która równocześnie oznacza moralną odpowiedzialność. W przyzwalającym społeczeństwie indywidualne sumienie staje się naczelną, wręcz absolutną instancją normotwórczą, nieodwołującą się do ogólnych powinności, lecz do czegoś, co jest moralnie nieokreślone. Indywidualne sumienie może być jednak łatwo poddane ukrytym i nieświadomym formom uzależnienia, samousprawiedliwienia się i racjonalizacji. Ogólny kierunek przemian w moralności małżeńsko-rodzinnej można określić jako powolne przechodzenie od moralności bezwzględnego zakazu do moralności indywidualnego osądu. Kryterium oceny jest często redukowane do sytuacji korzyści i indywidualnej użyteczności[66].

Zmiany społeczno-kulturowe i społeczno-moralne dokonujące się także w społeczeństwie słowackim, a zwłaszcza w świadomości zbiorowej młodzieży, są ważnym wyzwaniem dla Kościoła. „Wielu twierdzi, że stanowisko Kościoła w sprawach związanych z moralnością małżeńską i rodzinną ‘kosztuje’ go utratę znacznego zaufania w wielu kręgach społecznych. Nie da się już dzisiaj utrzymać katolickiej moralności małżeńskiej i rodzinnej sankcjami prawa kanonicznego. Kościół ostrzega jednak, że człowiek ‘uwolniony’ z więzi rodzinnych, społecznych i moralnych staje się ofiarą nowej alienacji i jest narażony na różne formy dehumanizacji”[67]. F. Adamski w związku z tym podkreśla, że wychowanie młodzieży w perspektywie „bezpiecznego seksu” byłoby raczej środkiem destabilizującym niż wzmacniającym małżeństwo i rodzinę oraz społeczeństwo. W rzeczywistości bowiem uczy hedonizmu i wzmaga egoizm. Zdecydowanie lepsze jest „wychowanie do życia w rodzinie”[68].

§ 4. Szacunek dla życia jako wartość prorodzinna

Do największych zagrożeń życia we współczesnej rodzinie należą aborcja i eutanazja. W niniejszym paragrafię zwrócę uwagę na oceny tych zjawisk przez badaną młodzież maturalną. Kościół katolicki bardzo mocno podkreśla wartość ludzkiego życia, od poczęcia do naturalnej śmierci. Zdecydowanie domaga się również prawnej ochrony życia nienarodzonych. Przypomina, że miłość mał-

[66] M. Libiszowska-Żółtkowska, *Dekalog,* w: *Religia. Encyklopedia PWN, tom III,* red. T. Gadacz, B. Milerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 177.
[67] J. Mariański, *Nauczanie Jana Pawła II o rodzinie* ..., op. cit., s. 182.
[68] F. Adamski, *Kondycja społeczno-moralna rodziny,* w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego,* red. J. Mariański, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 431.

żeńska ze swej natury otwarta jest na przyjęcie życia. W zadaniu przekazywania życia ukazuje się w sposób dobitny godność istoty ludzkiej, powołanej do tego, by stawać się wyrazicielem dobroci i płodności, które pochodzą od Boga. Prokreacja wyraża podmiotowość społeczną rodziny i uruchamia stojący u podstaw społeczeństwa dynamizm miłości i solidarności. Każde dziecko obdarowuje sobą rodzinę, jest darem dla rodzeństwa i dla rodziców. Dar życia staje się równocześnie darem dla samych dawców. Rodzina w istotny sposób wnosi swój wkład w dobro społeczne poprzez odpowiedzialne ojcostwo i macierzyństwo, szczególne formy wyjątkowego uczestnictwa małżonków w stwórczym dziele Boga[69].

W odniesieniu do „środków" służących odpowiedzialnemu przekazywaniu życia należy przede wszystkim odrzucić aborcję, która jest godnym potępienia przestępstwem i stanowi zawsze wyjątkowo poważne naruszenie porządku moralnego. Kościół katolicki jest daleki od tego, by uznać ją za prawo; jest ona raczej smutnym zjawiskiem, które znacząco wpływa na rozpowszechnianie się mentalności przeciwnej życiu, niebezpiecznie zagrażając sprawiedliwemu i demokratycznemu współżyciu społecznemu[70]. Katechizm Kościoła Katolickiego omawia w sposób bardzo konkretny reguły moralne, stojące na straży ludzkiego życia. Mając na uwadze normę zakazu przerywania ciąży możemy w nim przeczytać: „Dziecko od chwili poczęcia ma prawo do życia. Bezpośrednie przerwanie ciąży, to znaczy zamierzone jako cel lub środek, jest praktyką haniebną, poważnie sprzeciwiającą się prawu moralnemu"[71].

Norma chroniąca każde poczęte życie i konsekwentnie przeciwstawiająca się wszelkim zabiegom przerywania ciąży należy do bardzo akcentowanych norm w katolickiej moralności małżeńskiej i rodzinnej. To, co niektórzy przedstawiają jako słuszne prawo i oznakę cywilizacji, według stanowiska Kościoła jest wynaturzeniem i zbrodnią przeciwko najbardziej bezbronnym istotom ludzkim. Prawo do aborcji godzi w dobro pojedynczego człowieka, ale również w dobro i trwałość narodu. Kościół poddaje krytyce taki model społeczeństwa, w którym dominują silni, słabi zaś są spychani na margines, a nawet eliminowani (np. nienarodzone dzieci będące bezbronnymi ofiarami aborcji, ludzie w podeszłym wieku oraz nieuleczalnie chorzy, poddawani niekiedy eutanazji, osoby usuwane na margines społeczeństwa przez konsumizm i materializm). Kontrowersje między „obrońcami życia" *(„pro-life")* a zwolennikami „prawa wyboru" *(„pro-choice")* trwają. U podstaw tego sporu leży zasadniczy konflikt wartości, który będzie trudno rozwiązać[72].

Najczęściej i najbardziej akceptowaną normą Dekalogu jest zakaz odebrania człowiekowi życia. Także w badaniach własnych w jej zdecydowanej

[69] Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła ...,* op. cit., s. 157-158.
[70] Tamże, s. 159.
[71] *Katechizm Kościoła Katolickiego ...,* op. cit., s. 525.
[72] J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją ...,* op. cit., s. 336-339.

formie („ma całkowite zastosowanie") uważa ją za wiążącą 89,1% badanej młodzieży maturalnej. Przywołany wskaźnik nie wskazuje na znaczne odejście od wartości i norm o charakterze ogólnie wiążącym. Nie znaczy to jednak, że w świadomości maturzystów nie dokonują się przemiany idące w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanych imperatywów etycznych. Przejście od moralności obiektywnej do moralności indywidualnych opcji dokonuje się na poziomie bardziej konkretnych reguł. W związku z tym jest jednak interesujące, że tylko 45,3% tej młodzieży wyraża przekonanie, że piąte przykazanie Dekalogu ma całkowite zastosowanie w życiu większości współczesnych ludzi. Hierarchia nie zmieniła się – według oceny badanych osób również większość współczesnych ludzi najczęściej darzy akceptacją piąte Boże przykazanie. Wyraźnie zmieniły się jednak wskaźniki procentowe – w przypadku omawianej normy moralnej obniżyły się prawie o połowę (różnica wynosi 43,8%).

Badana młodzież bardziej surowo oceniała teoretyczną i praktyczną wierność piątemu przykazaniu Dekalogu w życiu większości współczesnych ludzi niż w swoim. Nie da się jednoznacznie stwierdzić, w jakim stopniu wyrażone przez maturzystów oceny odzwierciedlają faktyczny stan moralny współczesnego społeczeństwa słowackiego. Wyrażonych opinii nie można wprawdzie traktować jako wiernego odzwierciedlenia sytuacji odnośnie do piątego Bożego przykazania, ale jeśli nawet to, co zostało powiedziane przez młodzież o innych, jest stwierdzeniem trochę na wyrost, to i tak stanowi pewien sygnał informujacy o kryzysie moralnym. Nie wiadomo, o czym ankietowani myśleli wyrażając swoje opinie na temat przestrzegania omawianej normy moralnej w życiu społecznym – być może także na aborcję lub eutanazję. Będzie można sprawdzić tę hipotezę w kolejnych analizach statystycznych.

W socjologii bada się stopień akceptacji podstawowych i wtórnych norm moralnych, stopień zgodności zachowań rzeczywistych z tymi normami oraz zakres ich obowiązywania (czy należy ich przestrzegać we wszystkich sytuacjach, czy też uznaje się sytuacje zwalniające z obowiązku ścisłego i bezwzględnego przestrzegania norm). W niniejszej analizie empirycznej koncentruję się na pierwszym z wymienionych zagadnień. W celu uzyskania odpowiedzi na pytanie, jakie są rzeczywiste poglądy ankietowanych maturzystów na przerywanie ciąży, zapytano uczniów dwunastu wybranych szkół diecezji spiskiej o ich postawy wobec aborcji. Uzyskane wyniki empiryczne przedstawia tabela 59.

Istotnym aspektem orientacji moralnej jest przekonanie o absolutnym lub relatywnym charakterze norm moralnych. Patrząc na przedstawione wyniki empiryczne, należy zgodzić się z T. Doktórem, który mówi, że w społeczeństwie ponowoczesnym zdaje się upowszechniać ten drugi typ orientacji moralnej[73]. Tylko 42,7% badanych maturzystów zdecydowanie odrzuca przerywanie ciąży i przyjmuje tym samym normę moralną zakazu dokonywania

[73] T. Doktór, *Orientacje moralne ...*, op. cit., s. 248.

aborcji bez wyjątków. W niektórych okolicznościach ją usprawiedliwia 41,7% badanych osób. Trudno jest powiedzieć, jakie te okoliczności są – może to być zagrożenie życia matki lub dziecka, zgwałcenie kobiety, ale również trudna sytuacja materialna kobiety lub prosta niechęć posiadania dziecka. Sytuacje, w których „relatywiści" uważają przerywanie ciąży za dozwolone, będą przedmiotem kolejnej analizy – po dokonaniu i przedstawieniu porównań ze względu na przyjęte cechy demograficzne, społeczne i religijne. W tym miejscu należy jeszcze odnotować, że 8,7% ankietowanych uważa przerywanie ciąży za całkowicie dozwolone oraz 6,9% badanych osób nie ma wyraźnego zdania na omawiany temat moralny.

Tabela 59. Opinie maturzystów na temat przerywania ciąży (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	Razem
Płeć					
Mężczyzna	10,8	39,2	41,3	8,7	100,0
Kobieta	6,3	44,6	44,2	5,0	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	6,6	36,3	49,8	7,3	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	8,2	45,4	40,0	6,4	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	14,4	50,0	29,2	6,4	100,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	13,0	51,8	28,3	6,9	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	5,6	39,3	46,2	8,9	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	4,7	26,0	65,0	4,3	100,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	9,6	44,5	41,8	4,1	100,0
Dobre	7,3	42,1	43,8	6,7	100,0
Średnie lub mierne	10,3	38,4	41,6	9,7	100,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	11,1	36,1	45,8	6,9	100,0
Dość dobra	7,1	43,7	43,7	5,4	100,0
Przeciętna lub raczej zła	9,0	42,1	41,5	7,4	100,0
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	1,9	12,0	84,3	1,9	100,0
Wierzący	3,4	38,6	51,4	6,7	100,0
Niezdecydowani	12,1	49,7	25,4	12,7	100,0
Obojętni lub niewierzący	24,8	59,2	11,0	5,0	100,0
Praktyki religijne					
Regularnie	2,0	26,9	66,2	4,9	100,0
Nieregularnie	5,7	41,0	44,3	9,0	100,0
Rzadko	10,8	58,3	21,9	9,0	100,0
Wcale	25,0	56,5	11,5	7,0	100,0
Ogółem (N = 1127)	**8,7**	**41,7**	**42,7**	**6,9**	**100,0**

Uwaga: A – dozwolone; B – to zależy od sytuacji; C – niedozwolone; D – nie umiem powiedzieć.

Uzyskane dane empiryczne można porównać z wynikami badań postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku oraz wskazać na zachodzące zmiany. Pięć lat wcześniej młodzież diecezji spiskiej uważała aborcję za dozwoloną w 16,1%, za dozwoloną w zależności od sytuacji w 28,6%, za niedozwoloną w 48,8%, nie umiem powiedzieć – 5,7%, brak odpowiedzi – 0,8%[74]. Na podstawie przedstawionych danych empirycznych można stwierdzić, że „nowsza" młodzież (2011) znacznie częściej niż „starsza" (2006) opowiada się za rozwiązaniem pośrednim (w zależności od sytuacji). Wydaje się, że w środowisku młodzieży słowackiej powoli upowszechnia się relatywny charakter orientacji moralnej.

Podobne wyniki uzyskano w badaniach empirycznych wśród dorosłej populacji słowackiej. Ze względu na nieco inny charakter pytań oraz kafeterie odpowiedzi nie można jednak dokonać przecyzyjnych porównań[75]. Odnosząc uzyskane wyniki empiryczne do danych wśród młodzieży polskiej można konstatować nieco wyższy poziom akceptacji normy zakazującej przerywanie ciąży w środowiskach młodzieżowych z północnej strony Tatr[76].

Patrząc na przyjęte zmienne niezależne należy odnotować, że cechami, które istotnie różnicują badaną populację maturzystów na poziomie istotności 0,01, są: płeć, miejsce zamieszkania, liczba rodzeństwa, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia deklarowanych wyników w nauce szkolnej ($p = 0{,}093$) oraz deklarowanej sytuacji materialnej rodziny ($p = 0{,}457$) nie ma między poszczególnymi kategoriami młodzieży istotnych różnic statystycznych. Uczniowie z różnymi wynikami w nauce oraz żyjący w rodzinach o różnej sytuacji materialnej mniej więcej tak samo oceniają aborcję.

Ze względu na cechę demograficzną „płeć" stwierdzamy w przedmiotowej sprawie słabą siłę związku statystycznego ($p = 0{,}002$; $V = 0{,}114$). Dziewczęta, których przerywanie ciąży jakby więcej dotyka, nieco częściej niż chłopcy uważają aborcję za niedozwoloną lub dozwoloną w zależności od konretnej sytuacji życiowej (różnica wynosi 8,3%). Chłopcy natomiast nieco częściej uważają aborcję za bezwyjątkowo dozwoloną lub nie mają określonego zdania na ten temat. Pod kątem miejsca zamieszkania zaznacza się również korelacja

[74] O. Štefaňak, *Religijność młodzieży słowackiej ...,* op. cit., s. 288.

[75] J. Matulník, M. Kratochvíla, J. Kyselica, *Religiozita, rodina a reprodukčné správanie obyvateľov Slovenska ...,* op. cit., s. 212-215; V. Krivý, *Hodnotové orientácie a náboženské prejavy slovenskej verejnosti v 90. rokoch,* „Sociológia" 2001, nr 1, s. 32; Z. Bútorová, *Ona a On na Slovensku. Ženský údel očami verejnej mienky,* Focus, Bratislava 1996, s. 42.

[76] Młodzież polska: A – 8,4%, B – 27,5%, C – 45,0%, D – 19,1%. S. H. Zaręba, *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży,* Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2008, s. 321; Por. J. Baniak, *Między buntem i sprzeciwem a potrzebą akceptacji i zrozumienia ...,* op. cit., s. 390; J. Mariański, *Emigracja z Kościoła ...,* op. cit., s. 357; W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne,* w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej,* red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1999, s. 30.

statystyczna o słabej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,134$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą uczniowie z mniejszych osiedli znacznie częściej akceptują bezwyjątkowy zakaz aborcji niż uczniowie z większych osiedli (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 20,6%). Młodzież z większych osiedli natomiast znacznie częściej uzależnia ocenę przerywania ciąży od konkretnej sytuacji życiowej albo uważa ją za bezwyjątkowo dozwoloną.

Liczba rodzeństwa wpływa na postawy badanych maturzystów wobec aborcji ze średnią siłą związku statystycznego ($p < 0,0005$; $V = 0,222$). O ile młodzież z rodzin z co najmniej czworgiem dzieci uważa omawianą normę moralną za słuszną w 65,0%, to wśród młodzieży z rodzin z trojgiem dzieci ów wskaźnik wynosi 46,2%, a wśród młodzieży z rodzin z jednym lub dwojgiem dzieci tylko 28,3%. Szczególnie ten ostatni wskaźnik jest zaskakująco niski. Należy podkreślić, że prawie dwie trzecie maturzystów z rodzin z jednym lub dwojgiem dzieci przynajmniej w pewnych okolicznościach akceptują praktykę aborcji (64,8%). Stosunkowo silny związek między liczbą rodzeństwa i postawami wobec przerywania ciąży jest interesujący, szczególnie gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że aborcja może „służyć" także jako środek do unikania urodzenia dalszego dziecka. Wydaje się, że miejsce dla nowego życia można znacznie częściej znaleźć tam, gdzie już jest więcej dzieci, a znacznie rzadziej tam, gdzie ich jest mniej.

W odniesieniu do deklarowanej religijności zaznacza się jeszcze silniejszy związek statystyczny ($p < 0,0005$; $V = 0,282$). Najbardziej wyróżnia się grupa osób głęboko wierzących – znacznie częściej niż inni uważa ona przedstawianą normę moralną za słuszną (84,3%). Wśród osób deklarujących się jako wierzący uzyskane odsetki zbliżają się do rozkładu w całej badanej zbiorowości, jednak są nieco bardziej przychylne do akceptacji zakazu aborcji. Z drugiej strony jest grupa młodzieży obojętnej wobec wiary religijnej lub niewierzącej. Różni się ona istotnie od innych, gdyż 84,0% spośród nich uważa, że aborcja powinna być dozwolona przynajmniej w pewnych okolicznościach życiowych.

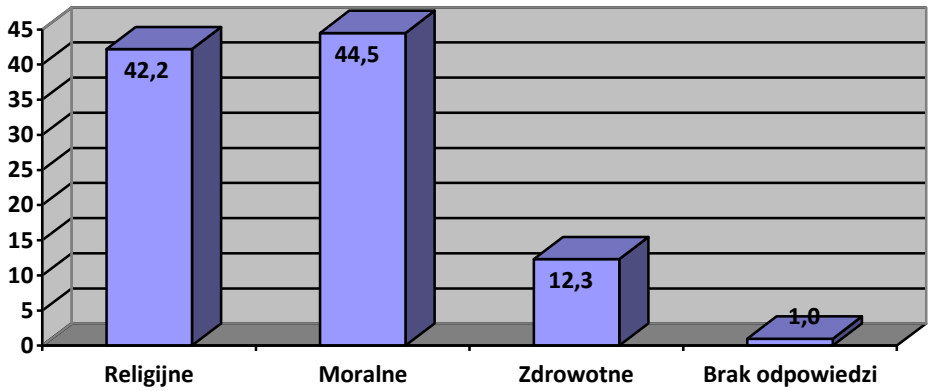
Ostatnią, a zarazem najbardziej różnicującą cechą w korelacji z postawami badanej młodzieży wobec aborcji, jest uczestnictwo w praktykach religijnych ($p < 0,0005$; $V = 0,295$). O ile 66,2% regularnie praktykujących uważa aborcję za bezwyjątkowo niedozwoloną, wśród niepraktykujących taki wskaźnik wynosi tylko 11,5%. Z drugiej strony, aż 81,5% młodych ludzi, którzy w ogóle nie uczestniczą w praktykach religijnych, uważa przerywanie ciąży za dozwolone przynajmniej w pewnych sytuacjach życiowych.

Na zakończenie niniejszej analizy można przypomnieć, że tylko mniej niż połowa badanych maturzystów przyjmuje normę moralną zakazu dokonywania aborcji bez wyjątków (42,7%). Z tego wynika, że przynajmniej w pewnych okolicznościach uważa przerywanie ciąży za dozwolone więcej niż połowa badanej młodzieży maturalnej. Można zarazem stwierdzić, iż typową przedstawicielką osoby, która stosunkowo najczęściej akceptuje zakaz dokonywania aborcji, jest głęboko wierząca dziewczyna, która mieszka w wiejskiej rodzinie z

co najmniej czworgiem dzieci oraz reguralnie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem osoby, która przynajmniej w pewnych okolicznościach usprawiedliwia przerywanie ciąży, jest obojętny wobec wiary religijnej lub niewierzący maturzysta, który mieszka w miejskiej rodzinie z jednym lub dwojgiem dzieci oraz w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych.

Z tabeli 59 dowiedzieliśmy się, że 8,7% badanych maturzystów uważa przerywanie ciąży za dozwolone, 41,7% – za dozwolone w zależności od sytuacji oraz 42,7% – za niedozwolone (6,9% – nie umiem powiedzieć). Stosunkowo wysoki poziom warunkowej akceptacji aborcji jest wyraźnym wskaźnikiem przemian obyczajowo-kulturowych w środowisku badanej młodzieży słowackiej. Wydaje się nawet, że w okresie ostatnich pięciu się nieco podwyższył. W badaniach własnych prześledzono także powody akceptacji zakazu aborcji (wśród uważających ją za niedozwoloną: N = 481) oraz sytuacje, w których „relatywiści" uważają aborcję za dozwoloną (wśród uważających ją za dozwoloną w zależności od sytuacji: N = 470). Powody akceptacji zakazu przerywania ciąży predstawia wykres 3.

Wykres 3. Powody odrzucania przerywania ciąży (N = 481; dane w %)

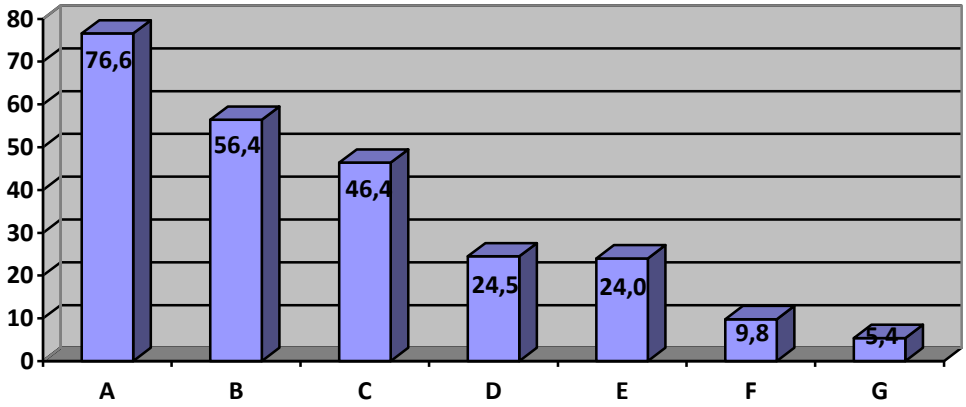


Wśród znacznej części badanych maturzystów (41,7%) postawy wobec aborcji różnicują się w zależności od konkretnych sytuacji życiowych. Z jednej strony wśród zwolenników przerywania ciąży nie ma jednomyślności w określaniu sytuacji, które należy uznać za usprawiedliwiające aborcję, z drugiej strony niektórzy przeciwnicy aborcji dopuszczają ją w określonych, wyjątkowych okolicznościach, np. zdrowotnych, społecznych, ekonomicznych. Dochodzimy tu do tzw. aborcji selektywnej. W odrębnym pytaniu indagowałem respondentów uważających przerywanie ciąży za dozwolone w zależności od sytuacji właśnie o te sytuacje. Dane empiryczne predstawia wykres 4.

Jeżeli do każdego uzyskanego odsetka dodamy 8,7% respondentów uważających przerywanie ciąży za dozwolone w jakiejkolwiek sytuacji, to można powiedzież, że 40,6% badanych maturzystów jest skłonne zaakceptować przerywanie ciąży, gdy kobieta została zgwałcona, 32,2% – jeżeli przewiduje się, że urodzenie dziecka łączyłoby się z niebezpieczeństwem dla matki, 28,0%

– jeżeli przypuszcza się, że dziecko urodziłoby się z jakąś ciężką wadą, 18,9% – gdy kobieta jest w bardzo trudnej sytuacji materialnej, 18,7% – jeżeli kobieta nie chce mieć dziecka, 12,8% – jeżeli kobieta ma już zbyt wiele dzieci, 11,0% – z innych powodów (niezamężna kobieta, niewłaściwe warunki dla dziecka). Realne wskaźniki są z pewnością jeszcze nieco wyższe, ponieważ niektórzy „relatywiści" ograniczali się do wyboru tylko jednej możliwości, chociaż mogli wybierać więcej.

Wykres 4. Sytuacje, w których „relatywiści" uważają przerywanie ciąży za dozwolone (N = 470; dane w %)



Uwaga: A – gdy kobieta została zgwałcona, B – jeżeli przewiduje się, że urodzenie dziecka łączyłoby się z niebezpieczeństwem dla matki, C – jeżeli przypuszcza się, że dziecko urodziłoby się z jakąś ciężką wadą, D – gdy kobieta jest w bardzo trudnej sytuacji materialnej, E – jeżeli kobieta nie chce mieć dziecka, F – jeżeli kobieta ma już zbyt wiele dzieci, G – inne (niezamężna kobieta, niewłaściwe warunki dla dziecka).

W świadomości badanej młodzieży aborcja jest bardziej dezaprobowana niż aprobowana. Jeżeli jednak połączymy wypowiedzi przyzwalające na aborcję bez ograniczeń i z ograniczeniami („to zależy od sytuacji") w jedną kategorię, to proporcje zwolenników i przeciwników przerywania ciąży przechylają się nieco na korzyść jej zwolenników. Stosunkowo znaczny jest odsetek ocen zrelatywizowanych, w których dostrzega się argumenty „za" i „przeciw", a ostateczna ocena moralna aborcji jest uzależniona od szczegółowych okoliczności życiowych. Wskaźnik osób prezentujących taką postawę wobec aborcji przekracza dwie piąte ankietowanych (41,7%). Do tych „relatywistów", czyli dopuszczających aborcję w określonych okolicznościach, zbliżają się nieco „agnostycy", czyli ci, którzy są niezdecydowani w ocenie zabiegów przerywania ciąży (6,9%). Jeżeli połączymy te dwie kategorie, to można stwierdzić, że prawie połowa badanych osób, to „relatywiści z wyboru" (48,6%).

Mimo znacznej deklaracji wiary religijnej i akceptacji piątego przykazania Dekalogu, relatywizm moralny decyduje o życiu ludzkim jako wartości. Często zapomina się, że życie ludzkie jest podstawą wszystkich dóbr, źródłem oraz koniecznym warunkiem wszelkiej działalności ludzkiej, jak również współżycia

społecznego[77]. W uzasadnieniach aprobaty aborcji wskazuje się przede wszystkim na prawo kobiety do własnych decyzji oraz na trudne sytuacje życiowe, w jakich znajdują się kobiety (np. gwałt, niebezpieczeństwo utraty życia czy zdrowia). Podkreśla się wolność osobistą kobiety i wrażliwość na tzw. względy społeczne.

Analiza szacunku dla życia jako wartości prorodzinnej wykazała zróżnicowany obraz postaw młodzieży maturalnej wobec przerywania ciąży. Uzyskane dane empiryczne świadczą o niespójności zajmowanych postaw wobec aborcji i o powolnym procesie sekularyzowania się świadomości moralnej badanych osób. Można przypuszczać, że postawy młodzieży wobec aborcji kształtowałyby się nieco inaczej, gdyby przedmiotem analiz były problemy karalności (legalności) aborcji. Przyzwolenie legalne na aborcję jest znacznie szersze niż przyzwolenie moralne[78].

Przejdźmy teraz do postaw badanej populacji młodzieży maturalnej wobec eutanazji. Podstawowym prawem jednostki ludzkiej jest prawo do życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci, które warunkuje stosowanie wszystkich pozostałych praw oraz wykazuje w szczególności bezprawność wszelkich form przerywania ciąży i eutanazji[79]. Kościół domaga się szczególnego szacunku dla osób, których sprawność życiowa jest ograniczona lub osłabiona. Katechizm Kościoła Katolickiego mówi: „Eutanazja bezpośrednia, niezależnie od motywów i środków, polega na położeniu kresu życia osób upośledzonych, chorych lub umierających. Jest ona moralnie niedopuszczalna. W ten sposób działanie lub zanechanie działania, które samo w sobie lub w zamierzeniu zadaje śmierć, by zlikwidować ból, stanowi zabójstwo głęboko sprzeczne z godnością osoby ludzkiej i z poszanowaniem Boga żywego, jej Stwórcy”[80].

W rzeczywistości powstaje niekiedy konflikt pomiędzy wartością życia ludzkiego a wartością tzw. godnego umierania lub wyborem śmierci w sposób wolny. Zwolennicy eutanazji mówią o godnej śmierci, o uwolnieniu się od nieludzkiej choroby, o umieraniu po ludzku, o prawie do własnej śmierci, o współczuciu i litości, o prawie człowieka do dysponowania sobą, a nawet o aktach miłosierdzia, o wysokich kosztach utrzymania osób śmiertelnie chorych. W różnych krajach powstają stowarzyszenia i organizacje propagujące prawo do godnej śmierci (eutanazja). Wartość życia może znajdować się w takich warunkach osłabienia lub zaniku, że przyspieszenie śmierci jawi się jako lepsza alternatywa[81]. Legalizacja eutanazji – twierdzą jej przeciwnicy – narusza funda-

[77] S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży ...,* op. cit., s. 172.
[78] J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją ...,* op. cit., s. 349-350.
[79] Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła ...,* op. cit., s. 157-101.
[80] *Katechizm Kościoła Katolickiego ...,* op. cit., s. 517.
[81] M. Vidal, *Eutanazja wyzwaniem dla sumienia,* w: *Nadzieje i zagrożenia współczesnej rodziny. Międzynarodowe Sympozjum moralno-pastoralne. Kraków 1994,* red. W. Kawecki, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 1995, s. 158-163.

menty domu wolności. Jeśli pozbawiamy słabych i bezbronnych ochrony prawnej, ich los, a także los wszystkich pozbawionych takiej ochrony, staje się zagrożony. Pogwałcona zostaje tym samym podstawowa zasada demokracji mówiąca o „wolności i sprawiedliwości dla wszystkich". Wszędzie tam, gdzie dopuszcza się eutanazję, ludzie bardzo szybko zaczynają jej się domagać, nie bacząc na zgodę lub niezgodę samego zainteresowanego[82].

W kwestionariuszu ankiety badań własnych umieszczono także pytanie o poglądy młodzieży maturalnej na zjawisko eutanazji. Wyniki empiryczne przedstawia tabela 60. W całej zbiorowości ankietowanej populacji 39,3% badanych uznało eutanazję za niedozwoloną, 15,8% – za dozwoloną, 38,1% – uzależniało swoją ocenę od okoliczności i 6,8% – nie miało zdania w omawianej sprawie. Jeżeli połączymi wypowiedzi przyzwalające na eutanazję bez ograniczeń i z ograniczeniami („to zależy") w jedną kategorię, to możemy stwierdzić, że ponad połowa badanej młodzieży maturalnej uważa eutanazję za moralnie dozwoloną – przynajmniej w pewnych okolicznościach życiowych. Także postawy badanych osób wobec eutanazji potwierdzają tezę, że współcześnie bardzo ceniona jest jakość życia, mniej natomiast ceni się życie samo. Można powtórzyć pytanie otwarte: „Jakość czyjego życia?"

Porównując uzyskane dane empiryczne z wynikami badań postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku można wskazać na zachodzące zmiany. Pięć lat wcześniej młodzież diecezji spiskiej uważała eutanazję za dozwoloną w 19,9%, za dozwoloną w zależności od sytuacji w 40,5%, za niedozwoloną w 33,1%, nie umiem powiedzieć – 5,7%, brak odpowiedzi – 0,8%[83]. Należy więc stwierdzić, że „nowsza" młodzież (2011) nieco częściej niż „starsza" (2006) uważa eutanazję za moralnie niedozwoloną (różnica wynosi 6,2%) – częściowo to może być jednak efektem różnicy wieku, gdyż w 2006 roku badano 17-18 letnią młodzież a w 2011 roku 18-19 letnią. Na marginesie można wskazać, że wśród młodzieży z północnej strony Tatr konstatowano na ogół porównywalny poziom akceptacji normy moralnej zakazującej eutanazję[84].

Porównując poszczególne podgrupy badanej populacji maturzystów, o statystycznie istotnej zależności na poziomie istotności 0,01 można mówić w przypadku sześciu cech demograficznych, społecznych lub religijnych, są to: płeć, miejsce zamieszkania, liczba rodzeństwa, deklarowana sytuacja materialna rodziny, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Tylko deklarowane wyniki w nauce szkolnej ($p = 0,318$) nie różnicują istotnie postawy badanej populacji młodzieży maturalnej wobec

[82] G. Weigel, *Czym jest katolicyzm? Dziesięć kontrowersyjnych pytań,* Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2003, s. 194.
[83] O. Štefaňak, *Religijność młodzieży słowackiej ...,* op. cit., s. 288.
[84] Młodzież polska: A – 17,6%, B – 36,9%, C – 37,1%, D – 8,5%. J. Mariański, *Emigracja z Kościoła ...,* op. cit., s. 372; Por. S. H. Zaręba, *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów i ocen polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej ...,* op. cit., s. 219.

eutanazji. Można jednak zauważyć, że uczniowie z lepszymi wynikami w nauce nieco częściej opowiadają się za bezwarunkową akceptacją omawianej normy moralnej niż uczniowie z miernymi wynikami (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 7,0%).

Tabela 60. Opinie maturzystów na temat eutanazji (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	Razem
Płeć					
Mężczyzna	20,2	38,0	36,2	5,7	100,0
Kobieta	10,9	38,1	42,9	8,2	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	11,3	35,8	46,3	6,6	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	17,9	42,9	31,4	7,9	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	24,0	37,6	32,0	6,4	100,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	21,9	40,6	29,7	7,9	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	13,0	39,9	39,9	7,1	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	8,3	30,7	56,3	4,7	100,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	18,2	32,9	42,8	6,2	100,0
Dobre	14,2	39,0	39,6	7,1	100,0
Średnie lub mierne	16,1	41,3	35,8	6,8	100,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	18,1	28,5	47,2	6,2	100,0
Dość dobra	16,0	33,9	43,2	6,9	100,0
Przeciętna lub raczej zła	15,0	43,5	34,9	6,7	100,0
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	5,6	20,4	71,3	2,8	100,0
Wierzący	9,0	35,8	46,9	8,3	100,0
Niezdecydowani	19,1	49,1	24,9	6,9	100,0
Obojętni lub niewierzący	38,1	45,0	12,4	4,6	100,0
Praktyki religijne					
Regularnie	6,9	28,1	58,7	6,3	100,0
Nieregularnie	11,5	45,9	34,4	8,2	100,0
Rzadko	18,4	51,0	23,3	7,3	100,0
Wcale	38,0	40,5	16,0	5,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**15,8**	**38,1**	**39,3**	**6,8**	**100,0**

Uwaga: A – dozwolona; B – to zależy od sytuacji; C – niedozwolona; D – nie umiem powiedzieć.

Ze względu na płeć badanych stwierdzono w analizowanej sprawie statystyczną korelację o słabej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,137$). Dziewczęta nieco częściej niż chłopcy uważają, że eutanazja jest moralnie nie do przyjęcia (różnica wynosi 6,7%). Chłopcy natomiast nieco częściej mówią, że powinna ona być dozwolona bez wyjątków (różnica wynosi 9,3%). Pod kątem aktualnego miejsca zamieszkania możemy mówić również o statystycznie słabej sile zwią-

zku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}129$). Zgodnie z oczekiwaniami, młodzież z mniejszych osiedli nieco częściej wyraża postawę *„pro-life”,* a młodzież z większych osiedli *„pro-choice”* (różnica w odniesieniu do bezwarunkowej dezaprobaty eutanazji między skrajnymi podgrupami wynosi 14,3%).

Liczba rodzeństwa różnicuje postawy maturzystów wobec eutanazji ze słabą siłą związku statystycznego ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}168$). O ile młodzież z rodzin z jednym lub dwojgiem dzieci dezaprobuje eutanazję w 29,7%, wśród uczniów z rodzin z trojgiem dzieci podobny wskaźnik wynosi 39,9%, a wśród młodych ludzi z rodzin z co najmniej czworgiem dzieci 56,3%. W odwrotnym kierunku układają się wskaźniki pełnej lub warunkowej aprobaty eutanazji. Pod kątem deklarowanej sytuacji materialnej rodziny konstatujemy również korelację statystyczną o słabej sile związku ($p = 0{,}009$; $V = 0{,}088$). Można zauważyć, że w odniesieniu do bezwarunkowej dezaprobaty eutanazji odsetki wzrastają wraz z polepszaniem sytuacji materialnej rodziny. Odwrotnie jednak nie wzrastają odsetki bezwarunkowej aprobaty eutanazji, lecz jej aprobaty warunkowej. Jest interesujące, że maturzyści z najzamożniejszych rodzin stosunkowo rzadko podają odpowiedź warunkową („to zależy”), co może wskazywać na niski poziom refleksji omawianej problematyki wśród tego typu maturzystów.

Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej zaznacza się zależność o statystycznie średniej sile związku ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}247$). Najbardziej różnią się dwie skrajne podgrupy. Wśród głęboko wierzących prawie trzy czwarte ankietowanych uważa praktykę eutanazji za niesłuszną (71,3%). Z drugiej strony mamy postawy młodzieży obojętnej wobec wiary religijnej lub niewierzącej, wśród której 83,1% badanych uważa, że eutanazja powinna być dozwolona przynajmniej w pewnych okolicznościach życia. W odniesieniu do uczestnictwa w praktykach religijnych można również mówić o związku statystycznym o średniej sile ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}253$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą wraz ze spadkiem uczestnictwa w praktykach religijnych spadają wskaźniki pełnej aprobaty normy zakazującej eutanazję (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 42,7%). Odwrotnie układają się wskaźniki przynajmniej częściowego przyzwolenia na eutanazję.

Kończąc analizę statystyczną postaw badanej młodzieży maturalnej wobec eutanazji, należy przypomnieć, że ponad połowa respondentów uważa eutanazję za moralnie dozwoloną – całkowicie lub przynajmniej w pewnych okolicznościach życia (53,9%). Można zarazem odnotować, iż typową przedstawicielką osoby, która stosunkowo najczęściej akceptuje zakaz dokonywania eutanazji, jest głęboko wierząca dziewczyna, która mieszka we wiejskiej rodzinie z co najmniej czworgiem dzieci oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem osoby, która przynajmniej w pewnych okolicznościach usprawiedliwia eutanazję, jest obojętny wobec wiary religijnej lub niewierzący chłopiec, który mieszka w miejskiej rodzinie z jednym lub dwojgiem dzieci oraz w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych.

Reflektując przedstawione postawy młodzieży maturalnej wobec wartości życia w jego początkowej oraz finalnej fazie można ponownie stwierdzić, że orientacje religijne są najwyraźniejszym korelatem postaw wobec norm moralnych zakazujących przerywanie ciąży i eutanazję, co zdaje się świadczyć o istotnym wpływie nauki Kościoła na ten typ postaw moralnych[85]. Zarazem, a jednocześnie w związku z tym należy podkreślić, że zmiany społeczno-kulturowe i społeczno-moralne, dokonujące się także w społeczeństwie słowackim, a zwłaszcza w świadomości zbiorowej młodzieży, są ważnym wyzwaniem dla Kościoła, który niezmiennie staje w obronie takiej podstawowej wartości, jaką jest życie człowieka – każdego człowieka. W związku z eutanazją można przywołać myśl M. Fuly, który uważa, że śmierć staje się dla człowieka zorientowanego na konsumism i hedonizm faktem absurdalnym. Cierpienie jest czymś nie do przyjęcia, zawiedzeniem, ciężarem, od którego należy się za każdą cenę uwolnić. W takim kontekście jest eutanazja symbolem prawa człowieka w pełni dysponować sobą, własnym życiem i śmiercią[86].

W związku z moralnością małżeńsko-rodzinną i bioetyką[87] (paragraf trzeci i czwarty niniejszego rozdziału) będzie na zakończenie ciekawe zobaczyć, jaki odsetek badanej młodzieży maturalnej bezwyjątkowo przyjmuje wszystkie lub określoną liczbę omawianych zasad moralnych (zakaz wolnej miłości – seksu bez ograniczeń, gwałtu, współżycia seksualnego przed ślubem, homoseksualizmu, zdrady małżeńskiej, rozwodu, stosowania środków antykoncepcyjnych, przerywania ciąży oraz eutanazji). W celu przedstawienia takiej analizy został „stworzony" wykres 5.

Obserwując uzyskane i przedstawione wskaźniki empiryczne należy podkreślić, że tylko 3,9% badanej młodzieży maturalnej w pełni zgadza się ze wszystkimi analizowanymi normami moralności małżeńsko-rodzinnej i bioetyrki. Mając na uwadze znacznie niższe odsetki akceptacji norm moralnych zakazu współżycia seksualnego przed ślubem oraz stosowania środków antykoncepcyjnych możemy odnotować, iż 13,8% badanych młodych ludzi bezwarunkowo akceptuje przynajmniej siedem spośród dziewięciu analizowanych norm moralnych. Z drugiej strony, ponad połowa badanej młodzieży maturalnej bezwarunkowo przyjmuje co najwyżej trzy spośród dziewięciu przedstawianych norm moralności małżeńsko-rodzinnej i bioetyki (52,0%) – najprawdopodobniej zakaz gwałtu, zdrady małżeńskiej oraz homoseksualizmu. Podobne wskaźniki

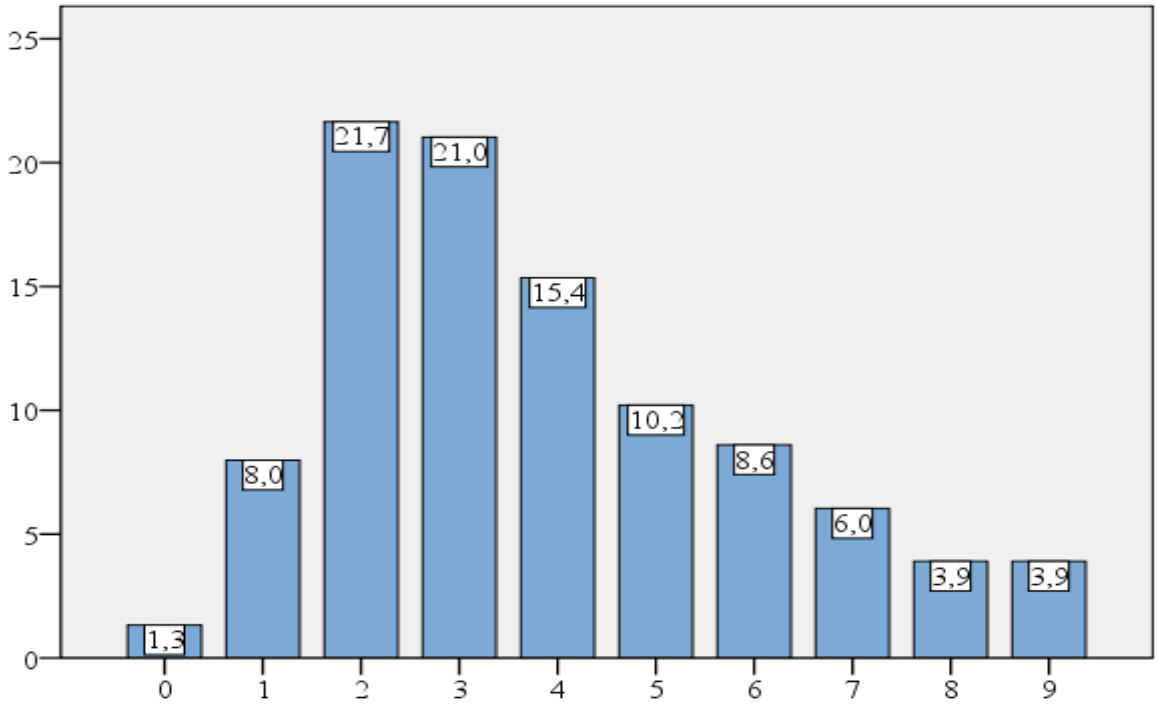
[85] T. Doktór, *Postawy moralne – ochrona ludzkiego życia, podatki i pomoc bliźniemu ...,* op. cit., s. 265.

[86] M. Fula, *Eutanázia a jej alternatívy,* w: *Morálka a súčasnosť,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2008, s. 270.

[87] Bioetykę, którą w przedstawianej analizie reprezentują zakazy odebrania człowiekowi życia w początkowej lub finalnej fazie jego ziemskiego istnienia, rozumię tutaj w jej teologiczno-filozoficznym wymiarze. Por. V. Gluchman, *Bioetyka – rozdielnosť metodologických východísk a záverov,* w: *Metodologické a metodické otázky bioetiky súčasnosti,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2009, s. 13.

empiryczne uzyskano pięć lat wcześniej – w badaniach postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku (aprobata wszystkich omawianych norm moralnych: 4,8%; aprobata przynajmniej siedmiu z nich: 14,2%; aprobata co najwyżej trzech z nich: 54,0%)[88].

Wykres 5. Liczba bezwyjątkowo aprobowanych norm moralności małżeńsko-rodzinnej i bioetyki (N = 1127; dane w %)



Podsumowując kolejny paragraf, można przywołać ciekawą tezę S. H. Zaręby, która sprawdziła się także w badaniach własnych. Zwraca on uwagę na te normy moralności seksualnej, małżeńskiej, rodzinnej i bioetyki, których wskaźniki przekraczają 50,0%, badź to aprobaty, bądź to dezaprobaty. Poza jednoznaczną akceptacją zakazu gwałtu (97,2%) najwyższą wartość aprobaty uzyskano w przypadku normy zakazującej zdrady małżeńskiej (78,8%) oraz dezaprobaty dla normy zakazującej współżycia seksualnego przed ślubem (63,9%). A więc ogólne nastawienie badanej młodzieży jest takie: ma być swoboda współżycia seksualnego przed ślubem, gdy jednak dojdzie już do ślubu, to później niedopuszczalne jest zdradzanie partnera[89]. Pozostaje pytaniem otwartym: „Na ile jest taka wizja życia realna?"

W związku z różnymi kodeksami moralnymi we współczesnym świecie – także w środowisku badanej młodzieży maturalnej – należy przypomnieć, że tzw. wychowanie neutralne aksjologicznie skazuje ludzi młodych na moralne zagubienie, odbiera im poczucie bezpieczeństwa, czyni ich podatnymi na ma-

[88] O. Štefaňak, *Religijność młodzieży słowackiej ...,* op. cit., s. 295.
[89] S. H. Zaręba, *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów i ocen polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej ...*, op. cit., s. 219-220.

nipulację i poszukiwanie jedynie doraźnych satysfakcji. „Przede wszystkim w rodzinie mogą być kształtowane postawy, w których sa akcentowane takie wartości, jak: poszanowanie godności i wartości każdej osoby ludzkiej, uczciwość i odpowiedzialność, wyrozumiałość i tolerancja, współczucie i solidarność wobec innych [...] Poważny kryzys moralny w krajach rozwiniętych pod względem gospodarczym ma swoje źródło w kryzysie rodziny. Ludzie, którzy przyzwyczaili się do panowania nad materią, odkrywania jej praw i mechanizmów oraz przekształcania jej według własnej woli, dość łatwo próbują podporządkować sobie własne sumienie. Zostaje zakwestionowana obiektywna prawda moralna, którą potrafi rozpoznać prawidłowo ukształtowane sumienie. Upowszechniający się permisywizm moralny przejawia się szczególnie wyraźnie w erozji wartości małżeństwa i rodziny”[90].

Podsumowując niniejszy paragraf i rozdział, także na podstawie badań własnych można stwierdzić, że we współczesnych pluralistycznych społeczeństwach granice między dobrem i złem zacierają się, a nawet zostają zniesione. Upowszechnia się pojmowanie wolności jako swobody działania bez ograniczeń. Należy jednak przypomnieć, że niedookreślona wartościami wolność łatwo przekształca się w chaos, a przynajmniej dezintegruje więzi społeczne. Życie społeczne, w którym wszystko jest dozwolone, a przynajmniej możliwe, w którym konsumpcja jest znakiem autonomii i wyzwolenia a interes prywatny regułą życia, oznacza w końcu ewolucję w stronę anomii społeczno-moralnej i brak poczucia sensu życia. Indywidualistyczna koncepcja wolności prowadzi do poważnych zniekształceń życia społecznego, do postaw obojętnej neutralności i egoizmu, gdyż nie wiąże wolności jednostki z wolnością innych ludzi. Pojmowanie wolności według hasła „wszytko wolno” – jakkolwiek nie jest powszechne – ze względu na swój powiększający się zasięg powinno niepokoić. Nie wszystko, co istnieje w zasięgu możliwości, jest ze społecznego i moralnego punktu widzenia dozwolone i usprawiedliwione[91].

W rodzinie jako w swoistym „mikrokosmosie” społeczeństwa odzwierciedlają się i przełamują wielkie procesy przemian społecznych. Socjolog, który występuje najczęściej w roli „historyka krótkiej perspektywy”, analizuje bliższą i bardziej odległą przeszłość i w ten sposób ukazuje pewne trendy i tendencje rozwojowe zjawisk społecznych. Z przeprowadzonych badań empirycznych można wyprowadzić kilka ogólnych wniosków: Rodzina słowacka – mimo niewątpliwych zmian – pozostaje jedną z najważniejszych wartości życia codziennego, która bardzo często nadaje sens ludzkiemu życiu. Nie jest to już jednak bezwarunkowa i oczywista aprobata rodziny tradycyjnej, powoli narasta tolerancja wobec odmiennych form życia rodzinnego. Badana młodzież w zdecydowanej większości pozytywnie oceniała relacje wewnątrzrodzinne. Ogólnie pozytywna ocena stosunków ankietowanej młodzieży z rodzicami i rodzeń-

[90] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 331.
[91] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 414-419.

stwem kształtowała się w sposób następujący: z ojcami – 70,7%, z matkami – 87,3%, z rodzeństwem – 76,3%.

W odniesieniu do bardzo konkretnych norm moralności seksualnej, małżeńskiej, rodzinnej i bioetyki widać znaczące obniżenie ich aprobaty w środowisku badanej młodzieży maturalnej. Przeciętny wskaźnik bezwarunkowej aprobaty dziewięciu norm moralności małżeńsko-rodzinnej i bioetyki wynosił 43,0%. Podnosiła go przede wszystkim wysoka akceptacja zakazu gwałtu oraz zdrady małżeńskiej, a obniżyła niska aprobata zakazu współżycia seksualnego przed ślubem oraz stosowania środków antykoncepcyjnych. Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można stwierdzić, że współżycie seksualne przed ślubem, stosowanie środków antykoncepcyjnych, wolna miłość, rozwód, eutanazja, aborcja, czy homoseksualizm nie są już zjawiskami piętnowanymi społecznie i moralnie w takiej mierze jak w przeszłości. Potwierdzają to również opinie nauczycieli. Trzeba jednak podkreślić, że socjologowie o orientacji empirycznej częściej interesują się kwestionowaniem i przekraczaniem norm niż ich treścią czy uznaniem społecznym.

Patrząc na przyjęte zmienne niezależne należy zauważyć znaczącą zależność między deklarowanym stosunkiem do wiary religijnej oraz uczestnictwem w praktykach religijnych i postawami wobec norm moralności seksualnej, małżeńskiej, rodzinnej i bioetyki. Odnośnie do pierwszej cechy religijnej można stwierdzić, iż najbardziej odrębna jest grupa młodych ludzi obojętna wobec wiary lub niewierząca. Wskaźniki jej aprobaty konkretnych norm moralnych są w porównaniu z młodzieżą o bardziej pozytywnym stosunku do wiary religijnej znacznie obniżone. Podobne zjawisko widać wśród badanych, którzy w ogóle nie uczestniczą w praktykach religijnych. Chociaż ani wśród osób wierzących i uczestniczących w praktykach religijnych nie ma pełnej aprobaty wszystkich omawianych norm moralnych, to jednak wpływ religii na postawy moralności małżeńsko-rodzinnej wydaje się niekwestionowany[92]. Spośród analizowanych cech demograficznych i społecznych na tego typu poglądy najsilniej wpływa liczba rodzeństwa, wielkość miejscowości zamieszkania oraz płeć badanych osób. Dziewczęta, osoby z bardziej liczebnych rodzin oraz mniejszych osiedli znacznie częściej aprobują omawiane normy moralne niż chłopcy, pochodzący z mniej liczebnych rodzin oraz większych osiedli.

O rodzinie napisano wiele rzeczy dobrych i złych, ale w dokonywanych analizach zawsze podkreśla się jej niezbywalność i niezastępowalność w procesach socjalizacyjno-wychowawczych, co przekłada się na pełnienie przez nią funkcji zarówno indywidualnych, jak i społecznych. „Zdrowo funkcjonujący system rodzinny ważny jest głównie z punktu widzenia rozwoju jego członków,

[92] Według niektórych badaczy społecznych zaproponowane stwierdzenie odnosi się do religijności kościelnej i pozakościelnej. Por. M. Kratochvíla, *Analýza závislostí medzi hodnotou rodiny a nekresťanskou, mimocirkevnou religiozitou,* w: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny,* red. K. Kardis, M. Kardis, Gréckokatolícka Teologická Fakulta – Prešovská Univerzita v Prešove, Prešov 2010, s. 292.

ale także jego znaczenie rozszerza się na przyszłość, gdyż [...] dziecko zazwyczaj przenosi wzorce funkcjonowania z rodziny pochodzenia w rodzinę własną [...] W rezultacie takiego połączenia niewątpliwie tworzy się podstawę kreowania nowych rodzin dysfunkcjonalnych, które z kolei transponują w przyszłość własną dysfunkcjonalność, poprzez przejmowanie przez dzieci wzorców funkcjonowania rodziny własnej z rodziny pochodzenia. Dysfunkcjonalność rodziny nie jest zjawiskiem powszechnym, ale z pewnością zjawiskiem coraz bardziej upowszechniającym się [...] Dlatego też rodzina musi stać się przedmiotem zainteresowania zarówno profesjonalistów różnych dyscyplin z kręgu nauk społecznych, jak i polityków, których zadaniem jest tworzenie warunków, w których rodzina może właściwie wypełniać swe funkcje"[93].

Należy zatem przyjąć, że dyskurs na temat ponowoczesnej rodziny pozostaje otwarty. Wbrew negatywnym zjawiskom nie można stwierdzić, żeby rodzina przeżywała kryzys w tym sensie, że wydawałaby się zbędną lub przestarzałą i że trzeba by ją zastąpić innymi formami. Na ogół rodzina nadal jest wysoko cenioną wartością i znajduje się w centrum planów życiowych młodych ludzi. Zdecydowana większość młodych pragnie zawrzeć małżeństwo. Zarazem należy podkreślić, że rodzina, jako instytucja, narażona jest na szereg zagrożeń, które osłabiają jej stabilność i funkcjonalność. Negatywną tendencją jest przede wszystkim kwestionowanie podstawowych wartości, łącznie ze świadomym atakowaniem modelu rodziny, jak trwałego związku mężczyzny i kobiety. Zagrożeniem dla rodziny jawi się brak odpowiedniego przygotowania partnerów do wspólnego życia małżeńskiego, do czego przyczynia się również postmodernistyczna ideologia indywidualizmu. Rodzina coraz gorzej pełni swoją rolę socjalizacyjną. Jest udowodnione, że dzieci z rodzin niepełnych mają utrudniony start życiowy i gorszą perspektywę. Niestety, w społeczeństwie postmodernistycznym dobra dzieci nie uważa się za argument wystarczający do rewizji własnego życia[94].

[93] E. Wysocka, *Religijność jako wyznacznik kształtowania się wyobrażeń i planów młodzieży dotyczących własnej rodziny,* w: *Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2007, s. 243.

[94] J. Moricová, *Współczesna rodzina słowacka ...,* op. cit., s. 283.

Rozdział VIII

Wychowanie moralne w rodzinie: założenia i rzeczywistość

Wychowanie – podstawowe pojęcie pedagogiczne – jest wielostronnie ujmowane oraz wieloznacznie definiowane. Wyróżnia się przede wszystkim szerokie i wąskie rozumienie wychowania. W szerszym znaczeniu przez wychowanie rozumiane są wszelakie oddziaływania na człowieka, współtworzące jego osobową indywidualność. Ich źródło tkwi w rodzinie, szkole, grupach rówieśniczych, mediach, organizacjach społeczno-politycznych. Oddziaływania te wpływają na rozwój osobowy człowieka, na jego postępowanie, na podejmowane decyzje, na poglądy. Świadome oddziaływanie, cel, określona sytuacja stanowią ogniskową wychowania w węższym znaczeniu. Wychowanie w sensie węższym obejmuje jedynie świadome i celowe oddziaływania, podejmowane w określonej sytuacji – w tym ujęciu można więc mówić o wychowaniu estetycznym, religijnym, fizycznym, patriotycznym, wychowaniu ku wartościom, w tym wychowaniu ku wartościom moralnym[1].

W związku z problematyką wychowania można wspomnieć przynajmniej „dwie możliwości nie do pogodzenia: jedna, że człowiek winien być wychowywany po to, aby stał się tym, czym jest; druga, że winien być wychowywany po to, aby stał się tym, czym nie jest. Pierwszy pogląd zakłada, że każda jednostka rodzi się z pewnymi możliwościami, które są cenne dla niej, i że własnym przeznaczeniem tej jednostki jest rozwijanie tych możliwości [...] Według drugiego poglądu zadaniem wychowawcy jest usuwanie wszelkich dyspozycji, posiadanych przez jednostkę od urodzenia, jeżeli nie odpowiadają one pewnemu ideałowi charakteru”[2]. Należy też pamiętać, iż wychowawcą nazywano nie tylko pojedynczą osobę, pełniącą formalnie funkcje wychowawcze, ale również całe grupy społeczne, które oddziałują na jednostkę bezpośrednio lub pośrednio: rodzinę, szkołę, rówieśników, sąsiedstwo, Kościół, naród i państwo[3].

Wychowanie młodego pokolenia, zwłaszcza w zakresie formacji moralnej, staje się jednym z najbardziej pilnych zadań w dzisiejszym świecie. Szczególna rola w tym zadaniu przypada rodzinie, będącej pierwszym i najważniejszym środowiskiem wychowawczym. W odniesieniu do wychowania moralnego w rodzinie można wyróżnić dwa znaczenia: opisowe (wersja neutralna) i ocenia-

[1] M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej,* Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 272.
[2] H. Read, *Cel wychowania*, w: *Socjologia wychowania. Wybór tekstów,* red. H. Mielicka, Wydawnictwo Stachurski, Kielce 2000, s. 57.
[3] F. Znaniecki, *Środowisko wychowawcze,* w: *Socjologia wychowania. Wybór tekstów,* red. H. Mielicka, Wydawnictwo Stachurski, Kielce 2000, s. 61-68.

jące (wersja normatywna). Wychowanie moralne w znaczeniu opisowym zmierza do zapoznania wychowanków z różnymi sposobami postępowania moralnego, bez sugerowania ich jednoznacznej oceny. W tej wersji dużą uwagę przywiązuje się do zrozumienia złożoności problemów moralnych. Z kolei wychowanie moralne w znaczeniu oceniającym stawia za cel przyswojenie przez wychowanków norm, zasad i wartości moralnych, których aprobata i realizacja mają zapewnić im „bycie dobrymi". W tej wersji zakłada się, że wychowawca wie najlepiej, jakie wskazania moralne są przydatne i konieczne w życiu[4].

Porządek społeczny nie utrzyma się bez wartości, norm i więzi moralnych. Tylko trwałe wartości są warunkiem sensownego życia. W sytuacji, gdy relatywizuje się wszystko, nie można już wtedy odróżnić dobra od zła, sprawiedliwości od niesprawiedliwości, wolności od niewoli itp. W świecie bez wartości moralnych trudno jest odnaleźć podstawy do ostatecznego sensu życia. Także społeczeństwo bez wartości i norm moralnych nie mogłoby funkcjonować zbyt długo. Pluralizm 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. Ważne jest wychowanie ku wartościom o charakterze uniwersalnym. Nie jesteśmy tylko ofiarami przemian wartości, ale także ich twórcami. Nowoczesne społeczeństwa niosą z sobą określone szanse i niebezpieczeństwa dla wartości uniwersalnych. Nie są one końcowym stadium historii ludzkości, nie są ani idyllicznym rajem, ani nieuchronną apokalipsą. Między rajem i apokalipsą będą istnieć zawsze realne społeczeństwa ze swoimi problemami, konfliktami, ale i z wizją lepszej przyszłości, którą trzeba świadomie i odpowiedzialnie kształtować[5].

§ 1. Rodzina jako ośrodek wychowania moralnego

Współczesna socjologia poświęca rodzinie wiele uwagi. Znawcy przedmiotu mówią o zmianach modelu rodziny i spełnianych przez nią zadań, nieprawidłowościach w jej funkcjonowaniu, przejawach jej dogłębnego kryzysu czy nawet „zapaści", zagrożeniu trwałości małżeństwa czy osłabieniu więzi społecznych w rodzinie. Zdaniem wielu współczesnych socjologów rodzina traci obecnie swoje podstawowe funkcje socjalizacyjne, nie potrafi w pełni przygotować młodych ludzi do życia w społeczeństwie ani wystarczająco im pomóc w budowaniu ich tożsamości osobowej. W wielu rodzinach w społe-

[4] A. Grudziński, *Rola rodziny w procesie wychowania moralnego,* w: *Rodzina podmiotem wychowania i kreatorem komunikacji społecznej,* red. N. Pikuła, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2010, s. 15.

[5] J. Mariański, L. Smyczek, *Przedmowa,* w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 9-10.

czeństwie ponowoczesnym nie przekazuje się treściowo określonej moralności, lecz jedynie ogólne reguły, to znaczy takie, które nie naruszają autonomii jednostki i jej wolności wyboru.

„Rodzina powinna być miejscem szczegółowym i wyjątkowym, ze względu na misję i zadanie, które towarzyszy jej powstaniu," pisze N. Pikuła[6]. 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 nie tylko okreslony zasób wiedzy, ale i pewien system wartości, dążeń oraz aspiracji życiowych. W niej najskuteczniej weryfikuje się świat wartości i tworzy się ich synteza. Rodzina jest grupą społeczną o podstawowym znaczeniu dla życia jednostki i społeczeństwa. Odpowiada ona w znacznej mierze za kondycję psychofizyczną swoich członków, a nade wszystko za przekaz wartości i norm. Socjologowie podkreślają, że dzieci w znacznej mierze podzielają poglądy społeczne, polityczne, moralne i religijne swoich rodziców[7].

Wspólnota rodziny jest cząstką społeczeństwa, której wartość i spoistość oparte są na miłości. Jedność rodziny jest jednością kochających się osób: małżonków, rodziców i dzieci. Walor rodziny jest konsekwencją tego, że jest ona miejscem, w którym splatają się ściśle ze sobą różne formy miłości: oblubieńczo-małżeńska, rodzicielska, synowska, bratersko-siostrzana. Moralnie zdrowa rodzina jest szkołą człowieczeństwa. Jest ona środowiskiem społecznym, w którym młody człowiek przeżywa egzystencjalnie różne formy miłości. W rodzinie zdobywa każdy człowiek elementarne wiadomości o świecie i społeczeństwie. Rodzina jest także szkołą edukacji emocjonalnej, tak ważnej dla psychicznej równowagi człowieka. Twierdzi się czasami, że rodzina to „gniazdo" czy też „kolebka" każdego człowieka. Ona kształtuje duchowo, w tym także moralnie, osobę ludzką. Pozytywna funkcja rodziny ulega osłabieniu w rodzinach rozbitych i niepełnych[8].

Istotne znaczenie i centralna pozycja rodziny w porządku osobowym i społecznym często podkresłana jest w Piśmie Świętym i dokumentach Kościoła katolickiego. Rodzina jest ważna i odgrywa główną rolę w odniesieniu do osoby. W tej kolebce życia i miłości człowiek rodzi się i wzrasta. Rodzina stwarza środowisko życia, w którym dziecko może się urodzić i rozwijać swe możliwości. W rodzinie człowiek otrzymuje pierwsze i decydujące wyobrażenia

[6] N. Pikuła, *Ośrodki pomocy społecznej wspierające ofiary przemocy w rodzinie,* w: *Rodzina podmiotem wychowania i kreatorem komunikacji społecznej,* red. N. Pikuła, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2010, s. 127.

[7] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 286-291; Por. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa,* Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2002, s. 392-393.

[8] S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 271-272.

związane z prawdą i dobrem, uczy się, co znaczy kochać i być kochanym, a więc, co konkretnie znaczy być osobą. Społeczeństwo na miarę rodziny jest najlepszą gwarancją zabezpieczającą przed nurtami w rodzaju indywidualizmu czy kolektywizmu, ponieważ w niej osoba znajduje się zawsze w centrum uwagi jako cel, nigdy zaś jako środek[9].

Przez proces wychowania rodzina formuje człowieka do pełni godności we wszystkich jego wymiarach, włącznie z wymiarem społecznym, religijnym i moralnym. Stanowi ona bowiem wspólnotę miłości i solidarności, jedyną pod względem możliwości nauczania i przekazywania wartości kulturalnych, etycznych, społecznych, duchowych i religijnych, istotnych dla rozwoju i powodzenia własnych członków oraz społeczeństwa. Wypełniając swoją misję wychowawczą, rodzina wnosi wkład w dobro wspólne i stanowi pierwszą szkołę cnót społecznych, której potrzebują wszystkie społeczeństwa. Rodzina odgrywa szczególną i niezastąpioną rolę w wychowaniu dzieci. Miłość rodziców, oddając się na służbę dzieciom, aby pomóc im w wydobyciu *(„e-ducere")* tego, co mają w sobie najlepszego, w pełni urzeczywistnia się właśnie w zadaniu wychowawczym.

Prawo-obowiązek rodziców wychowania potomstwa jest czymś istotnym i jako taki związany jest z samym przekazywaniem życia ludzkiego, wyklucza zastępstwo i jest niezbywalny, dlatego nie może być całkowicie przekazany innym, ani przez innych zawłaszczony. Rodzice mają prawo-obowiązek przekazać swoim dzieciom wychowanie religijne i formację moralną. Rodzice są pierwszymi, chociaż nie jedynymi wychowawczami swoich dzieci. Do nich więc należy odpowiedzialne prowadzenie pracy wychowawczej w ścisłej i czujnej współpracy ze strukturami cywilnymi i kościelnymi. Rodzice mają prawo wybrać narzędzia formacyjne odpowiadające ich przekonaniom i szukać środków, które mogą im pomóc w ich wychowawczym zadaniu. Rodzina podejmuje odpowiedzialność za przekazanie integralnego wychowania. Każde bowiem prawdziwe wychowanie powinno zmierzać do kształtowania osoby ludzkiej, mając na uwadze jej cel ostateczny i jednocześnie dobro społeczeństw, których wychowanek jest członkiem[10].

Pełna rodzina jest jedną z najważniejszych deklarowanych wartości w społeczeństwie słowackim. Także analiza empiryczna celów i dążeń życiowych badanej młodzieży maturalnej w rozdziale czwartym potwierdza takie twierdzenie. Mimo tego faktu można wskazać na szereg cech demograficznych, społecznych i religijnych, mających istotne znaczenie w osłabieniu kondycji współczesnej rodziny słowackiej. Jako najważniejsze zmiany w życiu rodzinnym należy wymienić: spadek liczby pełnych gospodarstw domowych, spadek liczby rodzin posiadających dzieci, skokowy wzrost jednoosobowych

[9] Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła,* Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 2005, s. 143-145.
[10] Tamże, s. 164-166.

gospodarstw domowych, zmniejszenie się liczby zawartych małżeństw, zawieranie małżeństw w wyższym wieku, wyraźny wzrost liczby konkubinatów w populacji słowackiej, wzrost liczby rozwodów, znaczący spadek liczby urodzeń, przesuwanie urodzenia dziecka na późniejsze lata, wyraźny wzrost liczby urodzeń poza małżeństwem itp.[11]

Chociaż kondycja rodziny ciągłę się zmienia, socjalizacja w rodzinie była, jest i będzie wążnym czynnikiem wychowania moralnego. Rodzina jest naturalnym środowiskiem, w którym są wypełniane podstawowe zadania wychowawcze. Rodzice troszczą się o wykształcenie i wychowanie swoich dzieci. W związku z tym mają prawo oczekiwać od swoich dzieci uznania, czci i wdzięczności. Z kolei dzieci i młodzież oczekują od rodziców miłości i opieki, która zapewnia im właściwy rozwój osobowościowy[12]. „Stosunek do rodziny jako wartości konkretyzuje się na płaszczyźnie [...] normatywnych zobowiązań odczuwanych w relacjach dzieci – rodzice. 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"[13]. W związku z zarysowaną przemianą w badaniach socjologicznych stawia się czasami pytanie dotyczące oceny rodziców i okazywania im szacunku oraz miłości w zależności od cech ich charakteru lub postępowania. Uzyskane wyniki empiryczne na ten temat prezentuje tabela 61.

Dokładnie dwie trzecie badanej młodzieży maturalnej akceptuje twierdzenie, że należy kochać i szanować rodziców niezależnie od ich wad i zalet (66,6%). Około jedna piąta ankietowanych kwestionuje obowiązek kochania i szanowania rodziców, którzy nie zasłużyli sobie na to swoim postępowaniem (21,2%). Wreszcie ponad jedna dziesiąta badanych osób nie potrafi jednoznacznie określić własnej postawy w omawianej sprawie (12,2%). Badana młodzież maturalna na początku drugiej dekady trzeciego tysiąclecia prezentuje stosunkowo wysoki poziom ogólnego szacunku dla rodziców. Można więc stwierdzić, że w rodzinie słowackiej istnieje silna jeszcze tendencja do akceptacji rodziców przez dzieci. Na marginesie należy przypomnieć, iż deklarowanie szacunku dla rodziców, do pewnego stopnia niezależnie od ich cech charakteru, nie musi oznaczać zakwestionowanie partnerskiego układu sto-

[11] M. Kolník, S. Vojtko, *Sytuacja współczesnej rodziny słowackiej. Kierunki i formy pomocy rodzinie,* w: *Sytuacja rodziny we współczesnym społeczeństwie – doświadczenia Europy Środkowo-Wschodniej,* red. J. Gorbaniuk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 73-74; J. Moricová, *Współczesna rodzina słowacka. Zagrożenia i szanse,* „Ateneum Kapłańskie" 2007, nr 2, s. 278-279.

[12] J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 431.

[13] Tamże, s. 435.

sunków między rodzicami i dziećmi. Można też odnotować, że osoby, które uzależniają uznanie autorytetu rodziców od ich dodatnich przymiotów charakteru i postępowania, będą wykazywać zapewne większą skłonność do konfliktów z rodzicami niż ci, którzy odznaczają się bezwarunkową akceptacją rodziców, niezależnie od ich zalet i wad.

Tabela 61. Opinie na temat szanowania i kochania rodziców (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Twierdzenie A	Twierdzenie B	Trudno powiedzieć	Razem
Płeć				
Mężczyzna	63,7	24,3	12,0	100,0
Kobieta	70,1	17,5	12,4	100,0
Miejsce zamieszkania				
Wieś	71,6	16,4	12,0	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	62,9	25,0	12,1	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	59,6	27,6	12,8	100,0
Liczba rodzeństwa				
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	61,4	25,2	13,4	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	68,9	19,2	11,8	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	73,6	15,9	10,5	100,0
Wyniki w nauce				
Bardzo dobre	65,4	22,9	11,6	100,0
Dobre	71,3	17,7	11,0	100,0
Średnie lub mierne	60,6	24,8	14,5	100,0
Sytuacja materialna				
Wyraźnie dobra	70,1	18,1	11,8	100,0
Dość dobra	70,8	20,1	9,1	100,0
Przeciętna lub raczej zła	63,4	22,5	14,1	100,0
Stosunek do wiary				
Głęboko wierzący	83,3	5,6	11,1	100,0
Wierzący	73,9	14,7	11,4	100,0
Niezdecydowani	57,2	30,1	12,7	100,0
Obojętni lub niewierzący	45,0	40,4	14,7	100,0
Praktyki religijne				
Regularnie	77,4	12,8	9,8	100,0
Nieregularnie	69,7	17,2	13,1	100,0
Rzadko	59,0	27,4	13,5	100,0
Wcale	48,5	37,0	14,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**66,6**	**21,2**	**12,2**	**100,0**

Uwaga: Twierdzenie A – Niezależnie od zalet i wad, jakie mają rodzice, należy ich zawsze kochać i szanować; Twierdzenie B – Nie ma obowiązku szanowania i kochania rodziców, którzy nie zasłużyli sobie na to swoim postępowaniem.

W ramach różnorodnych porównań można na marginesie odnotować, że młodzież polska na ogół nieco częściej niż badana młodzież słowacka opowiada się za kochaniem i szanowaniem rodziców niezależnie od ich wad i zalet (od

66,6% do 83,0%)[14]. Cechami, które statystycznie istotnie różnicują badaną populację młodzieży maturalnej na poziomie istotności 0,01, są: miejsce zamieszkania, liczba rodzeństwa, deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia cechy demograficznej „płeć" (p = 0,019), deklarowanych wyników w nauce szkolnej (p = 0,027) oraz deklarowanej sytuacji materialnej rodziny (p = 0,075) nie ma między poszczególnymi kategoriami badanych maturzystów istotnych różnic statystycznych. Można jednak odnotować, iż dziewczęta nieco częściej niż chłopcy opowiadają się za bezwarunkowym autorytetem rodziców.

W odniesieniu do miejsca zamieszkania zaznacza się korelacja statystyczna o słabej sile związku (p = 0,001; V = 0,090). Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można stwierdzić, iż młodzież z mniejszych osiedli nieco częściej niż młodzież z większych osiedli opowiada się za bezwarunkowym kochaniem i szanowaniem rodziców (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 12,0%). Pod kątem liczby rodzeństwa odkrywamy w analizowanej sprawie także korelację statystyczną o słabej sile związku (p = 0,008; V = 0,079). Patrząc na uzyskane i przedstawione odsetki należy stwierdzić, że wraz ze spadkiem liczby rodzeństwa spada także aprobata poglądu, że rodziców należy kochać i szanować, niezależnie od ich cech charakteru (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 12,2%).

Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy w omawianej sprawie korelację o statystycznie średnio silnym związku (p < 0,0005; V = 0,209). O ile ponad cztery piąte głęboko wierzących opowiada się za bezwarunkowym autorytetem rodziców (83,3%), wśród obojętnych wobec wiary religijnej lub niezdecydowanych podobny wskaźnik wynosi tylko 45,0%. Wreszcie w przypadku uczestnictwa w praktykach religijnych konstatujemy korelację statystyczną o słabej sile związku (p < 0,0005; V = 0,179). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą wraz ze spadkiem uczestnictwa w praktykach religijnych spadają także odsetki tych, którzy opowiadają się za kochaniem i szanowaniem rodziców niezależnie od ich wad i zalet (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 28,9%).

Konkludując, należy stwierdzić, iż badana młodzież prezentuje stosunkowo wysoki poziom ogólnego szacunku dla rodziców – w rodzinie słowackiej istnieje silna jeszcze tendencja do akceptacji rodziców przez dzieci. Jednocześnie można odnotować, że typową przedstawicielką kategorii, która stosunkowo najczęściej opowiada się za bezwarunkowym autorytetem rodziców, jest dziewczyna z wiejskiej rodziny z co najmniej czworgiem dzieci, która deklaruje głęboką wiarę religijną oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem kategorii stosunkowo najczęściej

[14] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 307-308; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 297; J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją ...,* op. cit., s. 436.

kwestionującej obowiązek kochania i szanowania rodziców, którzy nie zasłużyli sobie na to swoim postępowaniem, jest chłopiec z miejskiej rodziny z jednym lub dwojgiem dzieci, który deklaruje obojętność w stosunku do wiary religijnej lub niewiarę oraz w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych.

„Drugą ważną kwestią w dziedzinie ustosunkowania się dzieci do rodziców jest deklaracja oczekiwań i żądań. Rodzice mają specyficzne prawa i obowiązki w zakresie opieki i wychowania, zwłaszcza w pierwszej fazie rozwoju swych dzieci. 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, wówczas 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”[15]. Ciekawe i ważne jest sondowanie, jakie są w tym zakresie postawy młodzieży maturalnej, znajdującej się u progu świata dorosłych – tej młodzieży, która wcześniej lub później znajdzie się w pozycji rodziców, wychowujących oraz poświęcających się na rzecz własnych dzieci. Badanym maturzystom postawiono także pytanie o poglądy na temat zobowiązań rodziców na rzecz dzieci. Uzyskane wyniki empiryczne zawiera tabela 62.

W całej zbiorowości badanych prawie jedna trzecia twierdziła, że obowiązkiem rodziców jest dawać dzieciom wszystko, nawet ze szkodą dla siebie (31,3%). Powyżej jedna trzecia respondentów prezentowała stanowisko umiarkowane, że rodzice mają własne życie i nie powinno się od nich wymagać zbyt wiele (37,9%). Wreszcie prawie jedna trzecia nie zajęła wyraźnego stanowiska w omawianej sprawie (30,8%). Skrajnie rygorystyczne i bezwarunkowe zobowiązania rodziców wobec dzieci akceptowała więc mniej niż trzecia część badanych. Przeważały propozycje rozwiązań pośrednich, w których uwzględnia się zarówno zobowiązania rodziców, jak i ich potrzebę samorealizacji. Ze względu na nieco inną kafeterię odpowiedzi w badaniach nad wartościami moralnymi młodzieży polskiej nie można dokonać przecyzyjnych porównań. Można tylko zauważyć, iż młodzież polska nieco rzadziej niż badana młodzież słowacka opowiada się za obowiązkiem rodziców dawania dzieciom wszystkiego – bezwarunkowe zobowiązania rodziców wobec dzieci akceptował jedynie ponad co dziesiąty młody Polak (od 8,6% do 14,3%)[16].

[15] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 308-309.

[16] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 309; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 300; J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją ...,* op. cit., s. 438.

Tabela 62. Opinie na temat zobowiązań rodziców wobec dzieci (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Twierdzenie A	Twierdzenie B	Trudno powiedzieć	Razem
Płeć				
Mężczyzna	30,0	41,7	28,3	100,0
Kobieta	32,8	33,5	33,7	100,0
Miejsce zamieszkania				
Wieś	31,1	39,7	29,2	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	30,4	33,2	36,4	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	32,8	39,2	28,0	100,0
Liczba rodzeństwa				
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	31,1	40,0	28,9	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	29,6	34,9	35,5	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	33,9	37,9	28,2	100,0
Wyniki w nauce				
Bardzo dobre	29,8	34,6	35,6	100,0
Dobre	35,6	37,3	27,1	100,0
Średnie lub mierne	25,8	41,9	32,3	100,0
Sytuacja materialna				
Wyraźnie dobra	32,6	38,9	28,5	100,0
Dość dobra	30,2	39,3	30,5	100,0
Przeciętna lub raczej zła	31,9	36,8	31,3	100,0
Stosunek do wiary				
Głęboko wierzący	38,0	32,4	29,6	100,0
Wierzący	31,7	35,8	32,5	100,0
Niezdecydowani	30,1	39,3	30,6	100,0
Obojętni lub niewierzący	28,4	45,0	26,6	100,0
Praktyki religijne				
Regularnie	31,2	36,3	32,4	100,0
Nieregularnie	36,9	30,3	32,8	100,0
Rzadko	30,6	41,0	28,5	100,0
Wcale	30,0	41,0	29,0	100,0
Ogółem (N = 1127)	**31,3**	**37,9**	**30,8**	**100,0**

Uwaga: Twierdzenie A – Obowiązkiem rodziców jest dawać wszystko, nawet ze szkodą dla siebie; Twierdzenie B – Rodzice mają własne życie i nie powinno się od nich wymagać zbyt wiele.

Patrząc na przyjęte zmienne niezależne – cechy demograficzne, społeczne i religijne – należy konstatować, iż na poziomie istotności 0,01 nie zaznaczają się statystycznie istotne różnice ani w jednym przypadku. Jeżeli zaakceptujemy pięcioprocentowe ryzyko, że zaobserwowana zależność jest wynikiem jedynie błędu z próby, o statystycznie istotnych różnicach możemy mówić w odniesieniu do cechy demograficznej „płeć" oraz deklarowanych wyników w nauce szkolnej. Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują badanej młodzieży maturalnej nawet na poziomie istotności 0,05: miejsce zamieszkania (p = 0,165), liczba rodzeństwa (p = 0,204), deklarowana sytuacja materialna rodziny (p =

0,904), deklarowany stosunek do wiary religijnej (p = 0,198) oraz uczestnictwo w praktykach religijnych (p = 0,416). Można jednak zauważyć, iż osoby z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej nieco częściej niż maturzyści z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary opowiadali się za obowiązkiem rodziców dawania dzieciom wszystkiego, nawet ze szkodą dla siebie (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 9,6%). W odwrotnym kierunku układały się wskaźniki stanowiska, że rodzice mają własne życie i nie powinno się od nich wymagać zbyt wiele (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 12,6%).

Z punktu widzenia cechy demograficznej „płeć" można na poziomie istotności 0,05 mówić o statystycznie słabej sile związku (p = 0,016; V = 0,085). Należy zauważyć, że chłopcy nieco częściej niż dziewczęta prezentowali stanowisko, że rodzice mają własne życie i nie powinno się od nich wymagać zbyt wiele (różnica wynosi 8,2%). Dziewczęta natomiast nieco częściej nie zajmowały wyraźnego stanowiska w omawianej sprawie. W odniesieniu do deklarowanych wyników w nauce szkolnej można na poziomie istotności 0,05 mówić także o korelacji statystycznej o słabej sile związku (p = 0,011; V = 0,077). Patrząc na uzyskane i przedstawione odsetki należy powiedzieć, że uczniowie z miernymi wynikami w nauce szkolnej nieco częściej niż uczniowie z lepszymi wynikami w nauce prezentowali stanowisko, że rodzice mają własne życie i nie powinno się od nich wymagać zbyt wiele (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 7,3%).

Kończąc tę krótką analizę statystyczną, należy powtórzyć, że skrajnie rygorystyczne i bezwarunkowe zobowiązania rodziców wobec dzieci akceptowała jedynie mniej niż trzecia część badanych maturzystów. Przeważały propozycje rozwiązań pośrednich, w których uwzględnia się zarówno zobowiązania rodziców, jak i potrzebę ich samorealizacji. Można też stwierdzić, iż typowym przedstawicielem stanowiska, że rodzice mają własne życie i nie powinno się od nich wymagać zbyt wiele, jest chłopiec, który deklaruje średnie lub mierne wyniki w nauce szkolnej oraz obojętność wobec wiary religijnej albo niewiarę. Z drugiej strony – stanowisko, że obowiązkiem rodziców jest dawać dzieciom wszystko, nawet ze szkodą dla siebie, stosunkowo najczęściej prezentują osoby głęboko wierzące.

W świetle omówionych wskaźników, określających ogólny stosunek młodzieży do rodziców, można wnioskować, że rodzina pozostaje względnie zwartą wspólnotą życia codziennego. Około dwóch trzecich badanych osób akceptuje rodziców niezależnie od ich wad i zalet, tylko mniej niż jedna trzecia ankietowanych stawia rodzicom radykalne żądania i wymagania w zakresie troski o dzieci, nawet ze szkodą dla siebie. Na płaszczyźnie ogólnych odniesień społecznych rodzina słowacka ma szansę być w dalszym ciągu podstawowym nośnikiem przekazu wartości i norm moralnych. Tam, gdzie bardziej akcentuje się obowiązek szacunku i czci wobec rodziców, tam również więcej się od nich oczekuje. Z drugiej strony, poziom satysfakcji z własnej rodziny jest wyraźnie

zależny od tego, czy rodzice w wystarczający sposób – według młodzieży – poświęcają jej czas i uwagę[17].

Środowisko rodzinne – rzeczywiste i odczuwane – jest ważne, ponieważ w właśnie w tej grupie pierwotnej, w ramach procesów socjalizacyjnych i wychowawczych, są przekazywane młodemu pokoleniu wartości, normy i wzory zachowań – wśród nich takie, które w jakiś sposób definiują, co jest dobre a co złe. W przekazie wartości moralnych nic nie jest w stanie zastąpić wspólnoty osób najbliższych. Wychowanie rodzinne w sferze moralnej ma najważniejsze i niezrównane znaczenie, a przekazywane w jego toku wartości wiążą się z uwrażliwieniem, interpretacją i selekcją. Transmisja wartości jest procesem nie tylko poznawczym, ale łączy się z praktycznym doświadczeniem, gdyż odbywa się na drodze wewnątrzrodzinnego dialogu rodziców z dziećmi. W procesie wychowawczym rodzice starają się przekazać dzieciom całą swoją mądrość i wartości życiowe. Głównym instrumentem wychowawczym ciągle jest osobisty przykład rodziców, który łączy się z rozsądnym stosowaniem systemu nagród lub kar[18].

§ 2. Style wychowania moralnego w rodzinie

„Rodzina zajmuje ważne miejsce w kształtowaniu osobowości społecznej dzieci i młodzieży, jest podstawowym środowiskiem wychowawczym. W życiu rodzinnym są stosowane różne style wychowania. W praktyce nie ma stylów ‘czystych‘, lecz najczęściej mamy do czynienia z mieszanymi stylami, uwzględniającymi elementy odmiennych sposobów oddziaływania na dzieci. Mówi się o stylu nieokreślonym w wychowaniu. Nie chodzi tu o nieingerowanie w wychowanie dzieci, ale o dezorientację, brak konsekwencji w oddziaływaniach wychowawczych“[19]. Znany socjolog kultury i rodziny L. Dyczewski zauważa, że w rodzinie współczesnej można obserwować wzrost egalitaryzmu i autonomii pokoleń. Dzięki przeobrażeniom w strukturze autorytetu i pozycji pokoleń w rodzinie, stosunki między generacjami kształtują się dzisiaj bardziej na zasadach partnerstwa i wzajemnego zrozumienia niż na zasadzie subordynacji młodszych starszym. Dawne rygorystyczne i „na dystans” traktowanie dzieci – nawet dorosłych – i wnuków powoli ustępuje kontaktom bardziej bezpośrednim, które przebiegają na ogół w atmosferze przyjaźni. Dokonało się to w dużej mierze dzięki wzrostowi poziomu wiedzy, ogólnej kultury i pozycji społecznej młodszej generacji[20].

[17] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...*, op. cit., s. 311.
[18] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 295-296.
[19] J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 349.
[20] L. Dyczewski, *Więź między pokoleniami w rodzinie.* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 98-99.

„We współczesnej rodzinie zmieniły się metody wychowawcze. Na ogół rodzice okazują swoim dorastającym dzieciom wiele zrozumienia i idąc na kompromis, dopasowują swoje poglądy do poglądów dzieci“[21]. Socjologowie podkreślają wzrost procesów emancypacyjnych dzieci, wzrost zakresu ich swobody i niezależności. Samodzielność i autonomia dziecka stają się jednym z ważnych celów wychowawczych“[22]. Rodzice mają tendencję do przesadnego zaspokajania materialnych i biologicznych potrzeb swoich dzieci, gorzej jest natomiast z zaspokojeniem potrzeb bezpieczeństwa, akceptacji czy kontaktu psychicznego[23]. W wychowaniu tracą na znaczeniu wartości związane z posłuszeństwem i podporządkowaniem, zyskują zaś odnoszące się do samodzielności i autonomii. W dziedzinie wychowania obserwuje się odwrót od tradycyjnych wartości powinnościowych – świadomość porządku, posłuszeństwo, dyscyplina, oszczędność. Zostają one zepchnięte jakby na drugi plan przez cele indywidualne – samodzielność, wolność, kreatywność, uznawanie celów własnych, zdolność do krytyki. Jeżeli dawny styl wychowania niósł z sobą niebezpieczeństwo autorytaryzmu, to obecny styl wychowania stanowi jego krańcowe przeciwieństwo (wychowanie emancypacyjne)[24].

Współczesna młodzież uzyskuje w pewnych obszarach życia wysoki stopień samodzielności, możliwość wyboru lub indywidualnego kształtowania codzienności (moda, muzyka, czas wolny, kultura mowy itp.). To wszystko realizuje się jednak w niepewnym kontekście społecznym. Młodzi ludzie są w pewnym sensie rzuceni do „kontradykcji strukturalnych“, w których mają indywidualnie kształtować swoje życie i pozycję społeczną[25]. W pewnym sensie zawsze chodzi o wybór między wolnością i bezpieczeństwem. Wymiana zachodząca między wolnością i bezpieczeństwem nie sprowadza się do wyboru między dobrem i złem. Obie wartości są pożądane. Wolność bez poczucia bezpieczeństwa wywoła tyle samo nieszczęścia, co bezpieczeństwo bez wolności. Zawarty między nimi kompromis również nie gwarantuje szczęścia, ponieważ nieunikniona jest tu pewna doza poświęcenia. Ludzie w równym stopniu potrzebują wolności i bezpieczeństwa – poświęcenie jednego z nich staje się źródłem cierpienia[26].

„Wolność należy do istoty bytu ludzkiego: jest jego ‘sercem‘, azyłem, źródłem wartości. Bez wolności życie ludzkie, w przekonaniu wielu, traci sens. Wolność sprawia, że człowiek jest osobą i podmiotem, autorem swej biografii w wymiarze indywidualnym i społecznym“[27]. Z wolnością związana jest kwestia

[21] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 341.
[22] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 359.
[23] A. Kwak, *Rodzina i jej przemiany,* ISNS UW, Warszawa 1994, s. 51.
[24] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 361.
[25] L. Macháček, *Kapitoly zo sociológie mládeže,* UCM, Trnava 2002, s. 50-51.
[26] Z. Bauman, *Zindywidualizowane społeczeństwo,* Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2008, s. 55.
[27] S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność ...,* op. cit., s. 162.

samodzielności dorastających dzieci i młodzieży. W społeczeństwie słowackim rygoryzm i egzekwowanie od dzieci respektowania wymagań i posłuszeństwa przemieniają się dziś często w postawy bardziej liberalne, a przynajmniej tolerancyjne wobec dzieci i akceptowanych przez nie wartości. Można nawet stwierdzić, że sfera przyznawanej dzieciom samodzielności ciągle się poszerza. Zagadnienie samodzielności i niesamodzielności młodzieży zostało w badaniach własnych poruszane jedynie w sposób pośredni. Ankietowanych maturzystów poproszono, aby wyrazili swój pogląd na temat stopnia samodzielności, którą daje się współczesnej młodzieży. Uzyskane wyniki empiryczne przedstawia tabela 63.

Tabela 63. Opinie na temat samodzielności współczesnej młodzieży (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	Razem
Płeć					
Mężczyzna	14,5	34,2	38,2	13,2	100,0
Kobieta	12,4	28,4	46,3	13,0	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	12,0	33,1	43,6	11,3	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	15,0	30,7	40,0	14,3	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	15,2	28,4	40,8	15,6	100,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	12,8	34,4	38,4	14,4	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	13,6	28,7	43,8	13,9	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	14,8	29,2	46,6	9,4	100,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	12,3	27,7	48,6	11,3	100,0
Dobre	13,5	34,2	39,8	12,5	100,0
Średnie lub mierne	14,8	30,3	39,7	15,2	100,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	18,8	25,7	47,2	8,3	100,0
Dość dobra	14,3	31,7	43,5	10,6	100,0
Przeciętna lub raczej zła	11,8	32,7	39,8	15,7	100,0
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	11,1	21,3	57,4	10,2	100,0
Wierzący	11,0	32,3	44,3	12,3	100,0
Niezdecydowani	17,3	34,7	34,1	13,9	100,0
Obojętni lub niewierzący	18,8	31,2	34,4	15,6	100,0
Praktyki religijne					
Regularnie	12,8	28,9	47,7	10,6	100,0
Nieregularnie	10,7	39,3	36,1	13,9	100,0
Rzadko	12,8	36,5	38,2	12,5	100,0
Wcale	18,5	25,5	37,5	18,5	100,0
Ogółem (N = 1127)	**13,5**	**31,4**	**42,1**	**13,0**	**100,0**

Uwaga: A – zbyt mało samodzielności; B – tyle samodzielności, ile mieć powinna; C – zbyt dużo samodzielności; D – nie umiem powiedzieć.

W całej zbiorowości badanych osób tylko 13,5% ankietowanych uważa, że współczesnej młodzieży daje się zbyt mało samodzielności. Prawie jedna trzecia respondentów mówi, że młodzież ma tyle samodzielności, ile mieć powinna (31,4%). Znaczna część badanych osób uważa, że współczesnej młodzieży daje się zbyt dużo samodzielności (42,1%). Należy też odnotować, iż powyżej jedna dziesiąta badanych maturzystów nie ma na omawiany temat zdania (13,0%). W sumie można stwierdzić, że badana młodzież maturalna nieco częściej uważa stopień własnej samodzielności za zbyt wysoki niż za zbyt niski. Na marginesie należy wskazać, iż młodzież polska nieco częściej niż badana młodzież słowacka uważa, że współczesnemu młodemu pokoleniu daje się zbyt mało samodzielności, czym domaga się jej poszerzenia w życiu codziennym[28].

Patrząc na przyjęte zmienne niezależne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację młodzieży maturalnej na poziomie istotności 0,01, są tylko cechy religijne – deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z punktu widzenia płci ($p = 0,040$), miejsca zamieszkania ($p = 0,325$), liczby rodzeństwa ($p = 0,118$), deklarowanych wyników w nauce szkolnej ($p = 0,158$) oraz deklarowanej sytuacji materialnej rodziny ($p = 0,018$) nie ma między poszczególnymi kategoriami maturzystów istotnych różnic statystycznych. Można jednak odnotować, iż dziewczęta nieco częściej niż chłopcy uważają, że współczesnej młodzieży daje się zbyt dużo samodzielności i *vice versa*.

Z punktu widzenia deklarowanego stosunku do wiary religijnej można w omawianej sprawie mówić o statystycznie słabej sile związku ($p = 0,001$; $V = 0,092$). Osoby z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej nieco częściej niż osoby z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary uważają, że współczesnej młodzieży daje się zbyt dużo samodzielności (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 23,0%). Młodzi ludzie z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej natomiat nieco częściej mówią, że współczesnej młodzieży daje się zbyt mało samodzielności, czym domagają się jej poszerzenia w życiu codziennym (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 7,7%). Drugą statystycznie istotnie różnicującą cechą w omawianej sprawie jest prezentowane uczestnictwo w praktykach religijnych ($p = 0,002$; $V = 0,089$). Podobnie jak w przypadku poprzedniej zmiennej niezależnej można stwierdić, że im częściej badani uczestniczą w praktykach religijnych, tym częściej uważają, że współczesnej młodzieży daje się zbyt dużo samodzielności (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 10,2%). Odwrotnie układają się wskaźniki opinii, że współczesnej młodzieży daje się zbyt mało samodzielności.

Kończąc tę krótką analizę statystyczną, należy powtórzyć, iż badana młodzież maturalna nieco częściej uważa stopień własnej samodzielności za zbyt wysoki niż za zbyt niski. Około jedna trzecia badanych osób wyraża

[28] Młodzież polska: A – 30,3%, B – 23,1%, C – 16,4%, D – 30,3%. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 312.

zdanie, że młodzież ma tyle samodzielności, ile mieć powinna. Można też stwierdzić, iż typową przedstawicielką kategorii, która uważa odczuwany stopień samodzielności współczesnej młodzieży za zbyt wysoki, czym pośrednio domaga się jego obniżenia, jest głęboko wierząca dziewczyna, która regularnie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem kategorii, która uważa odczuwany stopień samodzielności współczesnej młodzieży za zbyt niski, czym pośrednio domaga się jego podwyższenia, jest obojętny wobec wiary religijnej lub niewierzący chłopiec, który w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych.

W związku z uzyskanymi i przedstawionymi wynikami empirycznymi na temat stopnia samodzielności współczesnej młodzieży można przytoczyć cenne myśli Z. Baumana na temat indywidualizacji nowoczesnych społeczeństw. „Znakiem firmowym nowoczesnych społeczeństw jest obsadzanie ich członków w roli jednostek, indywidualnych bytów. Takie działanie nie jest jednorazowym aktem niczym boski akt stworzenia; to czynność wykonywana codziennie na nowo. Nowoczesne społeczeństwo istnieje poprzez akt 'indywidualizacji' w takim samym stopniu, w jakim poszczególne działania jednostek polegają na codziennym przekształcaniu i renegocjowaniu siatki wzajemnych uwikłań zwanych 'społeczeństwem' [...] Teraz, tak jak dawniej, indywidualizacja jest wyrokiem losu, nie aktem wyboru: w krainie jednostkowej wolności wyboru absolutnie nie istnieje możliwość uniknięcia indywidualizacji i odmówienia uczestnictwa w tej grze"[29].

W warunkach szybkich zmian próbuje się zmieniać niemal wszystko, także to, co dobre i co zdało egzamin życiowy, a więc chrześcijański system wartości i norm na nieokreślony, zwany liberalnym lub pluralistycznym. Upowszechnia się subiektywizm i indywidualizm. Pierwszy wyraża się przede wszystkim w poglądach i normach, drugi zaś w zachowaniach i działaniach[30]. Współczesnemu człowiekowi coraz trudniej utożsamiać się z wartościami i normami w sposób trwały. W obliczu wielu impulsów i ofert człowiek nie jest skłonny podjąć się zobowiązań na całe życie. Na co dzień ma on do czynienia z „lokalnymi" wartościami i normami rywalizującymi o swoje uprawomocnienie[31]. W związku z zarysowaną niepewnością wartości i norm można przypomnieć słowa Z. Baumana, który mówi: „Wolność jest słodka, ale szybko gorzknieje, gdy zabraknie jasnych wyborów, pewności siebie i środków, by wybor raz dokonany realizować. Czym się kierować, czego się trzymać? Wędrówka leśna jest przyjemnością jakich mało – póki ścieżki nie rozpełzną się w gęstwinie i nie znikną oznakowania trasy"[32].

[29] Z. Bauman, *Zindywidualizowane społeczeństwo ...,* op. cit, s. 59-61.
[30] L. Dyczewski, *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 21.
[31] J. Mariański, *Społeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności,* Wydawnictwo BIBLOS, Tarnów 2008, s. 69.
[32] Z. Bauman, *Ofiary „postępu" ścielą się gęsto,* „Przegląd" 2003, nr 49, s. 28.

Problem wolności i samodzielności łączy się tematycznie z zagadnieniem tolerancji. Zbliżając socjologię i filozofię warto w związku z tym przytoczyć słowa S. Kowalczyka, który pisze: „Idea tolerancji jest słuszna, choć jest wieloznacznie rozumiana. Należy rozgraniczyć tolerancję: dogmatyczną i pragmatyczno-społeczną. Chrześcijaństwo uznaje potrzebę tej ostatniej, ale kwestionuje pierwszą z nich – przynajmniej w jej sensie maksymalistycznym równoznacznym z relatywizmem (epistemologicznym, moralnym, religijnym, ideowym). Fałsz jako taki nie ma praw żadnych, lecz prawo do wolności posiada błądzący człowiek. Prawda i fałsz zawsze są związane z człowiekiem, który – jako osoba – ma prawo do poszanowania jego poglądów"[33].

W procesie wychowania wyróżnia się dwa istotne komponenty: normatywny i emocjonalny. Z kombinacji tych dwóch wymiarów wywodzą się cztery style wychowania: 1) obojętny – gdy nie stawia się żadnych wymagań i nie stwarza się dzieciom emocjonalnego oparcia w rodzinie; 2) naiwny – gdy rezygnuje się z wymagań, chociaż rodzice usiłują się stworzyć serdeczną atmosferę w rodzinie; 3) paradoksalny – gdy rodzice stawiają dzieciom wymagania, ale nie zabezpieczają emocjonalnego klimatu i uczuciowego wsparcia; 4) dojrzały – gdy jasne wymagania łączą się z gotowością do rzeczywistego dyskursu z dziećmi i tworzenia osobowego klimatu w rodzinie. Korzystną sytuację wychowawczą zarówno dla młodego pokolenia, jak i dla całej rodziny stwarza jedynie dojrzały styl wychowania[34]. Jak się w naszkicowanym schemacie sytuuje badana młodzież maturalna, pokazuje tabela 64.

Na podstawie zgromadzonych danych empirycznych należy stwierdzić, że badana młodzież zdecydowanie najczęściej informuje o dojrzałym stylu własnego wychowania w rodzinie (71,6%). Wyraźnie rzadziej jest wskazywany paradoksalny styl wychowania (16,4%), a jeszcze rzadziej naiwny styl wychowania – 9,6%. Najrzadziej się w deklaracjach maturzystów diecezji spiskiej pojawia obojętny styl wychowania (tylko 2,0% badanych). Można więc stwierdzić, że komponent normatywnego stylu wychowania jest w rodzinach badanej młodzieży uwzględniany nieco częściej niż komponent emocjonalny, paradoksalny styl wychowania jest stosowany nieco częściej niż naiwny. W związku z omawianą problematyką należy odnotować, iż w badaniach postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku uzyskano nieco niższe wskaźniki dojrzałego stylu wychowania, a nieco wyższe wskaźniki stylu paradoksalnego (odpowiednio: 63,4%, 21,1%, 11,3%, 2,5%)[35]. Można też wska-

[33] S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność ...,* op. cit., s. 176; Por. M. Krąpiec, *The Nature of Human Freedom,* w: *Freedom in Contemporary Culture*, red. Z. Zdybicka, J. Herbut, A. Maryniarczyk, A. Łyskawka, N. Szutta, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 35-43.

[34] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 364.

[35] O. Štefaňak, *Wartości prorodzinne i jakość środowiska rodzinnego w świadomości młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spiskiej,* w: *Wartości i postawy młodzieży polskiej, tom I,* red. D. Walczak-Duraj, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, s. 191.

zać, że młodzież polska w porównaniu z badanymi maturzystami słowackimi na ogół nieco rzadziej deklaruje dojrzały styl wychowania, a nieco częściej naiwny i obojętny styl wychowania (odpowiednio: 45,9%, 18,5%, 24,2%, 9,9%)[36].

Tabela 64. Style wychowania w rodzinie (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	Razem
Płeć						
Mężczyzna	2,2	10,0	17,8	69,2	0,8	100,0
Kobieta	1,7	9,1	14,9	74,3	-	100,0
Miejsce zamieszkania						
Wieś	2,0	10,6	17,9	69,3	0,2	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	1,8	9,3	15,0	72,9	1,1	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	2,0	7,2	14,8	75,6	0,4	100,0
Liczba rodzeństwa						
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	2,4	9,1	15,9	71,9	0,8	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	1,2	8,3	16,9	73,4	0,3	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	2,2	11,9	17,0	69,0	-	100,0
Wyniki w nauce						
Bardzo dobre	2,1	9,9	13,0	74,7	0,3	100,0
Dobre	1,2	10,2	15,4	73,1	0,2	100,0
Średnie lub mierne	3,2	8,1	21,3	66,8	0,6	100,0
Sytuacja materialna						
Wyraźnie dobra	2,1	12,5	13,2	72,2	-	100,0
Dość dobra	2,0	10,6	13,0	74,2	0,2	100,0
Przeciętna lub raczej zła	1,9	8,3	19,7	69,5	0,5	100,0
Stosunek do wiary						
Głęboko wierzący	1,9	9,3	13,9	75,0	-	100,0
Wierzący	1,3	9,3	13,9	75,5	-	100,0
Niezdecydowani	2,3	8,7	19,7	67,6	1,7	100,0
Obojętni lub niewierzący	3,2	11,5	22,5	61,9	0,9	100,0
Praktyki religijne						
Regularnie	1,2	9,2	15,1	74,3	0,2	100,0
Nieregularnie	1,6	5,7	17,2	75,4	-	100,0
Rzadko	2,1	9,7	16,0	72,2	-	100,0
Wcale	3,5	12,5	20,5	61,5	2,0	100,0
Ogółem (N = 1127)	**2,0**	**9,6**	**16,4**	**71,6**	**0,4**	**100,0**

Uwaga: A – obojętny (rodzice nie stawiają mi wymagań i nie są dla mnie uczuciowym oparciem); B – naiwny (rodzice nie stawiają mi wymagań, ale są dla mnie uczuciowym oparciem); C – paradoksalny (rodzice stawiają mi wymagania, ale nie są dla mnie uczuciowym oparciem); D – dojrzały (rodzice stawiają mi wymagania i są dla mnie uczuciowym oparciem); E – brak odpowiedzi.

[36] J. Mariański, *Emigracja z Kościoła ...,* op. cit., s. 350; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 343; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 365; M. Zemło, *Środowisko szkolne a zdrowie,* w: *Styl życia młodzieży Białegostoku a zdrowie,* red. J. Wieczorek-Łada, W. Jocz, Wydawnictwo PRYMAT, Białystok 2006, s. 244-246.

Ze względu na przyjęte zmienne niezależne, cechami, która istotnie różnicują badaną populację młodzieży na poziomie istotności 0,01, są – podobnie jak w poprzedniej analizie statystycznej – tylko cechy religijne: deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. W odniesieniu do cechy demograficznej „płeć" (p = 0,115), miejsca zamieszkania (p = 0,399), liczby rodzeństwa (p = 0,519), deklarowanych wyników w nauce szkolnej (p = 0,063) oraz deklarowanej sytuacji materialnej rodziny (p = 0,148) nie ma między poszczególnymi kategoriami badanej młodzieży maturalnej istotnych różnic statystycznych. Można jednak odnotować, iż młodzież z lepszymi wynikami w nauce szkolnej nieco częściej deklaruje dojrzały styl wychowania we własnej rodzinie, a nieco rzadziej paradoksalny, niż młodzież z miernymi wynikami w nauce.

Pod kątem deklarowanego stosunku do wiary religijnej można mówić o statystycznie słabej sile związku (p = 0,004; V = 0,092). Badani z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej nieco częściej niż osoby z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary deklarują dojrzały styl wychowania (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 13,1%). Młodzież z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary religijnej natomiast nieco częściej mówi o paradoksalnym, naiwnym lub obojętnym stylu wychowania we własnej rodzinie. W odniesieniu do uczestnictwa w praktykach religijnych można również mówić o statystycznie słabej sile związku (p = 0,006; V = 0,091). Należy stwierdzić, że im częściej badana osoba uczestniczy w praktykach religijnych, tym częściej deklaruje dojrzały styl wychowania we własnej rodzinie (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 12,8%). W odwrotnym kierunku układają się wskaźniki paradoksalnego, naiwnego lub obojętnego stylu wychowania.

Konkludując, należy przypomnieć, iż badana młodzież zdecydowanie najczęściej informuje o dojrzałym stylu wychowania we własnej rodzinie (71,6%). Zarazem należy odnotować, że komponent normatywny jest w rodzinach badanej młodzieży uwzględniany nieco częściej niż komponent emocjonalny, paradoksalny styl wychowania jest stosowany nieco częściej niż naiwny. Można też stwierdzić, iż na dojrzały styl wychowania we własnej rodzinie stosunkowo najczęściej wskazuje maturzysta, który deklaruje bardzo dobre wyniki w nauce szkolnej, głęboką wiarę religijną oraz regularne uczestnictwo w praktykach religijnych. Z drugiej strony – na paradoksalny, naiwny lub obojętny styl wychowania we własnej rodzinie stosunkowo najczęściej wskazuje maturzysta, który deklaruje średnie lub mierne wyniki w nauce, obojętność w stosunku do wiary religijnej lub niewiarę oraz regularne „nieuczestnictwo" w praktykach religijnych.

Zgromadzone dane upoważniają do stwierdzenia, że „nie jest tak źle". Zarazem jednak należy pamiętać, iż pozytywne oceny stylu wychowania we własnej rodzinie mogą być wśród części badanej młodzieży maturalnej raczej skutkiem deklaratywności niż faktycznego stanu rzeczy – w rzeczywistości jest prawdopodobnie nieco gorzej. Jest interesujące, że w omawianych sprawach

statystycznie istotne różnice powodują tylko cechy religijne – deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Z badań własnych wynika, że wyższy stopień religijności badanych maturzystów – a też ich rodziców – wspomaga dojrzały styl wychowania, w którym jasne wymagania idą w parze z tworzeniem harmonijnego klimatu w rodzinie.

Przeciwdziałanie „deficytowym" stylom wychowania i wzmacnianie stylu dojrzałego oznacza silniejsze zaakcentowanie wychowawczych funkcji rodziny. Z licznych badań socjologicznych wynika, że dojrzały styl wychowania sprzyja zmniejszaniu konfliktów wewnątrzrodzinnych, osłabia negatywne uczucia, zwiększa zadowolenie z życia i ułatwia kształtowanie się postaw altruistycznych w życiu, krótko mówiąc – sprzyja rozwojowi kompetencji społecznych i moralnych[37]. Z drugiej strony – narastanie obojętnego i naiwnego stylu wychowania świadczy o procesie wycofywania się rodziny z wychowania młodego pokolenia, a pośrednio może wskazywać na fundamentalny kryzys w wychowaniu. Nic tak trudno nie daje się odbudować i nic tak łatwo nie daje się zburzyć, jak etyczny system wartości. Dotyczy to szczególnie społeczeństwa pluralistycznego, w którym działają różnorodne instancje socjalizujące, przekazujące własne wartości i normy, konkurujące z sobą, a niekiedy sprzeczne. Rodzina ze swej istoty jest wspólnotą opartą na wzajemnym zaufaniu, pomocy i szczerym szacunku. Słabszym członkom rodziny zapewnia się szczególną pomóc i opiekę. Nie wyklucza to jednak potrzeby normatywnych dokreśleń, a nawet ją zakłada[38]. Wydaje się, że współczesna rodzina słowacka jest środowiskiem, które mniej więcej tak samo utrzymuje emocjonalną równowagę człowieka (funkcje emocjonalne), jak też kształtuje wartości i normy moralne (funkcje normatywne).

Warto w tym punkcie przywołać opinię K. Koseły, który wskazuje na znaczny wysiłek współczesnych rodziców, żeby otoczyć potomstwo „sprzętem" – zapewnić im dodatkowe lekcje i zajęcia oraz odciążyć od obowiązków domowych. Wspomniany socjolog warszawski mówi następująco: „Zadanie wychowania 'potomstwa doskonalego' zmusza rodziców do znacznych wyrzeczeń, powodując, że rodzice obsługują potomstwo, oczekując w zamian niewiele więcej niż dobrych wyników szkolnych. Ambitne zakreślenie roli rodzica sprawia, że wielu młodych z trwogą myśli o macierzyństwie i ojcostwie. Specjaliści od wychowania, doprowadzili do zachwiania dawniejszej wiary, że z pomocą babci i polegając na własnym zdrowym rozsądku możliwe jest wychowanie udanego potomstwa"[39].

„Proces wychowania jest wzajemnym oddziaływaniem na siebie rodziców i dzieci. W tej interakcji przekazywane są dziecku różne wartości, wśród któ-

[37] G. Schmidtchen, *Wie weit ist der Weg nach Deutschland? Sozialpsychologie der Jugend in der postsozialistischen Welt,* Leske & Budrich, Opladen 1997, s. 115-116.
[38] J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją ...,* op. cit., s. 458.
[39] K. Koseła, *Młodzi na początku XXI wieku,* „Pastores. Kwartalnik poświęcony formacji kapłańskiej" 2006, nr 1, s. 21.

rych jedne są postrzegane przez rodziców jako ważniejsze, inne zaś jako drugorzędne. Bardzo ważne jest, by rodzice wychowywali swoje dzieci w sposób dojrzały, tzn. by stawiali dziecku wymagania, a jednocześnie zapewniali mu uczuciowe oparcie“[40]. W związku z tym można wyrazić zadowolenie, że prawie trzy czwarte badanych maturzystów uważają, że właśnie w ten sposób byli wychowywani. Rodzina jest i powinna być przestrzenią nacechowaną „zadomowieniem”, pewnością, stabilnością i miłością. Bez niej grozi człowiekowi psychiczna i duchowa bezdomność. W związku z tym można przywołać myśl socjologa austriackiego P. M. Zulehnera, który pisze: „Nie tylko dzieci, ale i każdy dorosły potrzebuje swojego ‘małego świata’, który jest jego domem. Rodzinie nie grozi więc koniec – wręcz przeciwnie: jeszcze nigdy nie miała tak wielkiego znaczenia dla przetrwania człowieka. Rodzina jest – jak mówimy od wieków w naszym kręgu kulturowym – miejscem życia i współżycia, przede wszystkim zaś miejscem zamieszkania naszej bezdomnej duszy”[41].

W wychowaniu dzieci i młodzieży ważną rolę odgrywa przekaz wartości i norm moralnych. W sytuacji oddziaływania różnych środowisk społecznych i instytucji wychowawczych upowszechniających zróżnicowane hierarchie wartości i norm moralnych wychowanie powinno prowadzić do kształtowania postawy krytycznej (właściwe ocenianie, decydowanie i postępowanie w sprawach moralnych), a nie konformistycznej (bezrefleksyjne przystosowanie się do oczekiwań otoczenia). W przeciwnym razie wielość propozycji etycznych może nie być czynnikiem pozytywnym w rozwoju osobowości moralnej, może prowadzić do zachwiania całego systemu wartości i norm, a nawet do swoistego zagubienia się w coraz bardziej nieprzejrzystym i niestabilnym świecie. Chodzi więc o wychowanków umiejących podejmować decyzje moralne na własną odpowiedzialność, a nie tylko przystosowujących się do tego, czego oczekuje od nich otoczenie społeczne[42].

§ 3. Ciągłość i zmiana w przekazie wartości moralnych

Badania własne, na których opiera się niniejsza praca, są badaniami przekrojowymi, a nie dynamicznymi. Badacze społeczni jednak czasami wnioskują o procesach zachodzących w czasie także na podstawie badań przekrojowych. Proszenie ludzi o ocenę przemian w wymiarze czasowym jest powszechnie stosowaną metodą, zbliżoną do obserwacji w czasie[43]. Globalne tendencje przemian moralności należą do dziedziny, którą można nazwać dynamicznym

[40] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 347.
[41] P. M. Zulehner, *Schronienie dla duszy. Ćwiczenia duchowe dla niezbyt pobożnych,* Wydawnictwo „W Drodze“, Poznań 2006, s. 37-38.
[42] J. Mariański, *Emigracja z Kościoła ...,* op. cit., s. 352-353.
[43] E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce,* Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 125-126.

badaniem rzeczywistości moralnej w ujęciu i w ocenie samych jednostek, będących obiektem zmian. Dość powszechna postawa ludzi wobec moralności na przestrzeni życia jednostek lub pokoleń może być stabilna albo może ulegać zmianom w dwóch kierunkach: w kierunku pogłębienia moralności lub jej osłabienia. Ogólnie można przyjąć, że przemiany moralności dokonują się szybciej w środowisku miejskim niż w środowisku wiejskim. Miasta bardziej sprzyjają kształtowaniu się postaw moralnych w kierunku częściowego odchodzenia od dawnych wzorów i zachowań[44].

Zagadnienie związane z kontynuacją i innowacją w dziedzinie wartości moralnych znajdują się od dawna w kręgu zainteresowań socjologów. W przeciwieństwie do wielu krajów zachodnich, w których w drugiej połowie XX wieku zaznaczał się mniej lub bardziej gwałtowny konflikt pokoleń, na Słowacji nie nastąpił znaczący bunt młodzieży – pokolenie dzieci kontynuowało w znacznym stopniu wartości i normy uznawane przez rodziców. Jeżeli nawet mówiło się o pewnych przejawach przeciwstawiania się młodzieży niektórym wartościom starszego pokolenia, to jednak nie dostrzegano dramatyczności tego konfliktu i jego szerszego zasięgu. W związku z tym należy podkreślić, że rodzina – jakkolwiek jest najważniejszą instancją przekazywania wartości moralnych – nie jest jedyną grupą odniesienia normatywnego i porównawczego. W społeczeństwie „szybkiej zmiany" dzieci przejmują tylko część standardów moralnych, religijnych, społecznych i politycznych swoich rodziców. Zbieżność jest większa, jeśli chodzi o etykę celów, niż o etykę środków, za pomocą których należy urzeczywistniać przyjęte ideały[45].

Wielu socjologów wskazuje na zmiany stylów życiowych w nowoczesnym świecie, które niejednokrotnie obejmują także zmiany w sferze moralnej. Owe zmiany nie dotyczą tylko młodego pokolenia, ale także starszego[46]. W środowisku rodzinnym zazwyczaj spotykają się ze sobą dwa pokolenia, nieraz i więcej. Rodzice przekazują dzieciom swoje doświadczenia życiowe, a też „uczą" się z doświadczeń życiowych swoich dzieci. W socjologii mówi się o tzw. kulturowym dziedziczeniu moralności, które dokonuje się właśnie przez rodzinę. W domu rodzinnym dziecko przyswaja sobie przekonania, uczy się tego, co powinno czynić, oraz nabywa pewnych wzorów zachowań. Postawy dzieci i młodzieży kształtują się przede wszystkim pod wpływem rodziców. W procesie socjalizacji dziecko uczy się tego wszystkiego, co stanowi o jego tożsamości osobowej i społecznej, zaś zinternalizowane wartości w dużej mierze określają późniejszy styl jego życia, który zależy także od tradycji kulturowej środowiska, w którym żyje[47].

---

[44] E. Jarmoch, *Zmiany postaw religijnych i dogmaty wiary,* w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej,* red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Szczecińskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Ottonianum", Szczecin 2006, s. 51.

[45] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 322.

[46] A. Giddens, *Europe in the Global Age,* Polity, Cambridge 2007, s. 135-152.

[47] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 317-319.

Między generacją ludzi starszych i generacją ludzi młodszych dochodzi niekiedy do konfliktów i napięć – czasami mówi się nawet o powstawaniu swoistej luki pokoleniowej, o kształtowaniu się wśród młodzieży stereotypów dotyczących dorosłych, a wśród dorosłych stereotypów dotyczących młodzieży[48]. Zagadnienie ciągłości i zmiany w przekazie wartości kulturowych, społecznych, religijnych lub moralnych, wzajemnego postrzegania się obydwu generacji, a także sądy o ich podobieństwach i różnicach zostały w badaniach własnych zbadane na podstawie opinii maturzystów na temat stosunków między rodzicami i dziećmi zarówno na płaszczyźnie bardziej ogólnej, jak i bardziej konkretnej. Celem poznania poglądów badanej młodzieży o starszym pokoleniu postawiono jej następujące pytanie: „Czy uważasz, że współczesna młodzież jest lepsza czy gorsza od starszego pokolenia?" Wyniki empiryczne przedstawia tabela 65.

Analizując przedstawione wyniki empiryczne możemy zauważyć, iż badana młodzież bardzo rzadko uważała, że jest ona lepsza od starszego pokolenia (2,0%). Ponad jedna trzecia badanych osób wyrażała pogląd, że młodzież jest gorsza od starszego pokolenia (36,9%). Najliczniejsza była grupa respondentów uważających, że młodzież jest pod pewnymi względami lepsza, a pod innymi gorsza od starszego pokolenia (45,5%). Dość nielicznie były prezentowane poglądy, że młodzież jest w zasadzie taka sama jak starsze pokolenie (6,6%) oraz, że nie sposób tego porównywać (8,8%). W sumie więc można powiedzieć, że prawie dwie trzecie badanej młodzieży maturalnej nie dostrzegają jednokierunkowych różnic między pokoleniem młodzieży i pokoleniem ludzi starszych, ponad jedna trzecia uważa, że młodzież jest gorsza od starszego pokolenia, a tylko nieliczni myślą, że jest ona lepsza od pokolenia ludzi starszych.

W porównaniu z młodzieżą polską należy odnotować, iż badani maturzyści diecezji spiskiej znacznie częściej uważają, że współczesne młode pokolenie jest gorsze od pokolenia ludzi starszych. Młodzież polska natomiast częściej wyraża pogląd, że młode pokolenie jest pod pewnymi względami lepsze, a pod innymi gorsze od starszego pokolenia lub że nie sposób tego porównywać[49]. Pod kątem wybranych zmiennych niezależnych można stwierdzić, iż na poziomie istotności 0,01 badaną populację młodzieży maturalnej różnicuje tylko cecha demograficzna „płeć". Inne wybrane cechy społeczne lub religijne nie różnicują istotnie badanych młodych ludzi w omawianej sprawie: miejsce zamieszkania ($p = 0,422$), liczba rodzeństwa ($p = 0,432$), deklarowane wyniki w nauce szkolnej ($p = 0,931$), deklarowana sytuacja materialna rodziny ($p = 0,632$), deklarowany stosunek do wiary religijnej ($p = 0,380$) oraz uczestnictwo w praktykach religijnych ($p = 0,027$). W odniesieniu do praktyk religijnych jednak można

[48] Tamże, s. 320.

[49] Młodzież polska: A – 2,3%, B – 5,6%, C – 54,1%, D – 11,5%, E – 25,9%, F – 0,5%. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 321.

byłoby mówić o słabym związku na poziomie istotności 0,05 (częściej praktykująca młodzież nieco częściej niż mniej praktykująca uważa, że młodzież jest gorsza od starszego pokolenia).

Tabela 65. Opinie na temat starszego pokolenia (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	F	Razem
Płeć							
Mężczyzna	2,8	40,3	40,0	6,5	10,3	-	100,0
Kobieta	1,1	33,0	52,0	6,5	7,0	0,4	100,0
Miejsce zamieszkania							
Wieś	1,4	39,0	45,8	6,1	7,6	0,2	100,0
Miasto do 20 000 miesz.	3,2	31,8	46,4	7,5	10,7	0,4	100,0
Miasto ponad 20 000 miesz.	2,4	37,6	44,4	6,0	9,6	-	100,0
Liczba rodzeństwa							
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	2,0	39,8	42,5	6,7	8,7	0,4	100,0
Rodzina z 3 dziećmi	2,4	34,6	49,1	6,8	7,1	-	100,0
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	1,8	34,3	46,9	5,8	11,2	-	100,0
Wyniki w nauce							
Bardzo dobre	1,7	35,6	46,6	6,2	9,6	0,3	100,0
Dobre	2,5	36,3	45,6	7,3	8,1	0,2	100,0
Średnie lub mierne	1,6	39,7	43,9	5,8	9,0	-	100,0
Sytuacja materialna							
Wyraźnie dobra	2,1	41,0	42,4	6,9	7,6	-	100,0
Dość dobra	2,5	37,6	43,0	7,1	9,3	0,5	100,0
Przeciętna lub raczej zła	1,8	35,4	48,4	6,0	8,5	-	100,0
Stosunek do wiary							
Głęboko wierzący	1,9	39,8	44,4	7,4	6,5	-	100,0
Wierzący	1,8	37,6	47,2	6,4	6,7	0,3	100,0
Niezdecydowani	2,3	35,3	45,1	6,9	10,4	-	100,0
Obojętni lub niewierzący	2,8	34,4	42,2	6,4	14,2	-	100,0
Praktyki religijne							
Regularnie	1,4	39,1	44,4	7,1	7,9	0,2	100,0
Nieregularnie	1,6	37,7	50,8	5,7	3,3	0,8	100,0
Rzadko	2,8	34,4	48,3	6,9	7,6	-	100,0
Wcale	2,5	33,5	42,5	5,5	16,0	-	100,0
Ogółem (N = 1127)	**2,0**	**36,9**	**45,5**	**6,6**	**8,8**	**0,2**	**100,0**

Uwaga: A – młodzież jest lepsza od starszego pokolenia; B – młodzież jest gorsza od starszego pokolenia; C – młodzież jest pod pewnymi względami lepsza, a pod innymi gorsza od starszego pokolenia; D – młodzież jest w zasadzie taka sama jak starsze pokolenie; E – uważam, że nie sposób tego porównywać; F – brak odpowiedzi.

Ze względu na cechę demograficzną „płeć" konstatujemy w opiniach młodzieży na temat starszego pokolenia zależność o statystycznie słabej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,142$). Chłopcy nieco częściej niż dziewczęta uważają, że współczesna młodzież jest gorsza od starszego pokolenia (różnica wynosi 7,3%). Dziewczęta natomiast nieco częściej opowiadają się za poglą-

dem, iż młodzież jest pod pewnymi względami lepsza, a pod innymi gorsza od starszego pokolenia (różnica wynosi 12,0%). Typowym przedstawicielem opinii, że współczesna młodzież jest gorsza od starszego pokolenia jest więc głęboko wierzący chłopiec, typową przedstawicielką poglądu, że młodzież jest pod pewnymi względami lepsza, a pod innymi gorsza od starszego pokolenia, jest dziewczyna oraz typowym przedstawicielem opinii, że nie sposób tego porównywać, jest maturzysta, który deklaruje obojętność wobec wiary religijnej lub niewiarę oraz w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych.

W sumie można powtórzyć, że prawie dwie trzecie badanych maturzystów słowackich nie dostrzegają wyraźnych różnic między pokoleniem młodzieży i pokoleniem ludzi starszych, ponad jedna trzecia uważa, że młodzież jest gorsza od starszego pokolenia, a tylko nieliczni myślą, że jest lepsza. W związku z uzyskanymi i przedstawionymi wynikami empirycznymi należy przypomnieć, że oceny różnic między pokoleniem młodzieży i pokoleniem ludzi starszych są sprawą bardzo subiektywną i trudno się na nie ostatecznie powoływać. Posiadają jednak swoją wartość poznawczą, gdyż przynajmniej ogólnie informują o zachodzących przemianach w życiu moralnym społeczeństwa. Ocena moralności młodzieży w porównaniu z moralnością starszego pokolenia pozwala na wstępną diagnozę, w jakiej mierze zgadzają się zachowania młodszej i starszej generacji. Chodzi o subiektywne oceny badanych maturzystów i stąd posiadają wprawdzie ważny, ale nie zawsze zobiektywizowany charakter. Posiadają natomiast ten walor, że wskazują na intergeneracyjny proces zmian zachowań moralnych[50].

Stosunek dorastającej młodzieży do przekazywanych w rodzinie wzorów myślenia i działania nie jest zawsze jednoznaczny, zależy od wielu przeżyć i doświadczeń pozarodzinnych. W konsekwencji można wykryć w postawach religijnych, moralnych, społecznych lub politycznych elementy wspólne dla obydwu pokoleń, świadczące o ciągłości tradycji rodzinnej, jak i takie, które dzielą środowisko obydwu pokoleń. Zbieżność poglądów dzieci i rodziców w zasadniczych tematach dotyczących wartości życiowych może być uznana za pozytywny wynik wychowania rodzinnego, rozbieżność i niezgodność tych poglądów – za wskaźnik negatywny i źródło konfliktów. Pod koniec XX wieku coraz częściej mówiło się o zarysowującej się rozbieżności w podstawowych orientacjach życiowych i wartościach charakteryzujących pokolenie młodzieży i jej rodziców. Współcześnie wiele wskazuje na to, że mamy do czynienia z początkiem procesów dyskontynuacji socjalizacji w rodzinie[51].

W badaniach socjologicznych, których wyniki referowano w niniejszym opracowaniu, postawiono młodzieży maturalnej pytanie dotyczące zbieżności i rozbieżności własnych poglądów z poglądami ojców i matek w kilku ważnych

[50] S. H. Zaręba, *Postawy wobec wiary religijnej i postrzeganie duchowieństwa,* w: *Religijność mieszkańców Warszawy,* red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, T. Zembrzuski, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2007, s. 45.

[51] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 323.

sprawach życiowych: postawy religijne, postawy moralne, postawy społeczne, opinie polityczne oraz moralność seksualna. Mogli oni odpowiedzieć w jeden z trzech zaproponowanych sposobów: tak, nie, trudno powiedzieć. Uzyskane wyniki empiryczne dotyczące zbieżności i rozbieżności poglądów badanych maturzystów i ich ojców przedstawia tabela 66.

Tabela 66. Ocena zgodności poglądów maturzystów i ich ojców (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Tak	Nie	Trudno powiedzieć	Brak danych	Razem
Postawy religijne	58,9	18,8	18,1	4,2	100,0
Postawy moralne	58,7	13,4	23,7	4,2	100,0
Postawy społeczne	59,2	11,9	24,8	4,2	100,0
Opinie polityczne	31,7	23,3	40,8	4,2	100,0
Moralność seksualna	27,8	17,3	50,8	4,2	100,0

Deklarowane podobieństwo poglądów badanej młodzieży i jej ojców jest największe w odniesieniu do spraw społecznych (59,2%), religijnych (58,9%) i moralnych (58,7%). Prawie trzy piąte badanych osób deklarowało zbieżność swej opinii z opinią swoich ojców w sprawach światopoglądowych. Znacznie mniejsze podobieństwo poglądów młodzieży i jej ojców stwierdzamy w sprawach politycznych (31,7%) i seksualnych (27,8%). Należy też odnotować, iż rozbieżność poglądów badanej młodzieży i jej ojców jest najczęściej deklarowana w odniesieniu do spraw politycznych (23,3%), religijnych (18,8%) i seksualnych (17,3%). W ramach analizy empirycznej można również obliczyć, że przeciętny wskaźnik zgodności poglądów obydwu pokoleń wynosił 47,3%, wskaźnik niezgodności zaś 17,0%.

W porównaniu z młodzieżą polską należy odnotować, że młodzież maturalna diecezji spiskiej nieco częściej wyraża zgodność swoich poglądów z poglądami ojców – szczególnie w odniesieniu do spraw społecznych, moralnych i seksualnych. Wskaźniki zbieżności i rozbieżności poglądów obydwu pokoleń w sprawach religijnych i politycznych sytuują się mniej więcej na tym samym poziomie[52]. Na marginesie można wspomnieć, iż w badaniach postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku zastosowano podobne, a jednocześnie zupełnie inne pytanie, w którym proszono respondentów o porównanie własnej religijności z religijnością ojca. Tylko niecała jedna

[52] Młodzież polska – odpowiedź „tak": postawy religijne – od 45,4% do 56,5%, postawy moralne – od 32,8% do 46,3%, postawy społeczne – od 32,6% do 43,1%, opinie polityczne – od 21,6% do 46,6%, moralność seksualna – od 14,5% do 19,6%. J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 325, Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 324; J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją ...,* op. cit., s. 444.

trzecia badanej młodzieży sytuowała wtedy swoją religijność na tym samym poziomie, co i religijność ojca (30,7%)[53].

Dla porównania wyróżnionych kategorii badanej młodzieży maturalnej ze względu na przyjęte zmienne niezależne w tabeli 67 przedstawiam odsetki tych, którzy deklarują zbieżność swej opinii z opinią ojców w omawianych życiowo ważnych sprawach. Taka prezentacja i analiza danych empirycznych umożliwia konstatacji, jak różnią się poszczególne kategorie badanej populacji maturzystów co do zgodności swoich poglądów z poglądami swoich ojców. Pod kątem przyjętych zmiennych niezależnych – cech demograficznych, społecznych i religijnych – zaznaczają się różne zależności statystyczne.

Ze względu na płeć można stwierdzić, iż dziewczęta nieco częściej niż chłopcy prezentują zgodność własnych poglądów z poglądami swoich ojców w sprawach religijnych ($p = 0{,}001$; $V = 0{,}100$)[54]. Chłopcy natomiast nieco częściej deklarują zgodność z poglądami swoich ojców w sprawach politycznych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}157$). Największe różnice procentowe w przedstawianym porównaniu zauważamy z jednej strony w odniesieniu do spraw społecznych (6,7%) i religijnych (6,1%), a z drugiej strony do spraw politycznych (5,9%). Pod kątem miejsca zamieszkania nie zaznaczają się żadne statystycznie istotne różnice. Można jednak zauważyć, że młodzież z mniejszych osiedli nieco częściej deklaruje zgodność własnych poglądów z poglądami swoich ojców w sprawach społecznych (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 6,5%) i religijnych (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 6,2%).

W odniesieniu do liczby rodzeństwa można o statystycznie istotnych różnicach mówić w przypadku spraw moralnych ($p = 0{,}008$; $V = 0{,}088$), politycznych ($p = 0{,}008$; $V = 0{,}088$) i seksualnych ($p = 0{,}008$; $V = 0{,}088$). We wszystkich trzech porównaniach młodzież z mniej liczebnych rodzin nieco częściej niż młodzież z bardziej liczebnych rodzin deklaruje zgodność własnych poglądów z poglądami swoich ojców. Największe różnice procentowe co do zgodności poglądów młodych ludzi z różnie liczebnych rodzin ze swoimi ojcami zaznaczają się jednak w przypadku spraw religijnych (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 9,5%) – młodzież z bardziej liczebnych rodzin nieco częściej niż młodzież z mniej liczebnych rodzin deklaruje zgodność swoich poglądów z poglądami swoich ojców w sprawach religijnych.

Wyniki w nauce szkolnej stosunkowo często różnicują badaną populację młodzieży maturalnej. O statystycznie istotnej korelacji można mówić w odniesieniu do spraw religijnych ($p = 0{,}001$; $V = 0{,}103$), społecznych ($p = 0{,}002$; $V = 0{,}096$) i seksualnych ($p = 0{,}001$; $V = 0{,}103$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą uczniowie z lepszymi wynikami w nauce szkolnej częściej deklarują zgodność własnych poglądów z poglądami swoich ojców niż uczniowie z

[53] O. Štefaňak, *Religijność młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spiskiej*, Norbertinum, Lublin 2009, s. 108.

[54] Testy statystyczne odnoszę do całych tabeli poszczególnych zmiennych (nie tylko wybranych wskaźników, przedstawianych we wspólnej tabeli).

miernymi wynikami w nauce. Największe różnice procentowe między skrajnymi podgrupami zaznaczają się w odniesieniu do spraw społecznych (17,2%), religijnych (14,6%), seksualnych (14,6%) i moralnych (12,3%).

Tabela 67. Ocena zgodności poglądów maturzystów i ich ojców (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Postawy religijne	Postawy moralne	Postawy społeczne	Opinie polityczne	Moralność seksualna
Płeć					
Mężczyzna	56,2	58,8	56,0	34,5	25,3
Kobieta	62,3	58,5	62,7	28,6	30,3
Miejsce zamieszkania					
Wieś	61,0	60,8	61,3	30,6	26,4
Miasto do 20 000 miesz.	58,6	56,1	58,2	32,1	29,3
Miasto ponad 20 000 miesz.	54,8	56,4	54,8	34,0	29,2
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	55,1	60,6	57,1	35,0	29,7
Rodzina z 3 dziećmi	60,1	56,2	61,5	27,8	27,2
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	64,6	57,8	59,6	30,3	24,5
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	64,0	67,5	68,2	35,3	33,6
Dobre	61,9	56,0	59,2	30,2	30,0
Średnie lub mierne	49,4	55,2	51,0	30,6	19,0
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	62,5	58,3	63,2	35,4	31,2
Dość dobra	64,4	66,1	66,1	33,9	34,6
Przeciętna lub raczej zła	54,8	54,0	53,9	29,4	22,2
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	73,1	74,1	68,5	38,9	45,4
Wierzący	65,1	60,5	60,8	28,5	25,0
Niezdecydowani	41,0	54,3	53,8	31,2	23,7
Obojętni lub niewierzący	48,6	50,0	54,6	37,6	30,3
Praktyki religijne					
Regularnie	69,7	63,5	64,2	33,2	30,3
Nieregularnie	50,0	57,4	61,5	25,4	19,7
Rzadko	49,7	58,0	55,6	30,2	24,0
Wcale	50,5	49,0	50,0	34,0	31,0
Ogółem (N = 1127)	**58,9**	**58,7**	**59,2**	**31,7**	**27,8**

Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ chodzi tylko o odsetki tych, którzy deklarują zgodność własnych poglądów z poglądami swoich ojców.

Sytuacja materialna rodziny różnicuje znacząco badanej młodzieży we wszystkich omawianych sprawach – szczególnie w odniesieniu do spraw politycznych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}110$), religijnych ($p = 0{,}001$; $V = 0{,}100$) i seksualnych ($p = 0{,}001$; $V = 0{,}098$). Jest interesujące, że zbieżność swoich poglądów z poglądami swoich ojców najczęściej deklaruje młodzież z rodzin o dość dobrej sytuacji materialnej, następnie młodzież z rodzin o wyraźnie dobrej

sytuacji materialnej i na koniec młodzież z rodzin o przeciętnej lub raczej złej sytuacji materialnej. Wydaje się, że jeżeli działanie rodziców przynosi korzystne skutki ekonomiczne, należy im bardziej zaufać także w postawach wobec życiowo ważnych spraw.

Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy istotne różnice statystycznie w odniesieniu do wszystkich omawianych spraw. Najsilniejszy związek statystyczny zaznacza się w przypadku postaw religijnych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}159$), seksualnych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}106$) i moralnych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}100$). Można stwierdzić, że młodzież z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary znacznie częściej niż młodzież z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary deklaruje zgodność własnych poglądów z poglądami swoich ojców – największe różnice procentowe między skrajnymi podgrupami zaznaczają się w sprawach religijnych (24,5%), moralnych (24,1%), seksualnych (15,1%) i społecznych (13,9%).

Z punktu widzenia uczestnictwa w praktykach religijnych możemy o najbardziej znaczącej korelacji mówić w odniesieniu do spraw religijnych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}127$), seksualnych ($p = 0{,}002$; $V = 0{,}088$) i społecznych ($p = 0{,}010$; $V = 0{,}080$). Maturzyści częściej uczestniczący w praktykach religijnych na ogół nieco częściej deklarują zgodność własnych poglądów z poglądami swoich ojców niż rzadziej uczestniczący. Największe różnice procentowe między skrajnymi podgrupami zaznaczają się w odniesieniu do spraw religijnych (19,2%), moralnych (14,5%) i społecznych (14,2%). Na marginesie można zauważyć, że w sprawach seksualnych najczęściej przyswaja sobie przekonania rodziców młodzież regularnie uczestnicząca w praktykach religijnych oraz w ogóle nieuczestnicząca.

Kończąc opis zbieżności lub rozbieżności poglądów badanej młodzieży maturalnej z poglądami jej ojców, należy powiedzieć, że deklarowane podobieństwo jest największe w odniesieniu do spraw społecznych, religijnych i moralnych. Można też przypomnieć, że przeciętny wskaźnik zgodności poglądów obydwu pokoleń wynosił 47,3%, wskaźnik niezgodności zaś 17,0%. Trudno jest powiedzieć, które hipotezy badawcze sprawdziły się, a które nie, gdyż nie wiadomo, czy młodzież deklarowała zgodność z „wyższym" stopniem postaw kulturowych swoich ojców albo „niższym".

Można jednak odnotować, iż dziewczęta, mieszkańcy mniejszych osiedli, uczniowie z bardziej liczebnych rodzin, badani deklarujący lepsze wyniki w nauce, uczniowie z zamożniejszych rodzin, młodzież deklarująca bardziej pozytywny stosunek do wiary religijnej oraz ankietowani częściej uczestniczący w praktykach religijnych na ogół nieco częściej deklarowali podobieństwo swoich poglądów z poglądami swoich ojców w sprawach religijnych, społecznych i moralnych niż chłopcy, mieszkańcy większych osiedli, uczniowie z mniej liczebnych rodzin, młodzież osiągająca mierne wyniki w nauce szkolnej, uczniowie z uboższych rodzin, badani deklarujący bardziej negatywny stosunek do wiary religijnej oraz ankietowani rzadziej uczestniczący w praktykach religijnych.

Jeżeli częstość kontaktów między rodzicami i dziećmi, szczególnie dobre stosunki między nimi, sprzyjają przejmowaniu poglądów i postaw, to młodzież powinna przejmować je bardziej od matek niż od ojców. Wyższy stopień zgodności z poglądami matek powinien ujawnić się przede wszystkim w kwestiach religijnych, moralnych lub seksualnych. Matki częściej niż ojcowie są osobami, z którymi młodzież omawia swoje sprawy życiowe. Ojcowie na ogół są lepiej zorientowani w sprawach politycznych niż matki[55]. Zgodność poglądów badanej młodzieży z poglądami jej matek przedstawia tabela 68.

Tabela 68. Ocena zgodności poglądów maturzystów i ich matek (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Tak	Nie	Trudno powiedzieć	Brak danych	Razem
Postawy religijne	65,8	17,2	16,1	0,8	100,0
Postawy moralne	68,6	9,7	20,9	0,8	100,0
Postawy społeczne	69,0	9,8	20,3	0,8	100,0
Opinie polityczne	30,9	24,6	43,7	0,8	100,0
Moralność seksualna	33,5	19,9	45,9	0,8	100,0

Około dwie trzecie badanych osób informowały o podobieństwie swoich poglądów do poglądów matek w sprawach społecznych (69,0%), moralnych (68,6%) i religijnych (65,8%). Około jedna trzecia ankietowanych deklarowała zgodność swoich poglądów z poglądami matek w kwestiach seksualnych (33,5%) i politycznych (30,9%). Należy też zauważyć, iż rozbieżność poglądów badanej młodzieży i jej matek jest najczęściej deklarowana w odniesieniu do spraw politycznych (24,6%), seksualnych (19,9%) i religijnych (17,2%). Można także obliczyć, że przeciętny wskaźnik zgodności poglądów młodzieży i jej matek wynosił 53,6%, wskaźnik niezgodności zaś 16,2%. W sumie konstatujemy, że w sferze poglądów badana młodzież upodobnia się do swoich rodziców szczególnie w kwestiach społecznych, moralnych i religijnych oraz różni się przede wszystkim w kwestiach politycznych i seksualnych.

Młodzież słowacka nieco częściej niż młodzież polska wyraża zgodność swoich poglądów z poglądami matek – szczególnie w odniesieniu do spraw społecznych, moralnych i seksualnych. Wskaźniki zbieżności w sprawach religijnych i politycznych sytuują się mniej więcej na tym samym poziomie[56]. Dla

[55] J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją ...,* op. cit., s. 446.

[56] Młodzież polska – odpowiedź „tak": postawy religijne – od 57,2% do 71,5%, postawy moralne – od 42,4% do 61,7%, postawy społeczne – od 38,9% do 45,1%, opinie polityczne – od 23,6% do 45,7%, moralność seksualna – od 18,0% do 26,4%. J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 327; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 328; J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją ...,* op. cit., s. 447.

wzbogacenia wiedzy socjologicznej i wiedzy czytelnika można też wspomnieć, iż w badaniach postaw religijno-moralnych młodzieży diecezji spiskiej w listopadzie 2006 roku, w którym proszono respondentów o porównanie własnej religijności z religijnością matki, tylko niecała jedna trzecia badanej młodzieży sytuowała wtedy swoją religijność na tym samym poziomie, co i religijność matki (32,1%)[57].

W celu porównania wyróżnionych kategorii badanej młodzieży maturalnej ze względu na przyjęte zmienne niezależne – cechy demograficzne, społeczne i religijne – w tabeli 69 przedstawiam odsetki tych, którzy deklarują zbieżność swej opinii z opinią swoich matek w omawianych życiowo ważnych sprawach. Taka prezentacja i analiza danych empirycznych umożliwia konstatacji, jak różnią się poszczególne grupy badanej populacji młodzieży co do zgodności swoich poglądów z poglądami swoich matek. Pod kątem przyjętych zmiennych niezależnych można zauważyć różne zależności statystyczne. Dziewczęta nieco częściej niż chłopcy prezentują zgodność własnych poglądów z poglądami matek we wszystkich omawianych sprawach – najsilniejsze związki statystyczne zaznaczono w przypadku postaw seksualnych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}217$), religijnych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}160$) i społecznych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}145$)[58]. Największe różnice procentowe w przedstawianym porównaniu zauważamy w odniesieniu do spraw seksualnych (20,0%), religijnych (12,8%), społecznych (12,4%) i moralnych (7,2%).

Miejsce zamieszkania nie różnicuje znacząco badanej młodzieży maturalnej. Można jednak zauważyć, że młodzież z mniejszych osiedli nieco częściej deklaruje zgodność własnych poglądów z poglądami matek w sprawach społecznych, moralnych i religijnych, a młodzież z większych osiedli w sprawach politycznych i seksualnych. Ze względu na liczbę rodzeństwa można o statystycznie istotnych różnicach mówić tylko w przypadku spraw religijnych ($p = 0{,}001$; $V = 0{,}098$). Uczniowie z bardziej liczebnych rodzin nieco częściej niż uczniowie z mniej liczebnych rodzin deklarują zgodność własnych poglądów z poglądami swoich matek w sprawach religijnych (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 14,5%). Z drugiej strony – młodzież z mniej liczebnych rodzin nieco częściej zgadza się z poglądami swoich matek w sprawach politycznych (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 6,6%) i seksualnych (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 5,4%).

Ze względu na wyniki w nauce szkolnej o statystycznie istotnej korelacji można mówić przede wszystkim w odniesieniu do spraw seksualnych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}104$), religijnych ($p = 0{,}001$; $V = 0{,}103$) i społecznych ($p = 0{,}001$; $V = 0{,}103$). Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą uczniowie z lepszymi wynikami w nauce szkolnej częściej deklarują zgodność własnych poglądów z

[57] O. Štefaňak, *Religijność młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spiskiej,* Norbertinum, Lublin 2009, s. 109.

[58] Testy statystyczne odnoszę do całych tabeli poszczególnych zmiennych (nie tylko wybranych wskaźników, przedstawianych we wspólnej tabeli).

poglądami swoich matek niż uczniowie z miernymi wynikami w nauce. Znaczące różnice procentowe między skrajnymi podgrupami zaznaczają się w odniesieniu do spraw społecznych (16,1%), seksualnych (15,9%), religijnych (15,1%), moralnych (13,5%) i politycznych (10,3%).

Tabela 69. Ocena zgodności poglądów maturzystów i ich matek (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Postawy religijne	Postawy moralne	Postawy społeczne	Opinie polityczne	Moralność seksualna
Płeć					
Mężczyzna	59,8	65,2	63,2	30,8	24,0
Kobieta	72,6	72,4	75,6	31,0	44,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	68,6	71,1	71,1	29,2	32,4
Miasto do 20 000 miesz.	62,5	66,1	69,3	31,1	32,9
Miasto ponad 20 000 miesz.	62,8	65,2	63,2	35,2	36,0
Liczba rodzeństwa					
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	60,2	68,5	67,7	33,3	35,4
Rodzina z 3 dziećmi	66,9	68,9	70,4	31,1	33,1
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	74,7	67,9	69,3	26,7	30,0
Wyniki w nauce					
Bardzo dobre	71,2	76,7	77,4	38,0	40,1
Dobre	68,8	67,3	68,8	29,0	35,6
Średnie lub mierne	56,1	63,2	61,3	27,7	24,2
Sytuacja materialna					
Wyraźnie dobra	70,1	68,8	70,8	31,2	31,9
Dość dobra	70,3	74,4	73,2	33,2	39,6
Przeciętna lub raczej zła	61,8	64,6	65,7	29,0	29,6
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	83,3	83,3	77,8	39,8	49,1
Wierzący	75,7	69,4	69,9	27,0	32,0
Niezdecydowani	39,3	67,1	68,2	31,8	26,6
Obojętni lub niewierzący	49,5	60,6	63,3	37,2	35,3
Praktyki religijne					
Regularnie	79,8	71,1	72,9	32,4	35,0
Nieregularnie	54,1	63,1	68,9	19,7	18,9
Rzadko	54,9	71,2	67,0	28,8	34,0
Wcale	53,0	62,5	62,0	37,0	37,5
Ogółem (N = 1127)	**65,8**	**68,6**	**69,0**	**30,9**	**33,5**

Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ chodzi tylko o odsetki tych, którzy deklarują zgodność własnych poglądów z poglądami swoich matek.

Sytuacja materialna rodziny różnicuje znacząco poglądy badanej młodzieży na poziomie istotności 0,01 tylko w odniesieniu do spraw politycznych ($p < 0,0005$; $V = 0,107$). O ile młodzież z zamożniejszych rodzin częściej wyraźnie nie zgadza się z poglądami politycznymi swoich matek (39,6%), młodzież z uboższych rodzin częściej nie ma zdania na ten temat (47,4%). Jest interesujące,

że zbieżność swoich poglądów z poglądami matek – podobnie jak i z poglądami ojców – najczęściej deklaruje młodzież z rodzin o dość dobrej sytuacji materialnej, następnie młodzież z rodzin o wyraźnie dobrej sytuacji materialnej i na koniec młodzież z rodzin o przeciętnej lub raczej złej sytuacji materialnej. Także tutaj potwierdza się teza, że jeżeli działanie rodziców przynosi korzystne skutki ekonomiczne, należy im nieco bardziej zaufać także w postawach wobec życiowo ważnych spraw.

Ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy istotne różnice statystycznie na poziomie istotności 0,01 w odniesieniu do spraw religijnych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}202$) i moralnych ($p = 0{,}003$; $V = 0{,}086$). Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można stwierdzić, że młodzież z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej znacznie częściej niż młodzież z bardziej negatywnym stosunkiem do wiary deklaruje zgodność własnych poglądów z poglądami swoich matek w sprawach religijnych (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 33,8%), społecznych (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 14,5%) i moralnych (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 12,7%). Jest interesujące, że w sprawach seksualnych oraz politycznych najczęściej przyswaja sobie przekonania matek (a też i ojców) młodzież głęboko wierząca oraz religijnie obojętna lub niewierząca.

Uczestnictwo w praktykach religijnych istotnie różnicuje badaną młodzież w odniesieniu do spraw religijnych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}158$), politycznych ($p = 0{,}003$; $V = 0{,}086$) i seksualnych ($p = 0{,}007$; $V = 0{,}082$). Maturzyści częściej uczestniczący w praktykach religijnych na ogół nieco częściej deklarują zgodność własnych poglądów z poglądami matek niż rzadziej uczestniczący w sprawach religijnych (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 26,8%), społecznych (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 10,9%) i moralnych (różnica między skrajnymi podgrupami wynosi 8,6%). Można również zauważyć, że w sprawach seksualnych i politycznych najczęściej przyswaja sobie przekonania rodziców młodzież nie biorąca udziału w praktykach religijnych lub uczestnicząca w nich regularnie.

Konkludując, należy powiedzieć, że badana młodzież maturalna w swoich poglądach częściej jest zgodna z matkami niż z ojcami (oprócz opinii politycznych). Świadczy to o tym, że matka jest ważniejszym autorytetem dla swoich dzieci, w większym stopniu ma wpływ na kształtowanie ich całościowego poglądu na świat i wielu innych spraw szczegółowych. Zarazem można stwierdzić, że w odniesieniu do spraw religijnych, społecznych i moralnych odnotowano na ogół większą zgodność z poglądami matki wśród dziewcząt, mieszkańców mniejszych osiedli, uczniów z bardziej liczebnych rodzin, badanych osiągających lepsze wyniki w nauce szkolnej, maturzystów z zamożniejszych rodzin, młodzieży deklarującej bardziej pozytywny stosunek do wiary religijnej oraz ankietowanych częściej uczestniczących w praktykach religijnych. Należy również przypomnieć, że konstatowane korelacje charakteryzowały się raczej słabą siłą związku.

Na podstawie uzyskanych i przedstawionych wyników empirycznych można przynajmniej ogólnie zorientować się, na ile wśród badanych młodych ludzi ujawnia się ciągłość postaw religijnych, moralnych, społecznych, politycznych i seksualnych na skali dwóch pokoleń. W społeczeństwach tradycyjnych, w których chrześcijaństwo przenikało właściwie wszystkie sfery życia społecznego, także inne instytucje, a nawet samo społeczeństwo, spełniało istotne funkcje socjalizacyjne w sferze moralnej, etycznej i religijnej. Wydaje się, że jakkolwiek mamy do czynienia z przesunięciami w tym zakresie, to jednak kluczową rolę wciąż odgrywa środowisko rodzinne. Rodzice najbardziej znacząco kształtują postawy i system wartości młodego pokolenia, pozostając najistotniejszymi „znaczącymi innymi"[59].

Można też stwierdzić, że rodzice mają znaczący wpływ na formowanie postaw swoich dzieci przede wszystkim w sprawach religijnych, moralnych i społecznych. Wskazują na to stosunkowo wysokie odsetki badanych osób, którzy uważają, że mają podobne poglądy w omawianych sferach życiowych jak ich rodzice – szczególnie matka. Należy więc zauważyć z jednej strony znaczny stopień „dziedziczenia" postaw religijnych, społecznych i moralnych, a z drugiej strony zmianę opinii w sprawach seksualnych i politycznych w następującym pokoleniu. Być może, część przemian da się wyjaśnić naturalnym przejściem z wieku młodzieńczego do świata ludzi dorosłych, jednak nie można tego zupełnie banalizować. Jeżeli nawet rodzina pozostaje w dalszym ciągu bardzo ważną instancją przekazu wartości i norm, to równocześnie nasilają się procesy dyssensu aksjologicznego między rodzicami i dziećmi. Dzieci nie są już „kopią" rodziców, mają swój własny świat, decydują i działaja na własny rachunek, uczestniczą w wielu strukturach pozarodzinnych.

W związku z tym socjologowie mówią coraz częściej o osłabionej albo o nieudanej socjalizacji rodzinnej. Młodzież wprawdzie nie „odcina się" radykalnie od rodziców nawet w poglądach politycznych i kwestiach seksualnych, ale i nie identyfikuje się z nimi w sposób zdecydowany (dystans przeważa nad harmonią). W innych dziedzinach mamy do czynienia w sposób bardziej wyraźny z kontynuacją wartości. Należy też przypomnieć, że przekaz wartości i norm dokonuje się w rodzinie szczególnie w dzieciństwie i wczesnej młodości. W okresie późniejszym nasila się potrzeba niezależności i autonomii. Problem poprawnej i skutecznej socjalizacji należy uznać za jeden z najistotniejszych problemów współczesnej rodziny. Wydaje się bowiem, że rodzina współczesna funkcjonuje raczej jako grupa, której członkowie okazują sobie szacunek i pomoc, niż jako środowisko, w którym rodzice i dzieci kształtują te same poglądy i opinie. Poszczególne elementy tradycji rodzinnej ulegają w różnym stopniu procesom przemian, jednak rodzina jako taka pozostaje głównym czynnikiem

[59] A. Górny, *Kościół i rodzina a socjalizacja młodego pokolenia początków XXI wieku – razem, obok siebie czy przeciw sobie?* w: *Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2007, s. 319.

kontynuacji i trwałości kultury moralnej, dziedziczonej z przeszłości i podlegającej modyfikacjom w teraźniejszości[60].

§ 4. Najważniejsze czynniki skutecznego wychowania

Osobowość człowieka jest ujmowana z różnych punktów widzenia. Ujęcie filozoficzne docieka istoty osobowości, podejście etyczne określa ideał osobowości, do którego jednostka powinna dążyć. Osobowość jednostki może być i jest ujmowana także z punktu widzenia nauk empirycznych, m.in. i socjologii. W empirycznym ujęciu występuje także problematyka genezy, czyli powstawania i kształtowania się osobowości. Teorie socjologiczne są względnie zgodne w uznawaniu trojakiego rodzaju czynników kształtujących osobowość człowieka sprowadzając je do uwarunkowań bioanatomicznych, psychicznych i społecznych. Wyróżnienie tych czynników, zwanych też elementami, cechami, dyspozycjami, oparte jest na wyróżnieniu trzech rodzajów źródeł ich pochodzenia. Czynniki biogenne wywodzą się z właściwości bioanatomicznych organizmu jednostki. Elementy psychogenne obejmują uczucia, wzruszenia lub afekty. Czynniki socjogenne są inwentaryzowane jako pochodzące z wpływów społeczeństwa oraz kultury. Obejmują one zinternalizowane przez jednostkę wartości, normy i wzory zachowań. Są to więc elementy, które kształtują się pod wpływem życia jednostki w różnych grupach społecznych. Socjologia interesuje się socjogennymi czynnikami osobowości, wyjaśnia wpływy życia społecznego, kultury, a też socjalizacji i wychowania na osobowość człowieka[61].

Procesy socjalizacji i wychowania jednostki zachodzą w drodze spontanicznego naśladownictwa, identyfikacji, świadomego wychowywania czy też świadomych, osobistych decyzji samowychowawczych. Dokonują się dzięki interakcjom z innymi ludźmi – w wyniku wzajemnych działań między jednostkami jako podmiotami życia społecznego (dziecko – matka, uczeń – nauczyciel, kolega – kolega). Warunkiem socjalizacji i wychowania jest wzajemna komunikacja za pomocą języka i znaków. W analizach procesów socjalizacji i wychowania wyróżnia się dwie fazy: pierwotną i wtórną. Pierwotna obejmuje okres dzieciństwa. Pod wpływem interakcji ze swoim środowiskiem rodzinnym dziecko uczy się wzorów zachowań, oraz wartościowania i oceniania. Wtórna faza socjalizacji i wychowania dokonuje się w wieku dorosłym przez samą jednostkę i jej własne akty, ale pod wpływem tzw. uogólnionego innego – całej wspólnoty[62].

---

[60] J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości ...,* op. cit., s. 329-330.

[61] J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 37-39; Por. P. L. Berger, Th. Luckman, *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983.

[62] J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne ...,* op. cit., s. 40-41.

Dzieciństwo i młodość stanowią okresy ważne w życiu każdego człowieka, a zdobyte wówczas postawy, wzory zachowań i kompetencje zachowują swoją ważność i w wieku dojrzałym. Proces uczenia się w rodzinie dotyczy zarówno konkretnych treści, jak i globalnych celów wychowania, które stanowią miary i kryteria działań codziennych. Rodzice przekazują nie tylko wiedzę o dobru, ale kształtują też sprawności ułatwiające jego realizację[63]. Ważne jest więc, jakie treści są przekazywane młodemu pokoleniu zarówno w domu rodzinnym, jak i przez inne instytucje wychowawcze. Ważne jest, by znalazły się wśród nich między innymi takie cele i zasady, jak prawdomówność, uczciwość, gotowość do pomagania innym, pracowitość, szacunek wobec każdej osoby, poczucie sprawiedliwości itp. We współczesnym świecie cele wychowawcze zmieniają się bardzo szybko, w związku z czym wyżej wspomniane wartości zastępowane są często przez takie wartości, jak wolność od autorytetów, autonomia jednostki, rozrywka i przyjemność, własna inicjatywa itp.[64]

Wychowanie młodego pokolenia realizuje się w różnych środowiskach społecznych – przede wszystkim jednak w rodzinie, a później w szkole[65]. Zgodnie z powszechnie przyjętą tezą uważa się, że rodzina jest tą grupą społeczną, która przekazuje dzieciom mniej lub bardziej zwarty system reguł i norm moralnych, określających, co wolno, a czego nie wolno, co jest dobre, a co złe. Rodzina należy do „codziennego świata" jednostki, a rodzice są ważnym punktem odniesienia nie tylko w wieku dziecięcym. W społeczeństwie pluralistycznym pole kształtowania się świadomości moralnej nie jest zamknięte. W przekazywaniu wartości i norm trzeba liczyć się z ogromnym wpływem innych grup pierwotnych niż rodzina (np. grup rówieśniczych) i wielu wtórnych grup społecznych, sprzyjających pluralizmowi moralnemu. Rodzina – nawet przy najwyższych wysiłkach – jest zdolna wypełniać tylko częściowo swój mandat wychowawczy. Proces identyfikacji moralnej z rodzicami zależy od wielu czynników wewnątrzrodzinnych. Należy też podkreślić, że we współczesnych warunkach społecznych nie tylko rodzice kształtują postawy i zachowania moralne dzieci, ale i dzieci wywierają modyfikujący wpływ na sposoby myślenia i działania rodziców[66].

W procesie socjalizacyjno-wychowawczym wymienia się następujące zadania rodziny: 1) przekazywanie i przyswajanie dziedzictwa kulturowego zarówno w zakresie kultury materialnej, jak i kultury duchowej; 2) przekazywanie i uczenie się języka ojczystego; 3) ustalanie, przekazywanie i przyswajanie systemu wartości; 4) ustalanie, przekazywanie i przyswajanie środków, za pomocą których uznawane wartości można osiągnąć; 5) ustalanie, przekazywanie i przyswajanie norm postępowania członków rodziny wskazujących na

[63] F. Adamski, *Edukacja – rodzina – kultura. Studia z pedagogiki społecznej,* Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999, s. 70.
[64] L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych ...,* op. cit., s. 313.
[65] F. Znaniecki, *Środowisko wychowawcze ...,* op. cit., s. 61-68.
[66] J. Mariański, *Socjologia moralności,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 383-392.

określony zakres zachowań obowiązujących; 6) ustalanie, przekazywanie oraz przyswajanie wzorów zachowań wyznaczonych przez wartości, cele, środki, motywacje i normy obowiązujące w rodzinie; 7) ocena i kontrola zachowań członków rodziny pod względem ich zgodności z przyjętymi normami oraz stosowanie sankcji (dodatnich i ujemnych)[67].

W dziedzinie wychowania obserwujemy powolny odwrót od tradycyjnych wartości powinnościowych, jak na przykład świadomość porządku, posłuszeństwo, dyscyplina lub oszczędność. Wartości te zostają zepchnięte jakby na drugi plan przez cele indywidualne (samodzielność, wolność, kreatywność, uznawanie celów własnych, zdolność do krytyki). Jeżeli tradycyjny styl wychowania niósł z sobą niebezpieczeństwo autorytaryzmu, to obecny styl wychowania stanowi jego krańcowe przeciwieństwo (wychowanie emancypacyjne). Przemiany wartości w wychowaniu można ująć w skrótowej formie jako przejście od wartości obowiązku do wartości samorozwojowych lub jako ewolucję od wychowania do posłuszeństwa do wychowania w duchu niezależności i autonomii. Pierwszy typ wychowania sprzyjał postawom autorytarnym, zależnym i hamującym potencjał innowacyjności w społeczeństwie, drugi typ kształtuje postawy aktywne, samodzielne, zindywidualizowane i gwarantujące umiejętność radzenia sobie w niecodziennych warunkach[68].

Obecnie mówi się o pokoleniowym zróżnicowaniu rodzicielskiego przekazu wartości. Pokolenia cechuje zróżnicowanie w zakresie preferencji wpajanych dzieciom wartości. W młodym pokoleniu częściej kładziono nacisk na wartości perfekcjonistyczne, intelektualne, prestiżowe i konsumpcyjne (samodoskonalenie osobowe i zawodowe), w średnim częściej kształtowano postawy społeczne o charakterze allocentrycznym i socjocentrycznym, a w starszym częściej niż w innych koncentrowano się na tzw. wartościach obowiązku (posłuszeństwo, pracowitość, gospodarność itp.). Wydaje się, że orientacja wspólnotowo-moralna przeważa nad indywidualistyczno-perfekcjonistyczną w oddziaływaniach wychowawczych i socjalizacyjnych rodziców. Należy jednak zauważyć, że w świadomości wychowawców coraz częściej do głosu dochodzą wartości perfekcjonistyczne i samorealizacyjne nad wartościami obowiązku, religijnymi i społecznymi[69].

Ważną kwestią w wychowaniu są metody i techniki oddziaływania na dzieci. Rodzice poprzez swoją działalność celową i spontaniczną rozwijają osobowość dziecka, wyznaczają zakres i charakter internalizowanych wartości i norm. W rodzinie współczesnej obowiązuje egalitaryzm w stosunkach między małżonkami oraz między rodzicami i dziećmi. Złożone procesy socjalizacyjno-wychowawcze są realizowane przez interakcje oparte na komunikowaniu

[67] Z. Tyszka, *System metodologiczny wieloaspektowej integralnej analizy życia rodzinnego,* Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2001, s. 81.
[68] J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją ...,* op. cit., s. 462-463.
[69] R. Doniec, *Rodzina wielkiego miasta. Przemiany społeczno-moralne w świadomości trzech pokoleń,* Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 159.

społecznym. W wyraźnym odwrocie jest stosowanie kar cielesnych. W wychowaniu preferuje się „miękkie" metody i techniki oddziaływania na dzieci, odchodzi się od autorytarnego stylu wychowania do stylu partnerskiego. Unika się ekstremalnych technik i sposobów oddziaływania wychowawczego. We współczesnych procesach wychowawczych nie tyle zakazuje się, ile raczej zachęca, nie podporządkowuje, lecz promuje, nie poucza, lecz motywuje, nie krytykuje, lecz wzmacnia. Uznawany przez młodzież styl wychowania można określić raczej jako demokratyczny niż autorytarny, łagodny niż surowy, towarzyszący niż karczący[70].

Na tle omówionych skrótowo ogólnych tendencji przemian w metodach i technikach wychowania młodego pokolenia w kwestionariuszu ankiety badań własnych postawiono pytanie, jak badana młodzież maturalna ocenia metody i techniki stosowane w wychowaniu. Czy akceptuje 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?[71] Respondenci odpowiadali na następujące pytanie: „Które z niżej wymienionych wartości uważasz za najważniejsze w wychowaniu młodego pokolenia?" Wyniki empiryczne przedstawia tabela 70.

Przed przedstawieniem uzyskanych wyników empirycznych należy przypomnieć, że chodziło o pytanie półotwarte oraz wielokrotne, z możliwością udzielenia co najwyżej trzech odpowiedzi. Według największej części badanych maturzystów najważniejszą wartością w wychowaniu młodego pokolenia jest przykład osobisty rodziców – aż 82,4% respondentów zaliczyło tę wartość między trzy najważniejsze. Wraz z badaną młodzieżą maturalną należy zgodzić się, że trudno jest wymagać od dzieci czegoś, czego sam wychowawca nie realizuje. W związku z tym „odkryciem" empirycznym można ponownie przypomnieć prawdziwość znanej sentencji lacińskiej: *„Verba movent, exempla trahunt"*. Na drugim miejscu znalazła się wyrozumiałość i tolerancja – aż 70,4% respondentów zaliczyło tę wartość między trzy najważniejsze. Doświadczenie badanych osób ze zrozumieniem i tolerancją we własnej rodzinie mogło być różne, jednak znaczna część badanej populacji uważa, że jest ważne zrozumieć dążenia i obawy wychowanków, a też okazać tolerancję.

Trzecie miejsce w gronie najważniejszych czynników wychowawczych zajęły rozmowy i przekonywanie – aż 46,9% respondentów zaliczyło tę wartość między trzy najważniejsze. Różne mogą być rozmowy między wychowawcami i wychowankami – mogą być nacechowane agresją i złośliwością, a też cierpliwością i miłością. Prawie połowa badanych osób uważa jednak, że rozmowy połączone z dyskusją, wyjaśnianiem i przekonywaniem mają w wychowaniu ważne miejsce. W związku z tym można przypomnieć, że brak komunikacji – nie tylko w wychowaniu – powoduje izolację społeczną i dezintegrację norma-

[70] J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją ...,* op. cit., s. 470-471.
[71] Tamże, s. 472.

tywną[72]. Na dalszych miejscach były aprobowane następujące wartości: uchronienie od niewłaściwego towarzystwa (23,4%), konsekwencja w postępowaniu rodziców wobec dzieci (22,7%), ścisły nadzór i kontrola (11,2%), surowe kary w przypadku przewinień (8,5%), pozostawienie dzieciom dużej samodzielności (8,4%) oraz inne – zaufanie, wiara religijna, miłość, wzory życiowe (1,0%).

Tabela 70. Najważniejsze czynniki w wychowaniu młodzieży (dane w %)

Kategorie podzbiorów	A	B	C	D	E	F	G	H	I
Płeć									
Mężczyzna	82,5	12,7	11,5	45,7	23,7	62,5	11,0	20,2	0,7
Kobieta	82,3	9,5	5,1	48,2	23,0	79,4	5,5	25,5	1,3
Miejsce zamieszkania									
Wieś	83,8	13,0	8,3	46,5	24,3	68,8	6,9	22,6	0,7
Miasto do 20 000 miesz.	82,1	5,4	7,1	49,6	23,6	70,0	10,7	23,9	0,7
Miasto ponad 20 000 miesz.	79,6	13,6	10,4	45,2	21,2	74,8	9,6	21,6	2,0
Liczba rodzeństwa									
Rodzina z 1 lub 2 dziećmi	79,9	9,6	9,8	45,7	23,6	72,2	9,8	20,9	1,2
Rodzina z 3 dziećmi	82,0	13,6	5,3	50,0	22,8	69,2	7,4	25,7	0,3
Rodzina z 4 dziećmi i więcej	87,4	11,2	9,7	45,5	23,8	68,6	7,2	22,4	1,4
Wyniki w nauce									
Bardzo dobre	83,9	8,9	5,5	50,0	21,9	73,6	7,2	24,7	2,1
Dobre	83,5	12,5	10,4	47,3	22,1	69,2	7,1	23,8	0,8
Średnie lub mierne	79,4	11,3	8,1	43,2	27,1	69,4	11,9	19,0	0,3
Sytuacja materialna									
Wyraźnie dobra	81,9	14,6	7,6	40,3	26,4	63,9	10,4	22,9	2,1
Dość dobra	83,8	12,8	8,8	45,2	25,1	67,3	7,4	24,1	0,2
Przeciętna lub raczej zła	81,7	9,2	8,6	50,0	21,7	74,1	8,5	21,8	1,2
Stosunek do wiary									
Głęboko wierzący	92,6	11,1	6,5	49,1	27,8	70,4	5,6	20,4	1,9
Wierzący	86,1	11,7	8,6	47,7	25,6	69,1	5,9	22,9	0,5
Niezdecydowani	75,1	9,8	9,8	44,5	20,8	74,0	12,1	25,4	0,6
Obojętni lub niewierzący	73,4	11,0	8,3	45,4	17,0	71,6	14,2	21,1	2,3
Praktyki religijne									
Regularnie	88,8	11,8	7,7	48,3	27,1	70,1	5,3	23,4	0,6
Nieregularnie	83,6	9,8	12,3	46,7	24,6	68,0	4,9	23,8	-
Rzadko	81,6	11,5	8,3	48,3	23,6	69,8	10,4	20,5	1,7
Wcale	67,0	10,5	8,5	41,5	13,5	74,5	15,5	23,5	1,5
Ogółem (N = 1127)	**82,4**	**11,2**	**8,5**	**46,9**	**23,4**	**70,4**	**8,4**	**22,7**	**1,0**

Uwaga: A – przykład osobisty rodziców; B – ścisły nadzór i kontrola; C – surowe kary w przypadku przewinień; D – rozmowy i przekonywanie; E – uchronienie od niewłaściwego towarzystwa; F – wyrozumiałość i tolerancja; G – pozostawienie dzieciom dużej samodzielności; H – konsekwencja w postępowaniu rodziców wobec dzieci; I – inne (zaufanie, wiara religijna, miłość, wzory życiowe).
Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ chodzi o pytanie wielokrotne, z możliwością udzielenia co najwyżej trzech odpowiedzi.

[72] J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne* ..., op. cit., s. 132.

Analiza odpowiedzi badanej młodzieży na temat preferowanych przez nią najważniejszych metod i technik w wychowaniu młodego pokolenia wykazała, że zdecydowana większość opowiada się za „miękkimi" metodami oddziaływania na wychowanków, zwłaszcza takimi, jak przykład osobisty rodziców, wyrozumiałość i tolerancja oraz rozmowy i przekonywanie. Perswazja jako metoda wychowawcza jest rozpowszechniona w przekonaniach współczesnej młodzieży maturalnej. W świetle uznawanych wartości wychowawczych przez badaną młodzież można stwierdzić, że dorastające pokolenie będzie realizować we własnych rodzinach łagodny styl wychowania, daleki od rygoryzmu, dyscypliny i posłuszeństwa, styl wychowania ewoluujący w stronę wzajemnego zaufania, zrozumienia, partnerstwa i dobrego przykładu ze strony rodziców. Można przypuszczać, że akceptowany przez większość badanych repertuar metod i technik oddziaływania rodziców będzie sprzyjał przenoszeniu na dzieci wartości, norm i wzorów zachowań przyjętych przez rodziców[73]. Ze względu na nieco inną kafeterię odpowiedzi w badaniach empirycznych nad moralnością młodzieży polskiej nie można dokonać przecyzyjnych porównań. Można jednak odnotować, że hierarchia wybieranych wartości jest mniej więcej taka sama[74].

Patrząc na przyjęte zmienne niezależne możemy zauważyć niektóre interesujące korelacje. W odniesieniu do cechy demograficznej „płeć" można odnotować jedną bardziej wyraźną i trzy mniej wyraźne różnice. Dziewczęta znacznie częściej (79,4%) niż chłopcy (62,5%) podkreślają potrzebę zrozumienia i tolerancji w wychowaniu dzieci i młodzieży – nieco częściej niz chłopcy wskazują na potrzebę konsekwencji w postępowaniu rodziców wobec dzieci. Z drugiej strony – chłopcy nieco częściej podkreślają skuteczność surowych kar w przypadku przewinień, a też potrzebę pozostawienia dzieciom dużej samodzielności (różnice procentowe we wszystkich trzech przypadkach są około pięciu procent). W sumie należy zauważyć, że dziewczęta nieco częściej niż chłopcy wskazywały na potrzebę jakichkolwiek metod i technik w procesie wychowania młodego pokolenia.

Ze względu na miejsce zamieszkania odkrywamy dwie mniej wyraźne różnice procentowe. Zauważamy, że maturzyści z większych osiedli nieco częściej podkreślają potrzebę wyrozumiałości i tolerancji w procesie wychowawczym niż maturzyści z mniejszych osiedli. Odnotowujemy także, że ścisły nadzór i kontrolę w wychowaniu nieco częściej podkreśla młodzież mieszkająca we wsiach oraz większych miastach, niż młodzież z małych miast diecezji spiskiej (różnice w obydwu przypadkach są około pięciu procent).

Interesująca może być analiza empiryczna najważniejszych wartości w wychowaniu młodego pokolenia w zależności od liczby rodzeństwa. Można oczekiwać, że młodzież z bardziej liczebnych rodzin posiada więcej praktycznych doświadczeń z wychowaniem siebie i swojego rodzeństwa niż młodzi

[73] J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją ...,* op. cit., s. 475-476.
[74] Tamże, s. 473.

ludzie z mniej liczebnych rodzin. W związku z tym jest ciekawe, że pod kątem liczby rodzeństwa konstatujemy tylko jedną mniej wyraźną rożnicę. Maturzyści z bardziej liczebnych rodzin nieco częściej niż maturzyści z mniej liczebnych rodzin podkreślają potrzebę przykładu osobistego rodziców w procesie wychowawczym – różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 7,5%.

Patrząc na deklarowane wyniki w nauce szkolnej stwierdzamy trzy niewielkie różnice. Uczniowie z miernymi wynikami w nauce nieco częściej niż uczniowie z lepszymi wynikami wskazywali na potrzebę uchronienia dzieci od niewłaściwego towarzystwa. Z drugiej strony – młodzież maturalna z lepszymi wynikami w nauce nieco częściej podkreślała potrzebę rozmów i przekonywania oraz konsekwencji w postępowaniu rodziców wobec dzieci (różnice procentowe we wszystkich przypadkach są około pięciu procent). Należy też odnotować, że młodzież maturalna z lepszymi wynikami w nauce szkolnej nieco częściej niż młodzież z miernymi wynikami w nauce wskazywała na potrzebę jakichkolwiek zasad i wartości w wychowaniu młodzieży.

Pod kątem deklarowanej sytuacji materialnej rodziny odkrywamy trzy nieznaczne różnice procentowe. Maturzyści z uboższych rodzin nieco częściej podkreślają potrzebę wyrozumiałości i tolerancji oraz rozmów i przekonywania w procesie wychowawczym niż maturzyści z zamożniejszych rodzin (różnice w obydwu przypadkach są około dziesięciu procent). Z drugiej strony – młodzież maturalna z zamożniejszych rodzin nieco częściej wskazuje na skuteczność ścisłego nadzoru i kontroli w wychowaniu (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 5,4%). Należy również zauważyć, że młodzież z uboższych rodzin nieco częściej wskazywała na potrzebę jakichkolwiek metod i technik w wychowaniu młodego pokolenia.

Interesująca może być także analiza empiryczna najważniejszych czynników w procesie wychowania w zależności od deklarowanego stosunku badanych osób do wiary religijnej – konstatujemy tutaj jedną bardziej wyraźną oraz dwie mniej wyraźne różnice. Głęboko wierzący maturzyści znacznie częściej (92,6%) niż obojętni wobec wiary religijnej lub niewierzący (73,4%) podkreślają potrzebę przykładu osobistego rodziców w wychowaniu dzieci i młodzieży – nieco częściej podreślają potrzebę uchronienia dzieci od niewłaściwego towarzystwa. Z drugiej strony – obojętni wobec wiary religijnej lub niewierzący nieco częściej wskazują na potrzebę pozostawienia dzieciom dużej samodzielności (różnice w obydwu przypadkach są około dziesięciu procent). W sumie można odnotować, że młodzież z bardziej pozytywnym stosunkiem do wiary religijnej nieco częściej wskazywała na potrzebę jakichkolwiek zasad i wartości w wychowaniu młodzieży.

Ostatnią analizowaną zmienną niezależną jest uczestnictwo w praktykach religijnych – zaznaczmy tutaj jedną bardziej wyraźną oraz trzy mniej wyraźne różnice procentowe. Maturzyści regularnie uczestniczący w praktykach religijnych znacznie częściej (88,8%) niż maturzyści w ogóle nieuczestniczący (67,0%) podkreślają potrzebę przykładu osobistego rodziców w procesie wycho-

wania – nieco częściej podkreślają potrzebę uchronienia dzieci od niewłaściwego towarzystwa oraz potrzebę rozmów i przekonywania. Z drugiej strony – młodzież maturalna rzadziej biorąca udział w praktykach religijnych nieco częściej wskazuje na potrzebę pozostawienia dzieciom dużej samodzielności (różnice we wszystkich trzech przypadkach są około dziesięciu procent). Należy też zauważyć, że maturzyści częściej uczestniczący w praktykach religijnych nieco częściej wskazywali na potrzebę jakichkolwiek metod i technik w wychowaniu młodego pokolenia.

Na zakończenie naszego „spaceru po ogrodzie" poszczególnych zmiennych niezależnych można powiedzież, że przykład osobisty rodziców (wychowawców) w procesie wychowania jest ważny przede wszystkim według głęboko wierzącej młodzieży, która regularnie uczestniczy w praktykach religijnych oraz wyrasta w rodzinie z co najmniej czworgiem dzieci. Wyrozumiałość i tolerancja są ważne szczególnie według dziewcząt, które wychowują się w uboższych rodzinach większych osiedli. Uchronienie od niewłaściwego towarzystwa w wychowaniu młodego pokolenia jest ważne przede wszystkim według uczniów z miernymi wynikami w nauce szkolnej, którzy deklarują bardziej pozytywny stosunek do wiary religijnej oraz regularne uczestnictwo w praktykach religijnych. Pozostawienie dzieciom dużej samodzielności jest ważne szczególnie według chłopców, którzy deklarują bardziej negatywny stosunek do wiary religijnej oraz w ogóle nie uczestniczą w praktykach religijnych. W odniesieniu do innych technik i metod wychowawczych są poszczególne kategorie badanej młodzieży mniej więcej podobne.

Należy też podkreślić – co jest również cennym odkryciem przedstawionej analizy socjologicznej – że uzyskane wyniki empiryczne potwierdzają znaczną homogeniczność badanej młodzieży maturalnej w kwestii najważniejszych zasad i wartości w wychowaniu młodego pokolenia – zdecydowana większość współczesnych maturzystów opowiada się za „miękkimi" metodami oddziaływania na wychowanków, zwłaszcza takimi, jak przykład osobisty rodziców, wyrozumiałość i tolerancja oraz rozmowy i przekonywanie. „Twarde" metody oddziaływania na wychowanków są według współczesnej młodzieży maturalnej skuteczne tylko rzadko. Należy wierzyć, a także popierać to, aby współcześni maturzyści byli później dobrymi wychowawcami swoich dzieci, aby mieli dobre ideały oraz stosowali skuteczne metody wychowawcze[75].

Ustalenia oparte na deklaracjach badanej młodzieży wydają się potwierdzać tezę, że kierunek zmian to odchodzenie od układów opartych na dystansie i podporządkowaniu dziecka, a wprowadzenie elementów partnerstwa, uczciwości, nastawienia na potrzeby dziecka[76]. Rodzina oparta na wierności i miłości daje dzieciom poczucie bezpieczeństwa i stabilizację, tak konieczne warunki, by

[75] A. Salamucha, *Złe wychowanie. Kilka uwag na temat pojęcia,* w: *Filozofia edukacji i etos rodziny,* red. W. Wójcik, M. Rembierz, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2007, s. 100-101.

[76] A. Kwak, *Rodzina i jej przemiany* ..., op. cit., s. 51.

dzieci mogły we właściwy sposób wkroczyć w dorosłe życie. W klimacie miłości i emocjonalnego wsparcia może kształtować się i harmonijnie rozwijać ich osobowość. W rozwoju osobowości dziecka – w jego socjalizacji i wychowaniu – także dzisiaj bardzo ważną rolę odgrywają wzory osobowe – rodziców i innych wychowawców. Wzór osobowy (mistrz aksjologiczny) wprowadza wychowanków w obszar wewnętrznych doświadczeń, które pozwalają na odkrywania odpowiednich poziomów świata wartości, także moralnych. Teoria wychowania, która pragnie uczyć wrażliwości moralnej na inne osoby, powinna być oparta na podstawach teorii wartości, ładu aksjologicznego i związaną z nimi koncepcją wzorów osobowych[77].

W związku z omawianym tematem należy wzbogacić wiedzę socjologiczną i wiedzę czytelnika na temat wychowania moralnego współczesnej młodzieży o poglądy nauczycieli, którzy z tą młodzieżą pracują i na co dzień ją wychowują. Nauczycieli poproszono o wypowiedzi na temat realiów rodzinnego i szkolnego wychowania współczesnej młodzieży oraz o wskazanie najważniejszych celów, wartości, metod i technik w wychowaniu młodego pokolenia. Wstępny ogląd zebranego materiału empirycznego ujawnia dosyć negatywny obraz realiów wychowania we współczesnym społeczeństwie słowackim – szczególnie wychowania rodzinnego. Nauczyciele dosyć często podkreślali mylne oczekiwania rodziców, że szkoła ich w procesie wychowania zastąpi. W licznych przypadkach okazywano jednak wiele wyrozumiałości rodzicom, którzy większość swojego czasu spędzają w pracy zawodowej. Nauczyciele w swoich wypowiedziach bardzo często podkreślali, że w procesie wychowania młodego pokolenia należy kłaść większy nacisk na tradycyjne wartości obowiązku (szczególnie na odpowiedzialność i szacunek wobec innych). Nieco rzadziej wskazywano na potrzebę większego nacisku na wartości samorozwojowe, emocjonalne lub duchowe.

O ważności tradycyjnych wartości obowiązku w procesie wychowania młodego pokolenia świadczą np. następujące wypowiedzi nauczycieli: „Wychowanie rodzinne jest niewystarczające, rodzice nie mają czasu dla swoich dzieci. Szkoła jednak nie potrafi zastąpić rodziny. W szkołach średnich uczniom brakuje podstawowej wiedzy ze szkół podstawowych. Bardzo wielu uczniów nie jest zintegrowanych. Nacisk w procesie wychowania należy kłaść przede wszystkim na uczciwość i moralność” *(pedagog z Liptowskiego Mikulasza)*

„Wychowanie rodzinne jest uzależnione od zewnętrznych warunków ekonomicznych i politycznych. Wielu rodziców ma więcej niż jeden etat, a także często pracują za granicą. Wiele rodzin jest niepełnych, rodzicom zostaje mało czasu na działania wychowawcze. Rozmowy rodzinne i wspólnie spędzane chwile są zastępowane lekcjami dodatkowymi, zajęciami, które zajmują czas

[77] M. Wojewoda, *Aksjologia a teoria wychowania,* w: *Rodzina podmiotem wychowania i kreatorem komunikacji społecznej,* red. N. Pikuła, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2010, s. 159-171.

wolny dzieci. Wiele czasu młodzież spędza przed komputerem. Kontakt osobisty zastępują sieci socjalne. Wychowanie szkolne zależy w dużym stopniu od pozycji społecznej nauczycieli. Zmniejszył się powszechny szacunek wobec zawodu nauczyciela, wobec jego autorytetu. Szkoły z powodu sposobu finansowania kreowanego i stanowionego przez państwo walczą o uczniów. Wzrasta arogancja, rozmowy młodzieży są coraz bardziej wulgarne. Za najważniejsze wartości w wychowaniu uważam: szacunek wobec ludzi starszych i kolegów w szkole, poczucie obowiązku, poczucie odpowiedzialności, przyjazne stosunki międzyludzkie, przyzwoite zachowywanie w społeczeństwie, szacunek wobec wykształcenia" *(pedagog z Popradu)*

„Wychowanie rodzinne często ogranicza się tylko do troski materialnej. Rodzice nie mają czasu porozmawiać z dziećmi o ich problemach, zaniedbują ich rozwój emocjonalny, rzadko się z nimi komunikują, niekiedy nawet używają w rozmowie z nimi słów wulgarnych. Szkoła nie jest wystarczającą przestrzenią do wychowania i formowania młodych ludzi. Działania wychowawcze są na bieżąco podejmowane w ramach godzin lekcyjnych albo podczas przerw. Niektórzy uczniowie potrzebują jednak rozmów indywidualnych. W niektórych przypadkach byłoby nawet potrzebne rozwiązywanie problemów korzystając z pomocy psychologów. Nacisk należy kłaść na rozwój emocjonalny, biorąc pod uwagę także środowisko, a nie tylko osobę. Należy rozwijać tolerancję, skromność i uczciwość, nauczyć w stosowny sposób prezentować swoje poglądy. Ważnymi wartościami w wychowaniu młodego pokolenia są: szacunek do siebie, szacunek do innych, skromność, prawdomówność" *(pedagog z Twrdoszyna)*

„Wychowanie rodzinne naszej 'zawodowej młodzieży' jest bardzo ciężkie. Prawie jedna trzecia tej młodzieży żyje w niepełnych rodzinach z jednym rodzicem, czasem wcale nie z rodzicami, ale z dziadkami, którzy ich zazwyczaj nie potafią skutecznie wychowywać – dzieci nie liczą się z ich zdaniem, ignorują, nie respektują. Mamy nawet uczniów, którzy chodzą do pracy, ponieważ ich rodzice są bezrobotni. Jest zrozumiałe, że szkoła jest w takim przypadku na drugim planie. W klasie, w której jest 16 uczniów, mam na przykład tylko sześcioro rodziców, którzy interesują się swoimi dziećmi. Za najważniejsze wartości w wychowaniu uważam samodzielność, odpowiedzialność, a głównie wychowanie do większej pokory. Współczesna młodzież jest często bezwzględna, nieczuła i arogancka. Nie patrzy na cierpienie innych. Oczywiście także wśród 'młodzieży zawodowej' istnieją wyjątki" *(pedagog z Rużomberka)*

„Wychowanie młodzieży w szkole jest co roku trudniejsze, co jest według mojego zdania związane – w niektórych przypadkach – ze zaniedbaniem wychowania w rodzinie, szczególnie w rodzinie niepełnej. Wielu rodziców nie ma czasu dla swoich dzieci. Dzieci 'wychowują się' same pod wpływem środowiska rówieśniczego, przynależą do 'złych' grup, stają się podatne na różne wpływy, ich zachowywanie jest coraz bardziej aroganckie. Myślę, że w

szkole i w rodzinie należy w procesie wychowania młodzieży kłaść większy nacisk na wzajemną komunikację, pomoc w rozwiązywaniu problemów, przyjacielskie, a nie autorytarne stosunki, na wychowanie do samodzielności oraz odpowiedzialności. Za najważniejsze wartości w procesie wychowania młodego pokolenia uważam prawdomówność, wzajemny szacunek, tolerancję i zaufanie" *(pedagog z Dolnego Kubina)*

„Liczne rodziny (w których jest obecna wiara religijna, harmonia rodzinna, oboje rodziców, zainteresowanie swoimi dziećmi) realizują swoje zadanie wychowawcze dobrze i skutecznie. W rodzinach niepełnych – myślę, że młodzież ma czasami więcej rozumu niż ich rodzice. Największy nacisk w procesie wychowania należy kłaść na dyscyplinę, szacunek, uczciwość, sumienność, sprawiedliwość, odpowiedzialność, moralność i inne wartości" *(pedagog z Popradu).*

Na ważność wartości samorozwojowych, emocjonalnych lub duchowych w procesie wychowania młodego pokolenia – obok wartości obowiązku – wskazują następujące wypowiedzi nauczycieli: „W procesie wychowania młodzieży należy kłaść większy nacisk na poczucie obowiązku, dotrzymywanie uzgodnionych reguł, uczciwość, chęć bycia lepszym, mądrzejszym, ciągle się kształcić i zdobywać wiedzę" *(pedagog z Lewoczy)*

„Wychowanie rodzinne praktycznie nie istnieje z powodu niepełnych lub dysfunkcyjnych rodzin. Młodzież wychowują dziadkowie, ulica, szkoła i media (reklamy). Należy kłaść większy nacisk na wsparcie rodziny jako podstawy społeczeństwa oraz ochronę kobiet – matek w społeczeństwie. Należy także wspierać zadania wychowawcze w szkole podstawowej. Za najważniejsze wartości w procesie wychowania młodego pokolenia uważam szacunek wobec zdrowia i życia, wiedzę oraz wartości duchowe" *(pedagog z Popradu)*

„Problemy rodziny na pewno wszyscy znają – ludzie są bez pracy albo mają kilka etatów. Troska o wyżywienie rodziny zajmuje im najwięcej czasu. Osobiście uważam, że zbyt mało pracują fizycznie. Więcej siedzą, niż się poruszają. Także to powoduje ich obojętność, lenistwo. Za najważniejszą wartość w wychowaniu uważam pozytywny stosunek do pracy oraz odpowiedzialność za siebie i za innych" *(pedagog z Rużomberka)*.

Na zakończenie tych cennych myśli nauczycieli, którzy są zarazem wychowawcami współczesnej młodzieży szkolnej, należy powiedzieć, że obecnie stosowany sposób wychowania widzą oni dosyć negatywnie. Aby obecną sytuację ulepszyć, nauczyciele na podstawie własnych doświadczeń życiowych i zawodowych bardzo często podkreślali, że w wychowaniu młodego pokolenia należy kłaść większy nacisk na tradycyjne wartości obowiązku (szczególnie na odpowiedzialność i szacunek wobec innych). Nieco rzadziej wskazywano na potrzebę większego nacisku na wartości samorozwojowe, emocjonalne lub duchowe. Na marginesie można w związku z omawianym tematem przypo-

mnieć potrzebę autentycznego wychowania medialnego, które obejmuję krytyczne, selektywne i twórcze podejście do mediów[78].

Podsumowując niniejszy paragraf i rozdział, także na podstawie badań własnych można stwierdzić, że „w szybko zmieniających się społeczeństwach współczesnym 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 [...] W wielu rodzinach kształtują się 'przyzwalające' postawy rodziców wobec dzieci [...] Rodzice pozostawiają swoim dzieciom swobodę dysponowania czasem wolnym w sposób, jaki im najbardziej odpowiada"[79].

Podstawowym obowiązkiem rodziców jest dobrze i godnie wychować swoje dzieci, ale rodzice – według opinii ankietowanych – nie muszą dawać wszystkiego dzieciom, ponieważ mają własne życie i nie można od nich wymagać zbyt wiele. Obowiązkiem dzieci z kolei jest miłość i szacunek dla rodziców, niezależnie od ich wad i zalet. W społeczeństwie słowackim poszerza się sfera samodzielności przyznawanej dzieciom, w związku z czym niektórzy ankietowani mówią, że jest jej zbyt wiele (i należy ją ograniczać). Badana młodzież zdecydowanie najczęściej informowała o dojrzałym stylu wychowania we własnej rodzinie. Wydaje się, że w relacjach wzajemnych rodziców i dzieci jest jeszcze dużo pozytywnego emocjonalnego klimatu.

Stosunki rodzinne układają się nieco lepiej z matką niż z ojcem – właśnie z matką, częściej aniżeli z ojcem, badana młodzież podziela swoje poglądy, przede wszystkim w odniesieniu do spraw społecznych, moralnych i religijnych. Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych nie jest łatwo zrekonstruować kształt profilu wychowawczego w odniesieniu do dzieci. Przyszli rodzice w procesie wychowania uznają za najważniejszy przykład osobisty, wyrozumiałość i tolerancję oraz rozmowy i przekonywanie. Młodzież wyraźnie odrzuca stosowanie ścisłej kontroli i kar w wychowaniu. Na podstawie wywiadów pogłębionych można też przypomnieć, że nauczycielom w wychowaniu współczesnego młodego pokolenia brakuje przede wszystkim tradycyjnych wartości obowiązku. Wreszcie należy stwierdzić, że cechy demograficzne lub społeczne nie zawsze wprowadzają statystycznie istotne różnice w kwestiach wychowania moralnego w rodzinie, bardziej wyraźne różnice zaznaczają się ze względu na cechy religijne.

Należy zaakcentować przekonanie licznych teologów, filozofów, pedagogów, psychologów, socjologów i zwykłych ludzi, że rodzina jest i pozostanie pierwszym środowiskiem wychowawczym oraz najważniejszym środowiskiem

[78] T. Zasępa, P. Olekšák, *Mediálna výchova,* Vydavateľstvo Michala Vaška, Ružomberok 2008, s. 78-83.
[79] J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją ...,* op. cit., s. 477.

socjalizującym. W rodzinie dokonuje się wprowadzenie dziecka w kulturę zbiorowości, to znaczy przekazanie obowiązujących norm, wartości i wzorów zachowań. Opisany proces dotyczy oczywiście także wprowadzania w świat wartości i norm moralnych. Również w tym przypadku rola rodziców jest nie do przecenienia[80].

W ważnym zadaniu wychowania młodego pokolenia (także moralnego) pomagają rodzicom różne inne osoby i instytucje wychowawcze – na przykład dziadkowie, nauczyciele, księża, wspólnota lokalna, szkoła, parafia, środki masowego przekazu, państwo, Kościół itp.[81] Podstawą jednak ciągle pozostaje rodzina, w której dziecko przeżywa egzystencjalnie różne formy miłości. Miłość jest najbardziej trwałym „budulcem" w procesie wychowania człowieka. W klimacie miłości dzieci zapoznają się z podstawowymi wartościami życia ludzkiego: ekonomicznymi, społecznymi, narodowymi, moralnymi, religijnymi, kulturalnymi. Rodzina, chociaż stanowi integralną całość, wprowadza swych członków w szersze życie społeczne. Zwartość rodziny winna koegzystować z jej otwartością na sprawy innych: środowiska lokalnego, narodu, Kościoła, ludzkości[82].

„Wychowanie dzieci jest – mimo zmieniających się kontekstów społeczno-kulturowych – niezbywalnym obowiązkiem i niepodważalnym prawem rodziców. Rodzina powinna pomagać młodym ludziom w przyswajaniu sobie wartości moralnych, tworząc warunki sprzyjające harmonijnemu rozwojowi wszystkich wymiarów ich osobowości – fizycznego i duchowego, kulturalnego i społecznego. Państwo – zgodnie z zasadą pomocniczości – nie powinno ograniczać kompetencji rodziny w wypełnianiu jej egzystencjalnych celów życiowych, przede wszystkim zaś jej zadań wychowawczych [...] Rodzina jest i pozostanie podstawową, niezastąpioną wspólnotą wychowawczą, środowiskiem stwarzającym najlepsze warunki do przekazywania wartości pomagających jednostce w kształtowaniu własnej tożsamości, istotnych dla rozwoju całego społeczeństwa"[83].

[80] A. Wołk, *Wychowanie religijne,* w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej,* red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Szczecińskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Ottonianum", Szczecin 2006, s. 135.

[81] S. Kowalczyk, *Filozofia kultury,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 115-120; H. Lombaerts, E. Osewska, *The Modern Christian Family as a First Setting for Religious and Moral Education?* w: *Religious Education/Catechesis in the Family. A European Perspective,* red. E. Osewska, J. Stala, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2010, s. 11; M. Zemło, *Aspekty społecznego wymiaru środowiska szkolnego,* w: *Styl życia młodzieży Białegostoku a zdrowie,* red. J. Wieczorek-Łada, W. Jocz, Wydawnictwo PRYMAT, Białystok 2006, s. 247-253.

[82] S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność ...,* op. cit., s. 271-272.

[83] J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją ...,* op. cit., s. 480-481.

Zakończenie

Wartości, postawy i zachowania moralne młodzieży zmieniają się wraz z kontekstem społeczno-kulturowym. Tradycyjne wzory życia są w środowiskach młodzieżowych coraz mniej akceptowane, próbują oni we własnym zakresie kształtować swoje wartości i normy. Samorealizacja i indywidualność stoją w centrum życzeń i roszczeń wyrażanych przez młodzież (exodus w stronę własnego „ja"). Oznacza to, że osoba jako jednostka znajduje się w polu zainteresowań oraz rodzina i najbliższy krąg przyjaciół. Indywidualizm oznacza ucieczkę w „małe światy życia", niekiedy deficyt solidarności ludzkiej, zainteresowanie jakością i komfortem życia[1].

„Indywidualizm rozwija się nie w tych społeczeństwach, w których panują ściśle określone normy, lecz w społeczeństwach o kulturze 'wielokrotnych wyborów', o zróżnicowanych modelach życia, spośród których można wybierać ('chcemy wszystkiego i to natychmiast'). Kształtują się wówczas postawy i zachowania zróżnicowane, zindywidualizowane (wielość opcji, tożsamość 'patchworkowa', 'biografia puzzli'). Obowiązek i zobowiązanie wobec różnego typu instytucji są zastępowane kryteriami szczęścia, użyteczności, wolności, samorealizacji, także w dziedzinie spraw religijnych i moralnych […] W warunkach radykalnych zmian społeczno-kulturowych ulega przekształceniom moralność młodzieży. Jeżeli nawet współcześnie moralność ludzi młodych określają procesy dezinstytucjonalizacji, pluralizacji i prywatyzacji (indywidualizacji), to nie oznacza to jeszcze perspektywy pokolenia 'bez moralności', chociaż kontynuacja procesu odchodzenia od zinstytucjonalizowanych form moralności […] wydaje się możliwa"[2].

Zróżnicowany i spluralizowany „rynek moralny", sprzyjający synkretycznemu majsterkowaniu, pociągający za sobą odstrukturalizowanie moralności i niepewność życiową może czasem wywoływać – paradoksalnie – również procesy przeciwne w postaci poszukiwania „silnego kanonu etycznego". Trudno ująć i sprowadzić do wspólnego mianownika różnorodne wartości, postawy i zachowania moralne młodych oraz rozstrygnąć, czy w odniesieniu do młodzieży mamy do czynienia ze spowolnionym, czy przyspieszonym procesem sekularyzacji moralności. W społeczeństwach współczesnych zachodzi wiele zmian. Ogólną sytuację społeczną i moralną można określić jako przejściową, między tradycją i ponowoczesnością[3].

---

[1] Ch. Friesl, M. Richter, P. M. Zulehner, *Lebensstile und Werthaltungen. Die vielen Gesichter der Jugend*, w: *Wartezeit. Studien zu den Lebensverhältnissen Jugendlicher in Österreich,* red. H. Janig, B. Rathmayr, Österreichischer Studien Verlag, Innsbruck 1994, s. 49-50.

[2] J. Mariański, *Młodzież szkolna w Polsce wobec niektórych norm etyki katolickiej,* „Roczniki Nauk Społecznych" 2007, nr 1, s. 85-86.

[3] Tamże, s. 86-87.

Po przedstawieniu licznych analiz statystyczno-korelacyjnych i opisowych wciąż pozostaje otwarte pytanie: „Jaki jest poziom aprobaty wartości moralnych maturzystów diecezji spiskiej na początku drugiej dekady trzeciego tysiąclecia?" W rozdziale metodologicznym, nawiązując do głównego problemu badawczego, sformułowałem następującą podstawową hipotezę badawczą: Przewiduję, że maturzyści diecezji spiskiej prezentują stosunkowo wysoki poziom aprobaty wartości moralnych, chociaż dopuszczam selektywność i elementy indywidualizacji tej aprobaty ze względu na poszczególne wymiary i konkretne wskaźniki. Podsumowując niniejszą pracę, można stwierdzić, że przywołana hipoteza podstawowa sprawdziła się, chociaż można ją jescze nieco dookreślić. Na podstawie uzyskanych i przedstawionych wyników empirycznych konstatuję, że maturzyści diecezji spiskiej prezentują stosunkowo wysoki poziom aprobaty wartości moralnych w odniesieniu do bardziej ogólnych norm moralnych, wartości życia codziennego, celów i dążeń życiowych, wartości prospołecznych, wartości godnościowych oraz prezetowanych stosunków wewnątrzrodzinnych. Dowodzą to np. takie wskaźniki moralności, jak:

- postawy wobec przykazań Dekalogu (89,1% ankietowanych deklaruje całkowite zastosowanie piątego oraz 77,2% czwartego Bożego przykazania w swoim życiu; przeciętny wskaźnik pełnej aprobaty norm Dekalogu w życiu badanych osób wynosi 59,3%);
- znaczenie wartości codziennych (98,5% respondentów deklaruje, że rodzina jest w ich życiu bardzo lub raczej ważna; podobny wskaźnik w odniesieniu do moralności wynosi 86,0%);
- konkretna wizja własnej przyszłości (70,5% badanych wyraża zamiar zawrzeć związek małżeński; nad związkiem partnerskim lub wolnymi spotkaniami z różnymi partnerami zastanawia się tylko 12,2%);
- gotowość pomagania innym (80,9% ankietowanych aprobuje gotowość świadczenia pomocy innym ludziom; 79,1% respondentów deklaruje gotowość pomagania także tym, którzy się nie odwdzięczą);
- dezaprobata donosicielstwa (84,0% respondentów uznaje donosicielstwo za zdecydowanie lub umiarkowanie naruszające godność człowieka);
- stosunki wewnątrzrodzinne (pozytywna ocena stosunków z rodzicami i rodzeństwem kształtowała się w sposób następujący: z matkami – 87,3%, z rodzeństwem – 76,3%, z ojcami – 70,7%);
- postawy wobec rodziców (66,6% badanych akceptuje twierdzenie, że należy kochać i szanować rodziców niezależnie od ich wad i zalet) itp.

Na podstawie uzyskanych i przedstawionych wskaźników życia moralnego można stwierdzić, że nie ma podstaw do odrzucenia podstawowej hipotezy badawczej o stosunkowo wysokim poziomie wartości moralnych badanej młodzieży maturalnej. Patrząc na inne wskaźniki empiryczne należy jednak dodać, że aprobata wartości moralnych jest często mniej lub bardziej selektywna (wybiórcza), zrelatywizowana (ze względu na okoliczności) i zindywidualizo-

wana (ze względu na różne środowiska młodzieżowe). Właśnie te charakterystyki wydają się dominujące. Selektywność i relatywizm moralny są mniej lub bardziej widoczne w postawach badanych osób, w zależności od konkretnych wskaźników moralności. Teoremat W. Piwowarskiego o akceptacji lub nieakceptacji nauczania Kościoła w zależności od wpływu, jaki ono wywiera na życie codzienne, okazuje się słuszny[4]. Częściej akceptowane są normy moralne bardziej abstrakcyjne, a rzadziej normy bardziej praktyczne (szczególnie w odniesieniu do moralności seksualnej, małżeńskiej, rodzinnej i bioetyki). Na znaczny stopień selektywizmu i relatywizmu moralnego wskazują np. takie wskaźniki moralności badanych maturzystów, jak:

- postawy wobec kryteriów dobra i zła moralnego (64,5% badanych uważa, że nie ma jasnych i absolutnych kryteriów określających, co jest dobre, a co złe);
- postawy wobec instancji normotwórczych (83,2% ankietowanych aprobuje twierdzenie, że o dobru i złu powinien decydować sam człowiek; 48,3% – że prawo Boże; 36,4% – że społeczeństwo);
- postępowanie według zasad moralnych (74,5% respondentów wyraża pogląd, że nie należy wiązać swego życia stałymi zasadami moralnymi lub przynajmniej można od nich odstępować w związku z wymaganiami różnych sytuacji życiowych);
- rozumienie wolności (50,6% badanych rozumie wolność w ujęciu subiektywistycznym – „robię to, co chcę");
- postawy wobec aborcji (42,7% ankietowanych uważa, że przerywanie ciąży jest bezwarunkowo niedozwolone, w niektórych okolicznościach go usprawiedliwia 41,7%);
- postawy wobec eutanazji (39,3% respondentów uważa, że eutanazja powinna być bezwarunkowo niedozwolona, w niektórych okolicznościach ją usprawiedliwia 38,1%);
- postawy wobec stosowania środków antykoncepcyjnych (tylko 15,3% badanych uważa, że jest ono moralnie niedozwolone);
- postawy wobec współżycia seksualnego przed ślubem (tylko 11,5% ankietowanych uważa, że jest ono moralnie niedozwolone);
- akceptacja dziewięciu wybranych norm moralności małżeńsko-rodzinnej i bioetyki (tylko 3,9% respondentów uważa wszystkie przedstawiane normy moralne za słuszne) itp.

Możliwość dokonywania różnych wyborów spośród proponowanych wartości i norm moralnych staje się postulatem ponowoczesności. Nieustannym

[4] W. Piwowarski, *Religijność narodu a religijność życia codziennego,* w: *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80. Od pytań teoretycznych do problemów empirycznych,* red. M. Grabowska, T. Szawiel, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, s. 195.

przemianom podlega obraz życia moralnego młodego i starszego pokolenia. Cechy społeczeństwa pluralistycznego rzutują w różny sposób na sfery życia ludzkiego, w tym również na życie moralne. Poszerza się wolność wyboru, każdy je może kształtować na swój sposób. Indywidualizm i obojętność moralna zagrażają tradycyjnym wartościom, które kształtowały sens i harmonię życia jednostek. Przemiany, jakie dokonują się w nowoczesnych społeczeństwach, niosą ze sobą wzrost jakości życia na płaszczyźnie materialnej. Pojawiają się zarazem nowe wartości: swoboda, różnorodność i tolerancja. U jej podstaw występuje reguła: „niech każdy robi to, co mu się podoba”[5].

Gwałtowne przemiany kulturowe rodzą poczucie niepewności, zagrożenia poszukiwania własnej tożsamości, stają się problemem zarówno jednostkowym, jak i społecznym. Nowoczesne i pluralistyczne społeczeństwo znajduje się w fazie przekształceń, jest ciągłą zmianą, dostosowaniem się, uczeniem, pędem ku nowemu. Przyszłość to nie kontynuacja teraźniejszości, lecz jest czymś nowym, jest otwarta i nieokreślona. Zasadniczym zjawiskiem jest zagubienie moralne wielu spośród współczesnej młodzieży. „W społeczeństwie pluralistycznym każdy musi kształtować i rozwijać swoją biografię życiową. Człowiek kształtuje sam siebie i swoje życie, moralność jest wyrazem wolności człowieka [...] Żyjemy w świecie niepewnym i niebezpiecznym, w którym znika poczucie pewności co do istnienia stałych, niezmiennych reguł”[6].

Przedstawione wyżej dane empiryczne ukazały, jak maturzyści postrzegają samych siebie oraz swój stosunek do wybranych wartości i norm moralnych. Opisywane postawy moralne młodzieży maturalnej dotyczą sfery deklaratywnej. Być może bardziej miarodajne byłyby nie tyle wskaźniki werbalne (co ludzie mówią), ile raczej wskaźniki behawioralne (co ludzie czynią). Wartości deklarowane są bowiem nie zawsze zgodne z wartościami realizowanymi, a nawet *de facto* wyznawanymi. W związku z tym można przywołać kilka wskaźników, które komunikują o ocenie kondycji moralnej większości współczesnych ludzi przez badanych maturzystów. Respondenci bardziej surowo oceniali kondycję moralną społeczeństwa niż wynikałoby to z ich deklaracji odnośnie do własnej moralności. Dowodzą to np. takie wskaźniki, jak:

- ocena przestregania przykazań Dekalogu (tylko 45,3% badanych deklaruje całkowite zastosowanie piątego, 31,0% czwartego, 16,9% szóstego oraz 16,7% siódmego Bożego przykazania w życiu większości współczesnych ludzi; przeciętny wskaźnik pełnej aprobaty norm Dekalogu w życiu większości współczesnych ludzi wynosi 18,9%);
- ocena zachowań społeczno-moralnych (87,6% respondentów uważa, że bardzo często lub często jest naruszana norma dotycząca prawdomów-

[5] E. Żerel, *Kondycja moralna matyrzystów lubelskich,* w: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2008, s. 193-194.
[6] Tamże, s. 194.

ności w życiu publicznym i prywatnym, 74,1% – norma poszanowania własności państwowej oraz 71,1% – norma regułująca współżycie w małżeństwie i rodzinie);

- ocena stosunków międzyludzkich (o ile aż 32,7% ankietowanych wskazuje na obojętność i nieżyczliwość ludzi wobec siebie, tylko 1,7% badanych zauważa życzliwość w stosunkach międzyludzkich).

Nie da się jednoznacznie stwierdzić, w jakim stopniu wyrażone przez maturzystów oceny na temat kondycji moralnej i stosunków międzyludzkich większości współczesnych ludzi odzwierciedlają faktyczny stan moralny współczesnego społeczeństwa słowackiego. Wyrażonych przez badaną młodzież opinii nie można wprawdzie traktować jako wiernego odzwierciedlenia etosu tego społeczeństwa, ale jeśli nawet to, co zostało powiedziane przez ankietowanych o innych ludziach, jest stwierdzeniem trochę na wyrost, to i tak stanowi pewien sygnał informujacy o kryzysie moralnym. Rozbieżności pomiędzy wartościami uznawanymi i realizowanymi są zauważalne. O ile większość ankietowanych mówi o całkowitym zastosowaniu przykazań Dekalogu w swoim życiu (59,3%), to w autoportrecie zbiorowym podobny wskaźnik wynosi tylko 18,9%. Rozbieżność wyników można częściowo tłumaczyć za pomocą hipotezy, że inne wartości młodzi preferują werbalnie, czy „wewnętrznie", a inne realizują w życiu. I te odmienne zachowania właśnie (a nie deklaracje werbalne) oceniają ich rówieśnicy. Zarysowane wyjaśnienie można jednak nieco zgłębić powołując się na dorobek innych badaczy.

Młodzież w przytłaczającej większości postrzega swoje środowisko jako takie, które nie przywiązuje znaczenia do wartości moralnych, choć w świetle deklaracji osobistych jest akurat odwrotnie. Innymi słowy, młodzi mają fałszywy obraz o rzeczywistości moralnej, nie znają wartości i postaw moralnych współczesnych ludzi. Na tle tej rozbieżności rodzą się pytania. Pytanie pierwsze: dlaczego młodzi nie wiedzą o tym, że dla współczesnych ludzi tak ważne są wartości moralne? H. Świda-Ziemba na takie pytania odpowiada, że znaczenie wartości moralnych uznane jest za sferę tak prywatną i intymną, że nie wchodzi to w dyskurs środowiskowy, pozostaje „tajemnicą" zamkniętego „ja" (zdradzanego czasem przed najbliższymi, nielicznymi przyjaciółmi). Stąd młodzi nie przypisują postaw moralnych (jako ważnych) swemu środowisku. Po prostu o nich nie wiedzą[7].

W związku z tym można przywołać pytanie drugie: Jakie są źródła nieprawdziwego autoportertu zbiorowego? Z badań socjologicznych wynika, że tzw. „wzór osobowy" – lansowany przez media lub innych uczestników życia społecznego i utwierdzany we wzajemnych relacjach – przekłada się na auto-

[7] H. Świda-Ziemba, *Paradoksy postaw etycznych młodzieży licealnej i studenckiej,* w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 147-151.

stereotyp zbiorowy, w pewnym sensie zafałszowujący rzeczywistość. W związku z tym większość ludzi charakteryzuje osobowość dwupłaszczyznowa. Jedną płaszczyzną jest to, co wynika z mechanizmów praw „świata", drugą płaszczyzną – to, co jest „prywatnie" ważne i o czym mówi się tylko z najbliższymi przyjaciółmi[8].

Okazuje się, że wartości moralne – choć stosunkowo często uznawane – nie wchodzą do dyskursu środowiskowego. Wiadomo, że warunkiem podtrzymywania wewnętrznego świata pojęć i wartości jest jego funkcjonowanie w komunikacji społecznej. Wyrażając więc zdziwienie, że mimo takiego braku umocowania postawy moralne młodzieży utrzymują się na stosunkowo wysokim poziomie, nie należy jednocześnie się dziwić, że ich moc regulacyjna jest słaba. Konieczność przystosowania się do praw „świata" jest jednym z częstych usprawiedliwień w łamaniu norm moralnych (permisywizm), czego obserwuje zewnętrzny obserwator[9].

Przystępując do omawiania szczegółowych hipotez badawczych można stwierdzić, iż zmiennymi niezależnymi, które najczęściej i najbardziej różnicują badaną populację młodzieży maturalnej w postawach moralnych, są cechy religijne: deklarowany stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo w praktykach religijnych. Istotny wpływ autodeklaracji wiary religijnej widać we wszystkich omawianych wymiarach moralności, szczególnie w odniesieniu do moralności prorodzinnej, podstawowych orientacji moralnych oraz wartości życiowych. Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą, wraz ze spadkiem deklarowanej religijności obniżają się również wskaźniki uznawanych wartości moralnych. W większości przypadków konstatowano korelacje statystyczne o słabej sile związku. Silny lub średnio silny związek statystyczny odnotowano w odniesieniu do prawa Bożego jako instancji normotwórczej, norm Dekalogu, autorytetów moralnych, wartości życia codziennego, wartości sensotwórczych, konkretnej wizji własnej przyszłości, rozumienia wolności, norm moralności małżeńsko-rodzinnej i bioetyki oraz szacunku wobec rodziców niezależnie od zalet i wad.

Podobne zależności statystyczne zaznaczono pod kątem uczestnictwa w praktykach religijnych. Również w tym przypadku przyjęta hipoteza badawcza sprawdziła się: aprobata wartości moralnych rośnie wraz z częstszym uczestnictwem w praktykach religijnych. Szczególnie wyraźny wpływ uczestnictwa w praktykach religijnych zaznacza się w odniesieniu do moralności prorodzinnej, podstawowych orientacji moralnych oraz wartości życiowych. Również pod kątem uczestnictwa w praktykach religijnych stosunkowo często konstatowano korelacje statystyczne o słabej sile związku. Silny lub średnio silny związek statystyczny odnotowano w odniesieniu do prawa Bożego jako instancji normotwórczej, norm Dekalogu, autorytetów moralnych, wartości życia co-

[8] Tamże, s. 151-153.
[9] Tamże, s. 160-161.

dziennego, konkretnej wizji własnej przyszłości, rozumienia wolności, norm moralności seksualnej, małżeńskiej, rodzinnej i bioetyki oraz szacunku wobec rodziców niezależnie od zalet i wad. Chociaż ani wśród osób regularnie uczestniczących w praktykach religijnych nie ma pełnej aprobaty dla wszystkich omawianych wartości moralnych, jednak wpływ religijności na postawy moralne wydaje się niekwestionowany.

Spośród różnych cech demograficznych i społecznych badaną młodzież najczęściej i najbardziej różnicuje cecha demograficzna „płeć". Generalnie rzecz biorąc, dziewczęta nieco częściej niż chłopcy przywiązują wagę do wartości moralnych, jednak istnieje jeden wyjątek – postawy wobec homoseksualizmu. Poza wspomnianym wyjątkiem, który został szczegółowo omówiony w rozdziale siódmym, można stwierdzić, że przyjęta hipoteza badawcza sprawdziła się w znacznym stopniu: dziewczęta częściej niż chłopcy aprobują wartości, postawy i normy moralne. Istotnie różnicujący wpływ cechy demograficznej „płeć" widać we wszystkich omawianych wymiarach moralności, szczególnie jednak w odniesieniu do wartości życiowych, wartości godnościowych oraz moralności prorodzinnej. W większości przypadków konstatowano korelacje statystyczne o słabej sile związku. Średnio silny związek statystyczny odnotowano tylko w odniesieniu do wartości sensotwórczych, swobody seksualnej, wolnej miłości oraz homoseksualizmu, jednak w przypadku ostatnio wymienionego wskaźnika w odwrotnym kierunku. Być może, duży wpływ tutaj wywierają media, gdyż przedstawiają „normalność" homoseksualizmu, szczególnie wśród kobiet.

Kolejną zmienną niezależną pod względem częstości i siły zaznaczonych związków statystycznych jest liczba rodzeństwa. Również w tym przypadku przyjęta hipoteza badawcza sprawdziła się w znacznym stopniu: im większa jest liczba rodzeństwa badanych osób, tym częściej akceptują oni wartości moralne. Bardziej wyraźny wpływ liczby rodzeństwa zaznacza się w odniesieniu do moralności prorodzinnej. Podobnie jak poprzednio, również ze względu na liczbę rodzeństwa w większości przypadków konstatowano korelacje statystyczne o słabej sile związku. Średnio silny związek statystyczny odnotowano tylko w odniesieniu do stosowania środków antykoncepcyjnych oraz przerywania ciąży. Na podstawie tych faktów wydaje się, że miejsce dla nowego życia można znacznie częściej znaleźć tam, gdzie już jest więcej dzieci, a znacznie rzadziej tam, gdzie ich jest mniej.

Wielkość miejscowości zamieszkania jest piątą zmienną niezależną w hierarchii tych, które najczęściej i najbardziej różnicują wartości i postawy moralne badanych maturzystów. Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą: mieszkańcy mniejszych osiedli częściej niż mieszkańcy większych osiedli akceptują wartości moralne. Na podstawie uzyskanych i przedstawionych wyników empirycznych można stwierdzić, że pod kątem wielkości osiedla konstatowano tylko korelacje statystyczne o słabej sile związku – szczególnie w odniesieniu do moralności prorodzinnej, podstawowych orientacji moralnych oraz wartości

życiowych. Mniejsze lub prawie żadne różnice odnotowano w przypadku wartości prospołecznych oraz wartości godnościowych. Wydaje się, że wielkość miejscowości zamieszkania nie ma statystycznie istotnego wpływu na nastawienie godnościowe lub pragmatyczne oraz egoistyczne, allocentryczne lub socjocentryczne badanych maturzystów.

Spośród przyjętych zmiennych niezależnych częściowo sprawdziła się także ta, która wiąże postawy moralne młodzieży z deklarowanymi wynikami w nauce szkolnej. Zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą, uczniowie deklarujący lepsze wyniki w nauce częściej niż uczniowie z miernymi wynikami prezentują wartości moralne. Przynamniej w niektórych wskaźnikach wartości moralnych widać, że ich poziom spada wraz z pogarszaniem się wyników w nauce szkolnej. Jest zrozumiałe, że również w tym przypadku konstatowano tylko korelacje statystyczne o słabej sile związku – szczególnie w odniesieniu do wartości życiowych, wartości godnościowych oraz moralności prorodzinnej. Mniejsze lub prawie żadne różnice odnotowano w przypadku wartości prospołecznych oraz podstawowych orientacji moralnych.

Ostatnią przyjętą zmienną niezależną była przezentowana sytuacja materialna rodziny. Po przeprowadzeniu licznych analiz statystyczno-korelacyjnych należy stwierdzić, że związki między deklarowaną sytuacją materialną rodziny i wartościami moralnymi są tylko śladowe, a nawet nie zawsze zgodne z przyjętą hipotezą badawczą, która przewidywała, że uczniowie z uboższych rodzin częściej niż uczniowie z zamożniejszych rodzin aprobują wartości moralne. Jest tak tylko w odniesieniu do wartości życia codziennego oraz wybranych wartości prospołecznych. W niektórych wskaźnikach jest widoczny odwrotny kierunek zależności, a mianowicie, w odniesieniu do stosunków wewnątrzrodzinnych, które jednak nie powinny być miarodajnymi wskaźnikami życia moralnego. Nie można więc twierdzić, że sytuacja materialna ma znaczący wpływ na wartości i postawy moralne badanej młodzieży maturalnej.

W sumie sześć spośród siedmiu przyjętych hipotez badawczych mniej lub bardziej sprawdziło się, mianowicie odnośnie do (według spadku częstości i siły związków statystycznych): deklarowanego stosunku do wiary religijnej, prezentowanego uczestnictwa w praktykach religijnych, płci, liczby rodzeństwa, wielkości miejscowości zamieszkania oraz deklarowanych wyników w nauce szkolnej. Można więc stwierdzić, że wartości i postawy moralne stosunkowo najczęściej aprobuje głęboko wierząca dziewczyna, która mieszka we wiejskiej rodzinie z co najmniej czteroma dziećmi, deklaruje bardzo dobre wyniki w nauce szkolnej oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – wartości i postawy moralne stosunkowo najrzadziej aprobuje obojętny wobec wiary religijnej lub niewierzący chłopiec, który mieszka w miejskiej rodzinie z jednym lub dwojgiem dzieci, deklaruje średnie lub mierne wyniki w nauce oraz w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych. Hipoteza badawcza odnośnie do wpływu sytuacji materialnej rodziny na wartości i postawy moralne w badaniach własnych nie sprawdziła się.

Byłoby korzystne porównać pod względem wartości moralnych młodzież diecezji spiskiej z młodzieżą innych diecezji lub rejonów na Słowacji. Z powodu braku podobnych badań empirycznych nie chcę jednak dokonywać takiego zabiegu na podstawie „wydaje mi się". Mam nadzieję, że w przyszłości będzie możliwe takie porównanie, również dzięki kończącej się książce. Na podstawie zrealizowanych komparacji wartości moralnych młodzieży z południowej i północnej strony Tatr można w tym miejscu stwierdzić, że tego typu różnice nie są zbyt duże. Istnieją one tylko w nielicznych przypadkach oraz nie zawsze są jednokierunkowe, chociaż młodzież polska na ogół nieco częściej aprobuje wybrane wartości moralne niż badana młodzież słowacka. O ile młodzież polską cechują nieco wyższe wskaźniki aprobaty wartości moralnych w odniesieniu do wartości prospołecznych, wartości godnościowych oraz podstawowych orientacji moralnych, to młodzież słowacką cechują nieco wyższe wskaźniki w odniesieniu do moralności prorodzinnej. Ze względu na brak znaczących różnic między wartościami moralnymi młodzieży polskiej i badanej młodzieży słowackiej można również przyjąć, iż różnice między młodzieżą z różnych diecezji lub rejonów na Słowacji nie będą zbyt duże. Wydaje się, że epoka szybkiej komunikacji sprzyja homogenizacji wartości moralnych młodzieży.

Badacze społeczni często postulują skrzyżowanie dwóch lub więcej zmiennych, tworząc w ten sposób zbiór kategorii lub typów, zwany typologią. Chociaż jest ona uproszczonym poglądem na omawiany problem badawczy, to jednak stanowi najbardziej użyteczne narzędzie wyjaśniania danych[10]. Typologie powstają w wyniku abstrahowania i upraszczania[11]. Należy zwrócić uwagę na konieczność rozróżnienia między dwoma odmiennymi typami grupowania: metodą klasyfikacji i metodą skupiania. Obydwie metody można równie dobrze zastosować w konstruowaniu typologii moralności. W pierwszej z nich podstawą jest zakładany teoretyczny model określający charakterystyczne cechy każdego typu moralności. Ponieważ typy są tutaj najczęściej teoretycznymi wzorcami zbudowanymi przez badacza, charakterystyczne cechy poszczególnych grup oraz ich wielkość w dużej mierze pozostają uzależnione od teorii, na podstawie której zostały opracowane.

Inny sposób tworzenia typologii polega na wyborze odpowiedniej liczby wskaźników z różnych wymiarów moralności oraz poszukiwaniu korelacji między nimi za pomocą metody analizy danych. Efektem końcowym ma być wyodrębnienie powtarzających się kompleksów, względnie zbliżonych odpowiedzi, które charakteryzują grupy respondentów o podobnych przekonaniach i zachowaniach. Badacz tutaj nie zakłada ani liczby typów ani kryteriów podziału. Są one rezultatem przeprowadzonej analizy i ujawniają jedynie prawidłowości zawarte w zgromadzonym materiale empirycznym. Nie oznacza to

[10] E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce,* Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 196-197.

[11] P. M. Zulehner, *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna,* w: *Socjologia religii. Antologia tekstów,* red. W. Piwowarski, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2003, s. 384.

jednak, że wskaźniki uzyskane za pomocą tej metody pozostają całkowicie niezależne od przyjętych założeń badawczych. Ich wpływ na uzyskaną typologię jest co prawda zmniejszony, ponieważ nie dokonuje się arbitralnego wyboru kryteriów klasyfikacji, jednakże pozostaje istotny na etapie doboru wskaźników, które w dużej mierze mogą przesądzić o cechach i liczebności poszczególnych grup czy typów moralności[12].

Prezentowanie typów moralności w oparciu o zgromadzony materiał empiryczny jest stosunkowo popularną metodą jego syntezy i prezentowania w prostej i uporządkowanej formie. Poprawna interpretacja poszczególnych typów wymaga jednak znajomości sposobu, w jaki były one tworzone oraz świadomości założeń, jakie przyjęto przy ich konstruowaniu. Zaproponowana tutaj typologia wartości i postaw moralnych maturzystów dwunastu szkół średnich sześciu miast trzech typowych rejonów diecezji spiskiej stara się uwzględnić wszystkie podstawowe wymiary moralności oraz różne wskaźniki życia moralnego. W związku z tym jest ona wielowymiarowa.

Wybrano do niej dwadzieścia cztery wskaźników moralności: postawy wobec kryteriów dobra i zła moralnego; postawy zasadnicze i celowościowe; prawo Boże jako instancja decydująca o dobru i złu; postawy wobec siódmego przykazania Dekalogu; znaczenie rodziny w życiu codziennym; znaczenie moralności w życiu codziennym; najważniejsza wartość sensotwórcza; najważniejsza obawa życiowa; opinie o właściwym postępowaniu w sytuacji konfliktu interesu własnego i cudzego; gotowość udzielania pomocy innym ludziom; opinie na temat zaufania innym ludziom; rozumienie miłości bliźniego; rozumienie wolności; postawy wobec życia w nędznych warunkach materialnych, schlebiania oraz donosicielstwa; postawy wobec współżycia seksualnego przed ślubem, stosowania środków antykoncepcyjnych, przerywanie ciąży oraz eutanazji; opinie na temat szanowania i kochania rodziców; ocena zgodności postaw moralnych maturzystów i ich ojców; ocena zgodności postaw moralnych maturzystów i ich matek oraz style wychowania w rodzinie.

Poszczególne grupy (typy moralności) zostały wyodrębnione według procedury dwustopniowego grupowania na skali nominalnej za pomocą programu statystycznego SPSS. W metodzie tej nie tworzy się teoretycznego modelu grup i nie zakłada kryterium przyporządkowania poszczególnych obiektów do konkretnych grup. Jedynym wewnętrznym kryterium podziału jest matematycznie zdiagnozowane podobieństwo między obiektami – podobieństwo to jest określane za pomocą numerycznej procedury, która łączy obiekty o zbliżonych cechach, tworząc w ten sposób skupienia[13]. Na podstawie zastosowania procedury dwustopniowego grupowania zostały wyodrębnione dwie grupy (typy

[12] M. Adamczyk, *Demograficzno-społeczne uwarunkowania religijności młodzieży (na przykładzie radomskich szkół ponadgimnazjalnych)*, Lublin 2007 (praca doktorska), s. 330-331.

[13] T. Marek, *Analiza skupień w badaniach empirycznych: metody SAHN,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 17.

moralności). Każdej z nich została nadana nazwa, która stara się odzwierciedlać jej charakterystyczne cechy:

- moralność zasadnicza – pryncypialna (34,6%),
- moralność celowościowa – relatywistyczna (65,4%).

1) Moralność zasadnicza – pryncypialna: Pierwszy typ moralności cechuje się stosunkowo wysokim poziomem wskaźników moralności we wszystkich jej podstawowych wymiarach. Nie oznacza to, że moralność pryncypialisty nie zna jakichkolwiek odchyleń od oficjalnego modelu moralności instytucjonalnej (np. katolickiej), jednakże różnice te nie są częste i nie dotyczą centralnych filarów moralności. Moralność zasadnicza łączy się z rygoryzmem moralnym, według którego istnieją jasne kryteria określające dobro i zło czynu ludzkiego, niezależnie od okoliczności. Ludzie o orientacji zasadniczej przyjmują określone wzory, normy postępowania i wartości za niezmienne, a na nowe sytuacje reagują za pośrednictwem gotowych zasad[14].

Generalnie można powiedzieć, że jednostki o moralności zasadniczej to osoby, które prawie powszechnie akceptują religine pochodzenie norm moralnych; wysoko cenią rodzinę i moralność; prezentują stosunkowo wysoki poziom moralności prospołecznej; w zdecydowanej większości łączą wolność z prawdą i dobrem; stosunkowo często akceptują nauczanie Kościoła w odniesieniu do współżycia seksualnego przed ślubem i stosowania środków antykoncepcyjnych, w zdecydowanej większości przyjmują normy moralne zakazujące przerywanie ciąży i eutanazję oraz w znacznym stopniu wyrażają gotowość szanowania i kochania rodziców niezależnie od ich zalet i wad;. Należy tylko dodać, że program statystyczny SPSS zaliczył do tej grupy 34,6% badanej młodzieży maturalnej.

2) Moralność celowościowa – relatywistyczna: W pierwszej części zakończenia stwierdziłem, że moralność badanych maturzystów najbardziej cechuje się relatywizmem moralnym. Być może, bardziej stosowne określenie drugiego typu moralności byłoby „moralność przeciętna", gdyż cechuje ona zdecydowaną większość badanej populacji młodzieży maturalnej. Według relatywizmu moralnego okoliczności wszelkiego rodzaju oddziałują na nasze czyny i zarazem stanowią jedyne źródło moralności. Jednostka o moralności zasadniczej przyjmuje lub odrzuca pewne normy moralne, natomiast o postawie celowościowej – odrzuca stabilne zasady moralne przy podejmowaniu swoich decyzji. Zasady obowiązujące w jednych okolicznościach nie muszą obowiązywać w innych, a więc wszystko lub prawie wszystko zależy od konkretnych okoliczności życiowych[15].

[14] J. Mariański, *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne,* Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990, s. 93-96.
[15] Tamże, s. 96-103.

Jednostki o moralności celowościowej w znacznym stopniu aprobują tezę, że nie ma jasnych i absolutnych kryteriów określających, co jest dobre, a co złe; prawie powszechnie uważają, że nie należy wiązać swego postępowania określonymi z góry zasadami moralnymi lub można od nich dowolnie odstępować; stosunkowo rzadko akceptują Boże pochodzenie norm moralnych; podobnie jak pryncypialiści wysoko cenią rodzinę i moralność; prezentują stosunkowo niski poziom moralności prospołecznej; w zdecydowanej większości rozumieją wolność w ujęciu subiektywistycznym; prawie wcale nie akceptują nauczania Kościoła w odniesieniu do współżycia seksualnego przed ślubem i stosowania środków antykoncepcyjnych, w zdecydowanej mniejszości przyjmują normy moralne zakazujące przerywanie ciąży i eutanazję oraz stosunkowo często uzależniają gotowość szanowania i kochania rodziców od ich zalet i wad. Program statystyczny SPSS zaliczył do omawianej grupy 65,4% badanych.

Po zarysowaniu typów moralności badanej młodzieży maturalnej należy przypomnieć, iż chodzi o charakterystykę typologiczną. Konkretna rzeczywistość nie składa się nigdy z typów czystych, gdyż są one wynikiem procesu daleko idącej abstrakcji, lecz jest częstokroć mieszaniną, nierzadko sprzecznych ze sobą elementów poszczególnych typów[16]. Podsumowując przedstawioną typologię, dokonaną na podstawie dwustupniowego grupowania na skali nominalnej w programie statystycznym SPSS, można jednak powiedzieć, iż moralność większości badanych maturzystów jest nacechowana celowościowo (relatywistycznie). Tylko mniejsza część badanej populacji młodzieży jest w swych postawach moralnych zorientowana zasadniczo (pryncypialnie).

Ze względu na przyjęte zmienne niezależne należy odnotować, iż w korelacji z przedstawioną typologią na poziomie istotności 0,01 sprawdziło się sześć spośród siedmiu przyjętych hipotez badawczych: płeć ($p = 0{,}001$; $V = 0{,}097$), miejsce zamieszkanie ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}186$), liczba rodzeństwa ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}248$), deklarowane wyniki w nauce szkolnej ($p = 0{,}002$; $V = 0{,}104$), deklarowany stosunek do wiary religijnej ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}491$) oraz uczestnictwo w praktykach religijnych ($p < 0{,}0005$; $V = 0{,}516$). Deklarowana sytuacja materialna rodziny nie wpływa znacząco na przynależność do konkretnego typu moralności ($p = 0{,}086$).

Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można stwierdzić, że typową przedstawicielką moralności zasadniczej (pryncypialnej) jest głęboko wierząca dziewczyna, która żyje w wiejskiej rodzinie z co najmniej czteroma dziećmi, deklaruje bardzo dobre wyniki w nauce szkolnej oraz regularnie uczestniczy w praktykach religijnych. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem moralności celowościowej (relatywistycznej) jest niewierzący lub obojętny wobec wiary religijnej chłopiec, który żyje w miejskiej rodzinie z jednym lub dwojgiem dzieci, deklaruje średnie lub mierne wyniki w nauce szkolnej oraz w

[16] P. M. Zulehner, *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna ...,* op. cit., s. 389.

ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych. Hipoteza odnośnie do wpływu deklarowanej sytuacji materialnej rodziny w dokonanej typologii nie potwierdziła się.

Należy zgodzić się z M. Libiszowską-Żółtkowską, że „kultura moralna nie jest wytworem statycznych i trwałych uwarunkowań, lecz tworzy się i zmienia wraz ze zmianami społecznymi, pozostając w ciągłym dialogu archetypów moralnych przeszłości ze współczesnymi filozoficznymi koncepcjami aksjologicznymi człowieka, uwikłanego w różnorodne sieci powiązań społecznych i zmagającego się z trudnościami dnia codziennego [...] Truizmem z poziomu wiedzy potocznej może się wydawać konstatacja, że życie człowieka to pasmo niekończących się wyborów. Dokonywane wybory warunkują jakość indywidualnego życia, decydują o jego stylu, wskazują na życiowe preferencje”[17].

Los młodej generacji bez wątpienia w przyszłości zaważy na losie całego społeczeństwa. Ten motyw zawsze przemawiał do wyobraźni badaczy naukowych, jak i praktyków, którzy wspólnie upatrywali przyszłość społeczeństwa we wszechstronnym rozwoju młodego pokolenia. W związku z tym „pytanie o kondycję religijną i moralną młodzieży ciągle jest aktualne, ponieważ każdy okres przemijającego czasu ‘tworzy’ odmienny typ mentalności i zachowań młodych jednostek, kształtowany pod wpływem swoistych ‘znaków’ tego czasu. Obecnie jest ono również aktualne i pobudza do refleksji nad rzeczywistym stanem życia religijnego i nad moralnością młodzieży”[18].

Uniwersum moralne młodych Słowaków wskazuje nie tyle na „upadek” wartości dotychczasowych, ile raczej stanowi swoistą mieszankę wartości „tradycyjnych” (chrześcijańskich) i „nowoczesnych” (liberalnych). W obecnej fazie przemian moralnych w społeczeństwie słowackim mamy jednak do czynienia bardziej z procesem rozpadu wartości i norm moralnych (kryzys moralny) niż z procesem transformacji i rekonstrukcji, rozumianym jako umacnianie sie obiektywnego porządku i ładu moralnego. W związku z tym można za J. Mariańskim przypomnieć, że zakwestionowanie uniwersalnych wartości i norm oznacza równość wszelkich dyskursów i niebezpieczeństwo wejścia w „otchłań” permisywizmu i relatywizmu moralnego (tzw. dyktatura relatywizmu)[19].

Swoistym *signum temporis* jest to, że podłość, zakłamanie, „przekręty”, korupcja, kariery „na skróty” nie oburzają nas, nie inspirują do moralnego niepokoju, ile raczej stają się obezwładniającą „normalnością”. „Jeżeli nie ma

[17] M. Libiszowska-Żółtkowska, *Kultura moralna konwertytów nowych ruchów religijnych w Polsce*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 302-303.

[18] J. Baniak, *Jaka naprawdę jest religijność i moralność młodzieży polskiej z początku XXI wieku?* w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2005, s. 7-8.

[19] J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994 – 2009. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 502-503.

wartości i norm uniwersalnych i kategorycznych, to należy stworzyć sobie ‘małe wartości’, ‘lokalne prawdy’, ‘własne światy wartości’, ‘tymczasowe odpowiedzi normatywne’ itp. [...] Przyjmowane wartości i normy mają charakter tymczasowy, niekiedy pragmatyczno-użytecznościowy [...] Tworzy się praktyczna etyka bez wyraźnej artykulacji wartości i norm moralnych, etyka afirmująca zwyczajne życie, na miarę własnych potrzeb i preferencji jednostki [...] Jeżeli nawet tracimy wiarę w bezpieczne drogowskazy dla naszego postępowania, to niełatwo jest nam żyć, być może przetrwać, w zawiłym bezładzie (chaosie) współczesnego świata. Powoli narasta potrzeba (prawdziwych) prawomocnych wartości moralnych niezbędnych dla usensownienia naszego życia”[20].

Głównym „powołaniem” socjologii jest zrozumienie życia społecznego. Socjolog posiada wiedzę na temat badanego wycinka rzeczywistości społecznej, dysponuje wieloma różnorodnymi interpretacjami danej sytuacji, które chronią go od przyjęcia jednostronnego stanowiska. Wiele problemów stwarza socjologii późniejsze wdrażanie jej odkryć do praktyki społecznej, a także fakt, że sama socjologia uczestniczy w przemianach społecznych. Te dwuznaczne uwikłania są również znaczące dla socjologów – ludzi o „podwójnym obywatelstwie” – analizujących dane społeczeństwo, a jednocześnie jego członków. Jedyną możliwością unikania przykrych konsekwencji tego faktu jest klarowne określanie pozycji, z jakich wygłasza się określone opinie i sądy[21]. W związku z tym można na zakończenie powiedzieć kilka słów z pozycji członka społeczeństwa słowackiego oraz Kościoła katolickiego, który jest wezwany i chce prowadzić wzbogacający dialog ze światem[22].

„Nie wystarczy już tylko patrzeć w przeszłość (‘czytać protokoły z ostatniego posiedzenia’) i stąd czerpać wzorce do działania na dziś. Kościół nie ma, co prawda, monopolu w życiu społecznym w zakresie norm moralnych i wartości podstawowych, nie jest jedynym gwarantem moralności w sekularyzowanym społeczeństwie, ale jego rola jest ważna i wspierająca wszystkie istotne siły w społeczeństwie, zatroskane o kulturę moralną [...] Przystosowanie się Kościołów do zmian społecznych ma swoje granice. Chodzi więc bardziej o dialog z ludźmi o nowej mentalności niż o adaptację czy imitację, o zrozumienie problemów współczesnego człowieka i próbę wspólnego ich rozwiązywania, aby znaleźć właściwą odpowiedź na nowe wyzwania współczesnego świata [...] Potrzebna jest konstruktywno-krytyczna komunikacja z nowoczesnym światem. Kościół nie powinien wzywać do walki z nowoczesnością, lecz przekształcać ją w ramach misji ewangelizacyjnej, poprzez otwarty dyskurs

[20] Tamże, s. 502-506.

[21] I. Borowik, *Socjologia religii Petera L. Bergera,* w: P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1997, s. 9-10.

[22] J. Trstenský, *O činnosti Cirkvi v dnešnom svete. Úvod do fundamentálnej pastorálnej teológie,* Verbum – Vydavateľstvo Katolíckej Univerzity v Ružomberku, Ružomberok 2011, s. 118-119.

i dialog z innymi ludźmi, reprezentującymi odmienne propozycje rozwiązań problemów ludzkich i religijnych"[23].

Poszukiwanie rozwiązań problemów moralnych wymaga myślenia, które wcale nie jest rzeczą oczywistą. Wielu współczesnych ludzi aprobuje lub dezaprobuje wartości moralne bez rzeczywistego poznania problematyki, o której mówią. Należy ponownie przyzwyczaić się do myślenia, a nie żyć i decydować się na podstawie aktualnych, często zmanipulowanych odczuć[24]. Poszukiwanie i odkrywanie prawdy (także moralnej) jest zadaniem bardzo trudnym. Błyskotliwie to ujął filozof społeczny S. Kowalczyk, który mówi: „Człowiek stawia pytania i mozolnie, poprzez tysiąclecia swej historii, poszukuje na nie odpowiedzi"[25]. Odkrywać (nie produkować) prawdę moralną i wspólnie uzasadniać ład społeczny jest jednym z podstawowych zadań współczesnych czasów, które żyjemy. Jest to szczególnie ważne także w odniesieniu do zaufania społecznego, które opiera się na stabilności, pewności, trwałości, przewidywalności i przejrzystości sytuacji, w których się działa[26].

W sytuacji pluralizmu moralnego konieczne jest poszanowanie wspólnych, autentycznych wartości moralnych o charakterze uniwersalnym, zakorzenionych w prawdzie o człowieku, wykraczających poza operatywny konsens czy decyzje większości. W świecie bez uniwersalnych wartości moralnych trudno jest odnaleźć podstawy do ostatecznego sensu życia. Także społeczeństwo, które mogłoby – teoretycznie rzecz biorąc – trwać bez wartości i norm, nie mogłoby funkcjonować zbyt długo. Ważne jest zatem wychowanie ku wartościom o charakterze uniwersalnym. Tylko trwałe wartości mogą stać się podstawą sensownego życia. Nie jesteśmy bowiem tylko ofiarami przemian wartości i norm moralnych, ale także ich twórcami[27].

---

[23] J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 189, 193; Por. I. Borowik, *Socjologia religii w XX wieku. Od „odkrycia" sekularyzacji do jej zanegowania.* „Ateneum Kapłańskie" 2003, nr 1, s. 43-44.

[24] M. Koleják, *Metodológia teologickej bioetiky,* w: *Metodologické a metodické otázky bioetiky súčasnosti,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2009, s. 271.

[25] S. Kowalczyk, *Filozofia kultury,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 122.

[26] P. Sztompka, *Integracja europejska jako szansa kulturowa. O moralności, tożsamości i zaufaniu,* w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego,* red. J. Mariański, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 511.

[27] J. Mariański, L. Smyczek, *Przedmowa,* w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 9-10.

Bibliogafia

Adamczyk M., *Demograficzno-społeczne uwarunkowania religijności młodzieży (na przykładzie radomskich szkół ponadgimnazjalnych),* Lublin 2007 (praca doktorska).

Adamski F., *Socjologia małżeństwa i rodziny. Wprowadzenie,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.

Adamski F., *Edukacja – rodzina – kultura. Studia z pedagogiki społecznej,* Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999.

Adamski F., *Kondycja społeczno-moralna rodziny,* w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego,* red. J. Mariański, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 405-434.

Babbie E., *Badania społeczne w praktyce,* PWN, Warszawa 2004.

Baniak J., *Jaka naprawdę jest religijność i moralność młodzieży polskiej z początku XXI wieku?* w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2005, s. 7-12.

Baniak J., *Kościół w rodzinie i rodzina w Kościele: problem wzajemnych zależności i więzi,* w: *Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2007, s. 7-19.

Baniak J., *Między buntem i sprzeciwem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Kryzys tożsamości osobowej a świadomość religijna i moralna młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne,* Wydawnictwo Homini, Kraków 2008.

Baryła W., Wojciszke B., *Potoczne rozumienie moralności: badania psychologicznej realności etyki godności i etyki produktywności,* „Przegląd Psychologiczny" 2000, nr 4, s. 423-445.

Bauman Z., *Socjologia,* Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.

Bauman Z., *Po co komu teoria zmiany?* w: *Zmiana społeczna. Teorie i doświadczenia poskie,* red. J. Kurczewska, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1999, s. 19-37.

Bauman Z., *Ofiary „postępu" ścielą się gęsto,* „Przegląd" 2003, nr 49, s. 27-30.

Bauman Z., *Zindywidualizowane społeczeństwo,* Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2008.

Bąk T., *Mládež v kontexte novej náboženssko-morálnej skutočnosti,* w: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny,* red. K. Kardis, M. Kardis, Gréckokatolícka Teologická Fakulta – Prešovská Univerzita v Prešove, Prešov 2010, s. 157-162.

Beck U., *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne,* Suhrkamp, Frankfurt 1986.

Beck U., *Erfindung des Politisches. Zu einem Thema reflexiver Modernisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.

Bereza A., Mojak R., Tekely W. P., Wrzyszcz A., *Polska i świat po drugiej wojnie światowej,* Oficyna Wydawnicza VERBA, Lublin 2004.

Berger P. L., *Zaproszenie do socjologii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.

Berger P. L., Luckman Th., *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983.

Berger P. L., Luckmann Th., *Socjologia religii a socjologia wiedzy,* w: *Socjologia religii. Antologia tekstów,* red. W. Piwowarski, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2003, s. 131-138.

Berger P., Zijderveld A., *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem,* Wydawnictwo Vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2010.

Bergmann J., Luckmann Th., *Moral und Kommunikation*, w: *Kommunikative Konstruktion von Moral*, red. J. Bergmann, Th. Luckmann, Westdeutscher Verlag, Opladen-Wiesbaden 1999, s. 13-36.

Bieľak J., *Úloha kresťanskej rodiny pri budovaní civilizácie lásky,* w: *Spoločnosť, kríza, rodina,* red. P. Vyhnal, Ľ. Slovíková, M. Čevan, VERBUM, Ružomberok 2010, s. 70-78.

Böckle F., *Werte und Normbegründung,* w: *Christlicher Glaube in der modernen Gesselschaft, tom XII*, red. F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte, Herder, Freiburg im Breisgau 1981, s. 37-89.

Boos-Nünning U., *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen,* Kaiser, München 1972.

Borowik I., *Socjologia religii Petera L. Bergera*, w: P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1997, s. 7-25.

Borowik I., *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2000.

Borowik I., *Socjologia religii w XX wieku. Od „odkrycia" sekularyzacji do jej zanegowania*. „Ateneum Kapłańskie" 2003, nr 1, s. 34-46.

Brezák J., *Sledovanie indikátorov sociálnej patológie. Rozvodovosť a pokles pôrodnosti,* w: *Sociálna patológia,* red. P. Ondrejkovič, VEDA, Bratislava 2001, s. 211-226.

Brezinka W., *Wychowywać dzisiaj. Zarys problematyki,* Wydawnictwo WAM, Kraków.

Budniak J., *Kościoły – katolicki i ewangelicki – w obronie godności małżeńskiej i rodzinnej*, w: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2008, s. 183-191.

Budzyńska E., *Enklawy prospołeczności w społeczeństwie polskim,* w: *Enklawy życia społecznego,* red. L. Gołdyka, I. Machaj, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2007, s. 597-610.

Budzyńska E., *Ład moralny w zmieniającym się społeczeństwie. Socjologiczne studium wartości moralnych mieszkańców Katowic,* Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007.

Budzyńska E., *Zaufanie – moralny fundament zdrowia,* w: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2008, s. 37-55.

Bujak K., *Wzór osobowy człowieka socjalizmu w świadomości nauczycieli,* „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Socjologiczne" 1979, nr 5, s. 71-87.

Bútorová Z., *Ona a On na Slovensku. Ženský údel očami verejnej mienky,* Focus, Bratislava 1996.

Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2005.

Chalupecký I., *Kultura katolicka w Słowacji w epoce „socjalizmu". Jej stan aktualny i jej możliwy wkład w odnowę chrześcijaństwa w krajach Europy,* w: *Chrześcijaństwo i kultura w Europie. Pamięć – świadomość – program,* Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 1992, s. 107-118.

Chałas K., Maj A., Mariański J., *Wychowanie ku wartościom religijnym. Elementy teorii i praktyki,* Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Lublin – Kielce 2009.

Chlewiński Z., Zaleski Z., *Godność,* w: *Encyklopedia katolicka, tom V,* red. L. Bieńkowski i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, kol. 1231-1232.

Coreth E., *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie,* Tyrolia Verlag, Innsbruck 1980.

Cybal-Michalska A., *Orientacje normatywne indywidualizm v/s kolektywizm młodzieży,* w: *Wartości i postawy młodzieży polskiej, tom I,* red. D. Walczak-Duraj, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, s. 83-94.

Csontos L., *Svedectvo kresťanskej rodiny,* w: *Nová evanjelizácia. Zborník sympózia s medzinárodnou účasťou. III. ročník,* Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, Bratislava 1994, s. 11-15.

Csontos L., *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.,* Dobrá kniha, Trnava 1996.

Czachorowski M., *Homoseksualizm a prawo,* w: *Człowiek i państwo,* red. D. Kwiatkowski, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześciajańskiej", Lublin 2006, s. 225-238.

Davies E., *Religious Education in the Family – Englad and Wales,* w: *Religious Education/Catechesis in the Family. A European Perspective,* red. E. Osewska, J. Stala, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2010, s. 249-266.

Długosz P., *Młodzież Podkarpacia w III Rzeczypospolitej,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2005.

Doktór T., *Orientacje moralne,* w: *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań,* red. I. Borowik, T. Doktór, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2001, s. 229-251.

Doktór T., *Postawy moralne – ochrona ludzkiego życia, podatki i pomoc bliźniemu,* w: *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań,* red. I. Borowik, T. Doktór, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2001, s. 253-287.

Doktór T., *Wokół problemu sekularyzacji,* w: P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2006, s. 7-22.

Dokulil M., *Morální hodnoty v současné etice a morálce,* w: *Teoretické otázky etyki,* red. V. Gluchman, M. Dokulil, PVT, Prešov 1998, s. 61-83.

Doniec R., *Rodzina wielkiego miasta. Przemiany społeczno-moralne w świadomości trzech pokoleń,* Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.

Dudek J., *Problem unaukowienia etyki. Teoretyczne i normatywne aspekty twórczości Marii Ossowskiej,* Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2012.

Dupkala R., *Hľadanie zmyslu (v kontextoch Patočkovej reflexie morálky a koncepcie „fenomenológie zmyslu"),* w: *Morálka a súčasnosť,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2008, s. 47-52.

Dupré L., *Życie duchowe i przetrwanie chreścijaństwa w świeckiej kulturze. Refleksje na koniec tysiąclecia,* „Tygodnik Powszechny" 1998, nr 29, s. 1 i 8.

Durkheim E., *Le suicide. Étude de sociologie,* Félix Alcan, Paris 1897.

Durkheim E., *O podziale pracy społecznej,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1999.

Dyczewski L., *System wartości w świadomości młodego pokolenia,* „Roczniki Nauk Społecznych" 1980, tom VIII, s. 259-271.

Dyczewski L., *Więź między pokoleniami w rodzinie,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002.

Dyczewski L., *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003.

Dyczewski L., *Wyobrażenia młodzieży o małżeństwie i rodzinie. Pomiędzy tradycją a nowoczesnością,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.

Dyduła B., *Problem charakterystyki ocen i norm moralnych,* w: *Człowiek, istnienie i działanie,* red. R. Darowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1974, s. 193-223.

Elzenberg H., *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Toruń 1966.

Encyklopedia PWN w trzech tomach, tom III, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

Fotta P., *Substanciálnosť osoby a jej súčasné znehodnotenia,* w: *Personalizmus a súčasnosť, tom I,* red. P. Dancák, D. Hruška, M. Rembierz, R. Šoltés, Gréckokatolícka Teologická Fakulta – Prešovská Univerzita v Prešove, Prešov 2010, s. 49-60.

Friesl Ch., Richter M., Zulehner P. M., *Lebensstile und Werthaltungen. Die vielen Gesichter der Jugend,* w: *Wartezeit. Studien zu den Lebensverhältnissen Jugendlicher in Österreich,* red. H. Janig, B. Rathmayr, Österreichischer Studien Verlag, Innsbruck 1994, s. 49-73.

Fromm E., *Zdrowe społeczeństwo,* Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996.

Fromm E., *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki,* Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 1999.

Fula M., *Eutanázia a jej alternatívy,* w: *Morálka a súčasnosť,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2008, s. 270-275.

Gajos L., *Wartości życiowe a postawy religijne i moralne mieszkańców wsi pogranicza polsko-ukraińskiego,* w: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2008, s. 57-79.

Galarowicz J., *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny,* TIC, Kraków 1993.

Giddens A., *Europe in the Global Age,* Polity, Cambridge 2007.

Giddens A., *Konsekwencje nowoczesności,* Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

Giza-Poleszczuk A., *Gospodarka i uczucia moralne,* w: *Kultura i gospodarka,* red. J. Kochanowicz, M. Marody, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2010, s. 247-274.

Gluchman V., *Morálka v reflexiách súčasnej slovenskej filozofie a etiky,* w: *Morálka a súčasnosť,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2008, s. 34-44.

Gluchman V., *Reflexie morálky na Slovensku – minulosť a prítomnosť,* w: *Morálka a súčasnosť,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2008, s. 9-22.

Gluchman V., *Bioetyka – rozdielnosť metodologických východísk a záverov,* w: *Metodologické a metodické otázky bioetiky súčasnosti,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2009, s. 13-22.

Gold L., *Values and Principles in the Governance of Globalisation,* w: *Ethical globalization. Christian Perspectives on Development Issues,* red. E. McDonagh, TROCAIRE, Maynooth 2005, s. 51-71.

Górny A., *Kościół i rodzina a socjalizacja młodego pokolenia początków XXI wieku – razem, obok siebie czy przeciw sobie?* w: *Kościół instytucjonalny*

a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych, red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2007, s. 317-331.

Grabowska M., *Wywiad w badaniu zjawisk „trudnych". Przypadek polskiej religijności,* w: *Poza granicami socjologii ankietowej,* red. A. Sułek, K. Nowak, A. Wyka, Wydawnictwo Instytutu Socjologii UW, Warszawa 1989, s. 141-166.

Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej,* Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2005.

Grom B., *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne,* Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.

Grotowska S., *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1999.

Grzegorczyk A., *Wszyscy chcemy być ważni i niezależni,* „Polityka" 1982, nr 23, s. 1 i 5-9.

Grudziński A., *Rola rodziny w procesie wychowania moralnego,* w: *Rodzina podmiotem wychowania i kreatorem komunikacji społecznej,* red. N. Pikuła, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2010, s. 15-25.

Halicka M., *Poczucie zadowolenia z życia i optymizm życiowy młodzieży białostockiej,* w: *Styl życia młodzieży Białegostoku a zdrowie,* red. J. Wieczorek-Łada, W. Jocz, Wydawnictwo PRYMAT, Białystok 2006, s. 87-109.

Hanus L., *Princíp pluralizmu,* Lúč, Bratislava 1997.

Herr T., *Catholic Social Teaching. A textbook of Christian insights,* New City, London – Edinburg – Dublin 1991.

Hervieu-Léger D., *Religia jako pamięć,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1999.

Heřmanová E., *Kvalita života a její modely v současném sociálním výzkumu,* „Sociológia" 2012, nr 4, s. 478-496.

Huntington S. P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego,* Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S.A., Warszawa 1998.

Inglehart R., *Culture Shift in Advanced Industrial Society,* Princeton University Press, Princeton 1990.

Jarmoch E., *Zmiany postaw religijnych i dogmaty wiary,* w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej,* red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Szczecińskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Ottonianum", Szczecin 2006, s. 46-65.

Jasińska-Kania A., *Wartości i normy moralne a procesy przemian w Polsce i w Europie,* w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 15-34.

Jasińska-Kania A., *Między rygoryzmem a permisywnością: przemiany moralności w Polsce i w Europie,* w: *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków*

w jednoczącej się Europie, red. A. Jasińska-Kania, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2012, s. 105-130.

Jasińska-Kania A., *Zmiany wartości Polaków a procesy transformacji, europeizacji i globalizacji,* w: *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie,* red. A. Jasińska-Kania, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2012, s. 318-341.

Jones A., *Dictionary of Globalization,* Polity Press, Cambridge 2006.

Joubert D., *Dwadzieścia pięć pojęć wartości,* w: *Socjologia. Lektury,* red. P. Sztompka, M. Kucia, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2005, s. 316-333.

Kasper W., *Einführung in den Glauben,* Grünewald, Mainz 1972.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallotinum, Poznań 2004.

Kaufmann F. X., *Demokracja przeciw wartościom?* „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła" 2000, nr 2, s. 311-335.

Kehl M., *„Będziesz błogosławieństwem!" Współczesna sytuacja kulturowa jako wyzwanie i szansa.* „Homo Dei. Przegląd Teologiczno-Duszpasterski" 2000, nr 2, s. 11-25.

Kiciński K., *Posłowie,* w: M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce: miscellanea,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 560-587.

Kiciński K., *Marii Ossowskiej socjologia moralności. Analiza wybranych problemów,* w: *Socjologia moralności,* red. K. Kiciński, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1984, s. 9-56.

Kiciński K., *Wstęp,* w: *Socjologia moralności,* red. K. Kiciński, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1984, s. 5-7.

Kiciński K., *Moralność,* w: *Encyklopedia Socjologii, tom II,* red. W. Kwaśniewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 275-279.

Kiciński K., *Orientacje moralne społeczeństwa polskiego,* w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego,* red. J. Mariański, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 369-403

Kiciński K., *Sumienie jako instancja moralna w świetle teorii i badań,* w: *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie,* red. J. Baniak, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010, s. 165-189.

Kiciński K., Kurczewski J., *Poglądy etyczne młodego pokolenia Polaków,* Wydawnictwa Radia i Telewizji, Warszawa 1977.

Klages H., *Wertorientierungen im Wandel. Rückblick, Gegenwartsanalyse, Prognosen,* Campus Verlag, Frankfurt am Main.

Kojder A., *Pochwała przyjaźni,* w: *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A Wójtowicz, Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie, Warszawa – Tyczyn 2005, s. 89-105.

Koleják M., *Metodológia teologickej bioetiky,* w: *Metodologické a metodické otázky bioetiky súčasnosti,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2009, s. 271-280.

Kolník M., Vojtko S., *Sytuacja współczesnej rodziny słowackiej. Kierunki i formy pomocy rodzinie,* w: *Sytuacja rodziny we współczesnym społeczeństwie – doświadczenia Europy Środkowo-Wschodniej*, red. J. Gorbaniuk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 71-76.

Kopka J., *Jednostka wobec moralności – subiektywna wizja przyszłości,* w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 57-74.

Kopka J., *Seksualność w systemach etycznych a postawy seksualne młodzieży,* w: *Wartości i postawy młodzieży polskiej, tom I,* red. D. Walczak-Duraj, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, s. 29-41.

Koseła K., *Młodzi na początku XXI wieku,* „Pastores. Kwartalnik poświęcony formacji kapłańskiej" 2006, nr 1, s. 16-26.

Koslowski P., *Erziehung zum Selbst. Reflexionen über die postmodernen Bedingungen der Erziehung*, „Politische Studien" 1994, nr 335, s. 50-60.

Košč S., *Láska k blížnemu,* w: *Výkladový slovník katolíckej sociálnej náuky,* red. S. Košč, Katolícka univerzita v Ružomberku – Pedagogická fakulta, Ružomberok 2008, s. 43-45.

Košč S., *Rodina*, w: *Výkladový slovník katolíckej sociálnej náuky,* red. S. Košč, Katolícka univerzita v Ružomberku – Pedagogická fakulta, Ružomberok 2008, s. 93-95.

Kowalczyk S., *Filozofia kultury*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.

Kowalczyk S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.

Kozielecki J., *O człowieku wielowymiarowym. Eseje psychologiczne,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.

Kratochvíla M., *Analýza závislostí medzi hodnotou rodiny a nekresťanskou, mimocirkevnou religiozitou,* w: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny*, red. K. Kardis, M. Kardis, Gréckokatolícka Teologická Fakulta – Prešovská Univerzita v Prešove, Prešov 2010, s. 285-295.

Kráľová Ľ., *Reflexia manželskej a sexuálnej morálky v tradičnej európskej a slovenskej rodine a zrod modernej európskej manželskej rodiny,* w: *Morálka minulosti z pohľadu súčasnosti,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2006, s. 339-360.

Kráľová Ľ., *Ėtos manželských vzťahov vo východoslovenskej rodine (interpretácia vlastného empirického výskumu z konca 90. rokov 20. storočia),* w: *Filozofia edukacji i etos rodziny,* red. M. Rembierz, W. Wójcik, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej v Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2007, s. 221-232.

Kráľová Ľ., *Reflexia manželskej morálky w slovenskej rodine v 90. rokoch 20. storočia a v 1. decéniu 21. storočia (interpretácia vlastného empirického výskumu),* w: *Morálka a súčasnosť,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2008, s. 235-243.

Krąpiec M. A., *The Nature of Human Freedom,* w: *Freedom in Contemporary Culture,* red. Z. Zdybicka, J. Herbut, A. Maryniarczyk, A. Łyskawka, N. Szutta, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 35-43.

Krąpiec M. A., *O chrześcijańskich źródłach europejskiej kultury,* w: *Przyszłość cywilizacji Zachodu*, red. P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, P. Skrzydlewski, P. Gondek, Wydawnictwo Oficyna Hieronima, Lublin 2003, s. 17-25.

Krąpiec M. A., *Człowiek jako osoba,* Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.

Krąpiec M. A., *Człowiek i polityka,* Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007.

Krivý V., *Hodnotové orientácie a náboženské prejavy slovenskej verejnosti v 90. rokoch*, „Sociológia" 2001, nr 1, s. 7-45.

Kubík F., *Religiozita učňovskej mládeže. Na území Košickej arcidiecézy,* Bens, Kapušany 2002.

Kwak A., *Rodzina i jej przemiany,* ISNS UW, Warszawa 1994.

Kwaśniewski J., *Postawy mieszkańców Warszawy wobec zachowań odbiegających od norm społecznych,* w: *Konflikt i przystosowanie. Prace Instytutu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego, tom IV*, red. M. Ziemska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1979, s. 129-152.

Laiferová E., *Kształtowanie się wewnętrznych barier w świadomości społeczeństwa słowackiego,* w: *Ludzie i instytucje. Stawanie się ładu społecznego,* red. A. Sułek, J. Styk, I. Machaj, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1995, s. 77-82.

Lazari-Pawłowska I., *O pojęciu moralności,* „Etyka" 1966, nr 1, s. 31-46.

Lechleitner N., *Oaza dla duszy. 100 zaskakujących historyjek mądrościowych, które każdy dzień uczynią odrobinę łżejszym,* Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.

Lewis S. C., *Listy starego diabła do młodego,* Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990.

Libiszowska-Żółtkowska M., *Dekalog*, w: *Religia. Encyklopedia PWN, tom III,* red. T. Gadacz, B. Milerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 176-177.

Libiszowska-Żółtkowska M., *Dekalog,* w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Verbinum, Warszawa 2004, s. 72-73.

Libiszowska-Żółtkowska M., *Kultura moralna konwertytów nowych ruchów religijnych w Polsce,* w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 301-322.

Linek A., *Presja, stres i konsumpcjonizm, czyli życie w wielkim mieście,* w: *Lokalna wspólnota wyobrażona. Warszawa i jej mieszkańcy 2010,* red. S. H. Zaręba, KONTRAST, Warszawa 2012, s. 61-76.

Lombaerts H., Osewska E., *The Modern Christian Family as a First Setting for Religious and Moral Education?* w: *Religious Education/Catechesis in the Family. A European Perspective,* red. E. Osewska, J. Stala, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2010, s. 11-25.

Luckmann Th., *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1996.

Luckmann Th., *Transformations of Religion and Morality in Modern Europe,* „Social Compass" 2003, nr 3, s. 275-283.

Luckmann Th., *Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach,* w: *Współczesne teorie socjologiczne, tom II,* red. A. Jasińska-Kania, L. M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2006, s. 938-947.

Macháček L., *Kapitoly zo sociológie mládeže,* UCM, Trnava 2002.

Majka J., *Metodologia nauk teologicznych,* Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1981.

Maluszczak S., *Funkcjonowanie dziecka w rodzinie a rozwój altruizmu,* http://www.profesor.pl/publikacja,3461, pobrano dnia 15 listopada 2012 roku.

Marek T., *Analiza skupień w badaniach empirycznych: metody SAHN,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.

Mariański J., *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne,* Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990.

Mariański J., *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1991.

Mariański J., *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów,* Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.

Mariański J., *Między nadzieją i zwątpieniem. Sens życia w świadomości młodzieży szkolnej,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998.

Mariański J., *„Struktury grzechu" w ocenie społecznego nauczania Kościoła,* Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 1998.

Mariański J., *Wartości jako przedmiot badań socjologicznych,* w: *Socjologia wychowania. Wybór tekstów,* red. H. Mielicka, Wydawnictwo Stachurski, Kielce 2000, s. 225-230.

Mariański J., *Kryzys moralny czy transformacja wartości?* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.

Mariański J., *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003.

Mariański J., *Nauczanie Jana Pawła II o rodzinie a przemiany społeczno-moralne w Polsce,* „Ethos" 2004, nr 3, s. 161-182.

Mariański J., *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2004.

Mariański J., *Emigracja młodzieży z Kościoła?* w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej*, red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2005, s. 167-181.

Mariański J., *Postawy katolików wobec Dekalogu i norm moralności małżeńsko-rodzinnej,* w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej,* red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Szczecińskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Ottonianum", Szczecin 2006, s. 97-121.

Mariański J., *Postawy moralne młodzieży szkolnej w warunkach zmiany społecznej*, „Przegląd Humanistyczny" 2006, nr 5, s. 39-55.

Mariański J., *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.

Mariański J., *Socjologia moralności,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.

Mariański J., *Młodzież szkolna w Polsce wobec niektórych norm etyki katolickiej*, „Roczniki Nauk Społecznych" 2007, nr 1, s. 85-118.

Mariański J., *Rodzina w świadomości młodzieży ponadgimnazialnej,* w: *Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2007, s. 187-210.

Mariański J., *Socjologia moralności w służbie społeczeństwa,* w: *Socjologia jako służba społeczna. Pamięci Władysława Kwaśniewicza,* red. K. Gorlach, M. Niezgoda, Z. Seręga, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 21-35.

Mariański J., *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

Mariański J., Smyczek L., *Przedmowa*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 7-12.

Mariański J., *Religia i moralność w społeczeństwie polskim – ciągłość i zmiana*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 269-300.

Mariański J., *Społeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności,* Wydawnictwo BIBLOS, Tarnów 2008.

Mariański J., *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994 – 2009. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

Marks K., Engels F., *Dzieła, tom III,* Książka i Wiedza, Warszawa 1961.

Martin D., *The Future of Europe. Challenges for Faith and Values*, w: *The Future of Europe. Uniting Vision, Values and Citizens?* red. P. Ryan, Jesuit Centre for Faith and Justice, Dublin 2006, s. 35-45.

Matulník J., Kratochvíla M., Kyselica J., *Religiozita, rodina a reprodukčné správanie obyvateľov Slovenska,* w: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku. Poznatky zo sociologického výskumu*, red. J. Matulník, Teologická Fakulta Trnavskej Univerzity v Trnave, Bratislava 2008, s. 163-224.

May R., *Psychologia i dylemat ludzki*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1973.

Mazurek F., *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka,* Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001.

McDonagh E., *Ethical Globalisation and Globalising Ethics,* w: *Ethical globalization. Christian Perspectives on Development Issues,* red. E. McDonagh, TROCAIRE, Maynooth 2005, s. 72-86.

McIver R. M., Page Ch. H., *Religia a moralność. Rozróżnienie między kodeksem religijnym a moralnym,* w: *Socjologia religii,* red. F. Adamski, Wydawnictwo PETRUS, Kraków 2011, s. 211-220.

Melosik Z., *Młodzież a przemiany kultury współczesnej,* w: *Młodzież wobec (nie) gościnnej przyszłości,* red. R. Leppert, Z. Melosik, B. Wojtasik, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005, s. 13-31.

Merton R. K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.

Mikołejko A., *Autorytet religijny,* w: *Leksykon socjologii religii,* red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Verbinum, Warszawa 2004, s. 25-27.

Miszalska A., *Moralność a demokracja – uwagi o stylu moralnym współczesnego polskiego społeczeństwa,* w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego,* red. J. Mariański, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 163-186.

Moricová J., *Współczesna rodzina słowacka. Zagrożenia i szanse,* „Ateneum Kapłańskie" 2007, nr 2, s. 278-289.

Nowak M., *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej,* Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.

Nowak S., *Metodologia badań socjologicznych,* PWN, Warszawa 1965.

Nowak S., *Wstęp,* w: *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej,* red. S. Nowak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 5-14.

Nunner-Winkler G., Edelstein W., *Moral im sozialen Kontext – Einleitung,* w: *Moral im sozialen Kontext,* red. W. Edelstein, G. Nunner-Winkler, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, s. 7-31.

Olechnicki K., Załęcki P., *Słownik socjologiczny,* Wydawnictwo Graffiti BC, Toruń 1997.

Ondrejkovič P., *Negatívne stránky individualizácie mládeže,* Pedagogická Fakulta UK, Bratislava 2000.

Ondrejkovič P., *Mládež ako ohrozená sociálna skupina a kríza identity,* w: *Sociálna patológia,* red. P. Ondrejkovič, VEDA, Bratislava 2001, s. 227-238.

Ondrejkovič P., *Sociálna deviácia*, w: *Sociálna patológia,* red. P. Ondrejkovič, VEDA, Bratislava 2001, s. 21-36.

Ondrejkovič P., *Úvod do metodológie sociálnych vied. Základy metodológie kvantitatívneho výskumu,* Regent, Bratislava 2005.

Ogryzko-Wiewiórowska M., *Świat dla młodych u progu nowego wieku,* w: *Młodzież w kontekście formowania się nowoczesnych społeczeństw,* red. F. W. Wawro, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, s. 43-56.

Ossowska M., *Podstawy nauki o moralności,* Czytelnik, Warszawa 1963.

Ossowska M., *Pojęcie moralności,* „Etyka" 1966, nr 1, s. 19-29.

Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970.

Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973.

Ossowska M., *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983.

Ossowska M., *Socjologia moralności. Zarys zagadnień,* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.

Ossowska M., *Wzór demokraty. Cnoty i wartości,* Daimonion, Lublin 1992.

Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła,* Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 2005.

Pavkov T. W., Pierce K. A., *Do biegu, gotowi – start. Wprowadzenie do SPSS dla Windows,* Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005.

Pawełczyńska A., *Relatywizm moralny a wartości bezwzględne,* w: *Wartości i ich przemiany,* red. A. Pawełczyńska, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992, s. 12-29.

Pawlik W., *Grzech. Studium z socjologii moralności,* Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2007.

Pešek J., Letz R., *Štruktúry moci na Slovensku 1948 – 1989,* Vydavateľstvo Michala Vaška, Prešov 2004.

Pharo P., *Morale et sociologie. Le sens et les valeurs entre nature et culture,* Gallimard, Paris 2004.

Pikuła N., *Ośrodki pomocy społecznej wspierające ofiary przemocy w rodzinie,* w: *Rodzina podmiotem wychowania i kreatorem komunikacji społecznej,* red. N. Pikuła, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2010, s. 127-143.

Piwowarski W., *Socjologia moralności,* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 1966, nr 3, s. 67-74.

Piwowarski W., *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne,* Biblioteka „Więzi", Warszawa 1977.

Piwowarski W., *Socjologia religii,* Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000.

Piwowarski W., *Religijność narodu a religijność życia codziennego,* w: *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80. Od pytań teoretycznych do problemów empirycznych,* red. M. Grabowska, T. Szawiel, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, s. 189-201.

Plašienková Z., *Etika sebarealizácie ako podoba evolučnej etiky vývinu*, w: *Morálka a súčasnosť,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2008, s. 164-172.

Podgórecki A., *Pojęcia etyczne i życie społeczne. Etyka globalna,* „Zdrowie Psychiczne“ 1974, nr 3-4, s. 44-59.

Popielski K., *Psychologia egzystencji. Wartości w życiu,* KUL Jana Pawła II, Lublin 2009.

Powrót do natury. Z Francisem Fukuyamą rozmawia Magdalena Środa, „Tygodnik Powszechny“ 2000, nr 49, s. 1 i 4.

Ratzinger J., *Raport o stanie wiary,* Michalineum, Warszawa 2005.

Read H., *Cel wychowania,* w: *Socjologia wychowania. Wybór tekstów,* red. H. Mielicka, Wydawnictwo Stachurski, Kielce 2000, s. 56-60.

Remišová A., *Morálne myslenie a morálny intuicionizmus,* w: *Historické a súčasné podoby myslenia a komunikácie,* red. R. Sťahel, Z. Plašienková, Iris, Bratislava 2008, s. 39-46.

Rendtorff T., *Ethik in der Postmoderne: Bildet sich eine neue Diskussionslage?* „Evangelische Ethik“ 1988, nr 2, s. 129-131.

Rewera M., *Autorytet w świadomości młodzieży licealnej. Studium porównawcze na podstawie badań uczniów I Liceum Ogólnokształcącego Collegium Gostomianum w Sandomierzu i Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Żieromskiego w Chobrzanach,* Wydział Zamiejscowy Nauk o Społeczeństwie w Stalowej Woli, Stalowa Wola 2008.

Rodziński A., *U podstaw kultury moralnej. O genezie i podstawowej strukturze wartości moralnej naturalnej i wartościowania ściśle moralnego,* „Roczniki Filozoficzne“ 1968, nr 2, s. 1-127.

Rodziński A., *Ku moralnej konsolidacji kultury,* „Zeszyty Naukowe KUL“ 1980, nr 4, s. 29-40.

Salamucha A., *Złe wychowanie. Kilka uwag na temat pojęcia,* w: *Filozofia edukacji i etos rodziny,* red. W. Wójcik, M. Rembierz, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2007, s. 98-102.

Samuelsson K., *Protestantyzm a kapitalizm. Krytyka teorii Maxa Webera,* „Znak“ 1984, nr 7, s. 897-917.

Schmidtchen G., *Wie weit ist der Weg nach Deutschland? Sozialpsychologie der Jugend in der postsozialistischen Welt,* Leske & Budrich, Opladen 1997.

Scott J., Marshall G., *Oxford dictionary of sociology,* Oxford University Press, New York 2005.

Shannon T., *Chrześcijaństwo,* w: *Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii,* red. P. Morgan, C. Lawton, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2007, s. 253-310.

Sičáková-Beblavá E., Beblavý M., *Prístupy k definovaniu korupcie*, „Sociológia” 2007, nr 4, s. 316-336.

Simmel G., *Pisma socjologiczne,* Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.

Smyczek L., *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002.

Smyczek L., *Religijność a postawy prospołeczne młodzieży,* w: *Religioznawstwo polskie w XXI wieku,* red. Z. Stachowski, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Społeczno-Gospodarczej w Tyczynie, Tyczyn 2005, s. 999-1012.

Smyczek L., *Postawy młodzieży licealnej wobec zasad katolickiej etyki małżeńskiej i rodzinnej*, w: *Wartości i postawy młodzieży polskiej, tom I,* red. D. Walczak-Duraj, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, s. 163-178.

Sobczyk M., *Statystyka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

Socjologia. Przewodnik encyklopedyczny, red. A. Mikusińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

Sopóci J., Búzik B., *Základy sociológie,* Slovenské Pedagogické Nakladateľstvo, Bratislava 2006.

Sošková J., *Kríza morálky a súčasné umenie,* w: *Morálka a súčasnosť,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2008, s. 307-315.

Sroczyńska M., *Wiara religijna jako przejaw sacrum w postawach młodzieży (aspekty generacyjne)*, w: *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej*, red. I. Borowik, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2012, s. 189-207.

Steinfath H., *Emotionen, Werte und Moral*, w: *Die Moralität der Gefühle,* red. S. A. Döring, V. Mayer, Akademie Verlag, Berlin 2002, s. 105-122.

Stepulak M. Z., *Zaburzenia relacyjności systemu rodzinnego jako podstawowy problem moralny i społeczny,* w: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2008, s. 135-153.

Stetkiewicz L., *Nasza moralność codzienna widziana z lasu*, w: *Moralne dylematy Polaków w ponowoczesności,* red. A. Maksymowicz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009, s. 221-235.

Sułek A., *Wartości życiowe dwóch pokoleń,* w: *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, red. S. Nowak, PWN, Warszawa 1989, s. 293-313.

Suríková M., *Ekspresywność jako rodzaj zachowania moralnego w społeczeństwie indywidualistycznym*, w: *Człowiek i społeczeństwo w dobie przemian,* red. A. Wołk, Instytut Socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2005, s. 46-61.

Svitačová E., *Slobodné sebauskutočňovanie človeka v modernej spoločnosti,* w: *Morálka a súčasnosť,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2008, s. 53-60.

Szacki J., *Nauki społeczne wobec wielkiej zmiany,* w: *Zmiana społeczna. Teorie i doświadczenia poskie,* red. J. Kurczewska, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1999, s. 125-133.

Szafraniec K., *Młodzi 2011,* Kancelaria Prezesa Rady Ministrów, Warszawa 2011.

Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologii,* PWN, Warszawa 1971.

Sztompka P., *Kulturowe imponderabilia szybkich zmian społecznych: zaufanie, lojalność, solidarność,* w: *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji,* red. P. Sztompka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Kraków 1999, s. 265-282.

Sztompka P., *Integracja europejska jako szansa kulturowa. O moralności, tożsamości i zaufaniu,* w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego,* red. J. Mariański, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 505-514.

Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa,* Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2002.

Sztompka P., *Współczesna socjologia wśród innych nauk społecznych: burzenie murów i przekraczanie granic,* w: *Władza, naród, tożsamość. Studia dedykowane Profesorowi Hieronimowi Kubiakowi,* red. K. Gorlach, M. Niezgoda, Z. Seręga, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 39-44.

Sztompka P., *Zaufanie. Fundament społeczeństwa,* Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2007.

Sztumska B., Sztumski J., *Człowiek w świecie wartości,* Wydawnictwo Gnome, Katowice 2002.

Szuman S., *Perspektywy, ideały i plany życiowe wychowanków,* „Dom Dziecka" 1959, nr 3, s. 5-21.

Szymański M., *Wolność a tożsamość człowieka,* w: *Przemiany wartości i stylów życia w ponowoczesności,* red. J. Daszykowska, M. Rewera, Wydawnictwo Akademickie ŻAK, Warszawa 2010, s. 44-54.

Štatistická ročenka Slovenskej republiky, VEDA, Bratislava 2006.

Štefaňak O., *Premena hodnôt a morálnych autorít mládeže. Sociologické štúdium na príklade mládeže Spišskej diecézy,* w: *Morálka a súčasnosť,* red. V. Gluchman, Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity, Prešov 2008, s. 226-234.

Štefaňak O., *Demograficzne, społeczne i religijne uwarunkowania postaw prospołecznych młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spiskiej,* w: *Moralne dylematy Polaków w ponowoczesności,* red. A. Maksymowicz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009, s. 246-256.

Štefaňak O., *Religijność młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spiskiej,* Norbertinum, Lublin 2009.

Štefaňak O., *Úvod do sociológie,* Pedagogická Fakulta Katolíckej Univerzity v Ružomberku, Ružomberok 2009.

Štefaňak O., *Wartości prorodzinne i jakość środowiska rodzinnego w świadomości młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spiskiej,* w: *Wartości i postawy młodzieży polskiej, tom I,* red. D. Walczak-Duraj, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, s. 179-195.

Śliwak J., *Prospołeczność a religia,* w: *Leksykon socjologii religii,* red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Verbinum, Warszawa 2004, s. 318-320.

Świątkiewicz W., *Młodzież wielkomiejska: między egocentryzmem i prospołecznością,* w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2005, s. 225-236.

Świda-Ziemba H., *Wartości egzystencjalne młodzieży lat dziewięćdziesiątych,* Katedra Socjologii Moralności i Aksjologii Ogólnej – Instytut Stosowanych Nauk Społecznych – Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1999.

Świda-Ziemba H., *Obraz świata i bycia w świecie (z badań młodzieży licealnej),* Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW, Warszawa 2000.

Świda-Ziemba H., *Permisywizm moralny a postawy polskiej młodzieży,* w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego,* red. J. Mariański, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 435-452.

Świda-Ziemba H., *Paradoksy postaw etycznych młodzieży licealnej i studenckiej,* w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 143-162.

Świda-Ziemba H., *Kreacja dobra a walka ze złem jako nastawienia opozycyjne o odmiennych konsekwencjach,* w: *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie,* red. J. Baniak, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010, s. 190-204.

Tischner J., *Myślenie według wartości,* Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1994.

Tížik M., *Vplyv právnej regulácie na rozvoj náboženského života v SR,* „Sociológia" 2005, nr 1, s. 59-89.

Tížik M., *K sociológii novej religiozity,* Univerzita Komenského, Bratislava 2006.

Trstenský J., *O činnosti Cirkvi v dnešnom svete. Úvod do fundamentálnej pastorálnej teológie,* Verbum – Vydavateľstvo Katolíckej Univerzity v Ružomberku, Ružomberok 2011.

Turner J. H., *Socjologia. Koncepcje i ich zastosowania,* Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998.

Turowski J., *Socjologia. Małe struktury społeczne,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.

Tydlitátová G., *Pluralizácia rodinných foriem na Slovensku ako predmet demografickej analýzy v regionálnej optike,* „Sociológia" 2011, nr 1, s. 28-56.

Tyszka Z., *System metodologiczny wieloaspektowej integralnej analizy życia rodzinnego,* Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2001.

Tyszkiewicz A., *Socjologiczne wymiary normalności,* w: *Normalność i normalka. Próba zastosowania pojęcia normalności do badań młodzieży,* red. B. Fatyga, A. Tyszkiewicz, Ośrodek Badań Młodzieży, Warszawa 2001, s. 42-67.

Vašutová M., *Przemoc w szkole – rozwijanie zachowania prosocjalnego,* w: *Filozofia edukacji i etos rodziny,* red. M. Rembierz, W. Wójcik, Wydaw-

nictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2007, s. 123-134.

Vidal M., *Eutanazja wyzwaniem dla sumienia*, w: *Nadzieje i zagrożenia współczesnej rodziny. Międzynarodowe Sympozjum moralno-pastoralne. Kraków 1994*, red. W. Kawecki, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 1995, s. 155-178.

Vojtko S., *Wartości rodzinne wyznacznikiem kierunku przemian rodziny słowackiej*, w: *Sytuacja rodziny we współczesnym społeczeństwie – doświadczenia Europy Środkowo-Wschodniej*, red. J. Gorbaniuk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 40-48.

Weber M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" 1904, nr 1, s. 1-54.

Weber M., *Sens „wolnej od wartościowań" socjologii i ekonomii*, w: *Problemy socjologii wiedzy*, red. A. Chmielewski, S. Czerniak, J. Niżnik, S. Rianko, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 101-148.

Weigel G., *Czym jest katolicyzm? Dziesięć kontrowersyjnych pytań,* Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2003.

Witek S., *Teologia moralna, tom I*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1974.

Wojciechowska A., *Ponowoczesna rzeczywistość społeczna a perspektywy życiowe młodzieży,* w: *Europejskie szanse polskiej młodzieży,* red. A. Wierzchowska, Polska Akademia Nauk, Warszawa 2006, s. 44-55.

Wojewoda M., *Aksjologia a teoria wychowania*, w: *Rodzina podmiotem wychowania i kreatorem komunikacji społecznej,* red. N. Pikuła, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2010, s. 159-171.

Wołk A., *Wychowanie religijne*, w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej,* red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Szczecińskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Ottonianum", Szczecin 2006, s. 135-148.

Wołoszyn T., *Pożytki z socjologii religii i socjologii moralności,* w: *Człowiek i społeczeństwo w dobie przemian,* red. A. Wołk, Instytut Socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2005, s. 16-25.

Wójtowicz A., *Badania jakościowe i ich związek z badaniami ilościowymi. Projekt morfologii religijności,* w: *Metodologiczne problemy badań nad religijnością,* red. J. Mariański, S. H. Zaręba, Apostolicum, Ząbki 2002, s. 53-65.

Wójtowicz A., *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, metody,* Millenium, Tyczyn 2004.

Wrońska I., Mariański J., *Wartości życiowe młodzieży (na przykładzie szkół pielęgniarskich)*, Akademia Medyczna i Neurocentrum, Lublin 1999.

Wysocka E., *Religijność jako wyznacznik kształtowania się wyobrażeń i planów młodzieży dotyczących własnej rodziny,* w: *Kościół instytucjonalny a ro-*

dzina. Problem relacji i więzi wzajemnych, red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2007, s. 227-244.

Wysocka E., *Wybory aksjologiczne i wizja świata a religijność – perspektywa młodzieży studenckiej (refleksja teoretyczna i empiryczne egzemplifikacje),* w: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2008, s. 213-230.

Zaręba S. H., *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988 – 1998),* Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2003.

Zaręba S. H., *Empiryczny obraz moralnych opinii młodzieży Warszawy,* w: *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II,* red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2005, s. 107-125.

Zaręba S. H., *Postawy wobec wiary religijnej i postrzeganie duchowieństwa,* w: *Religijność mieszkańców Warszawy,* red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, T. Zembrzuski, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2007, s. 33-58.

Zaręba S. H., *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów i ocen polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej,* w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 205-233.

Zaręba S. H., *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży,* Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2008.

Zaręba S. H., *Globalny profil postaw moralnych Polaków,* w: *Rodzina, religia, społeczeństwo. Polacy 2009 w diagnozie socjologicznej,* red. S. H. Zaręba, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2010, s. 115-138.

Zaręba S. H., *Horyzonty moralności polskiego ucznia i studenta,* w: *Moralne dylematy Polaków w ponowoczesności,* red. A. Maksymowicz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009, s. 205-220.

Zaręba S. H., *Koncepcja religijności instytucjonalnej wśród teorii socjologicznych młodzieży,* w: *Socjologia życia religijnego: tradycje badawcze wobec zmiany kulturowej,* red. S. H. Zaręba, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2010, s. 303-319.

Zaręba S. H., *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym. Socjologiczne studium teoretyczno-empiryczne,* Pobitno Oficyna, Warszawa – Rzeszów 2012.

Zasępa T., Olekšák P., *Mediálna výchova,* Vydavateľstvo Michala Vaška, Ružomberok 2008.

Zdaniewicz W., *Zachowania religijno-moralne,* w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej,* red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1999, s. 23-33.

Zdaniewicz W., *Autodeklaracje religijne,* w: *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II,* red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2005, s. 21-26.

Zdaniewicz W., *Postawy moralne,* w: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan częstochowskich,* red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Kuria Metropolitalna w Częstochowie, Częstochowa 2005, s. 55-66.

Zemło M., *Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno fenomenologicznej*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2003.

Zemło M., *Aspekty społecznego wymiaru środowiska szkolnego,* w: *Styl życia młodzieży Białegostoku a zdrowie,* red. J. Wieczorek-Łada, W. Jocz, Wydawnictwo PRYMAT, Białystok 2006, s. 247-253.

Zemło M., *Szkoła w stanie anomii. Raport,* Urząd Miejski w Białymstoku – Wydział Spraw Społecznych, Białystok 2006.

Zemło M., *Środowisko szkolne a zdrowie,* w: *Styl życia młodzieży Białegostoku a zdrowie,* red. J. Wieczorek-Łada, W. Jocz, Wydawnictwo PRYMAT, Białystok 2006, s. 223-246.

Ziółkowski M., *O imitacyjnej modernizacji społeczeństwa polskiego*, w: *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji,* red. P. Sztompka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Kraków 1999, s. 38-64.

Ziółkowski M., *Mentalność i strategie przystosowawcze społeczeństwa polskiego w latach 1988 – 1998,* w: *Rozumienie zmian społecznych,* red. E. Hałas, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 23-57.

Ziółkowski M., *Społeczno-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego,* w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego,* red. J. Mariański, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 17-41.

Znaniecki F., *Środowisko wychowawcze,* w: *Socjologia wychowania. Wybór tekstów,* red. H. Mielicka, Wydawnictwo Stachurski, Kielce 2000, s. 61-68.

Zulehner P. M., *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna,* w: *Socjologia religii. Antologia tekstów,* red. W. Piwowarski, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2003, s. 383-408.

Zulehner P. M., *Schronienie dla duszy. Ćwiczenia duchowe dla niezbyt pobożnych,* Wydawnictwo „W Drodze", Poznań 2006.

Żerel E., *Kondycja moralna matyrzystów lubelskich,* w: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość,* red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2008, s. 193-211.

http://dieceza.kapitula.sk/, pobrano dnia 12 marca 2012 roku.

http://portal.statistics.sk/files/prezentacia-vybranych-vysledkov-sodb-2011.pdf, pobrano dnia 12 marca 2012 roku.

http://portal.statistics.sk/files/tab-15.pdf, pobrano dnia 12 marca 2012 roku.

Streszczenie

Głównym zamierzeniem niniejszej książki jest opis wartości moralnych młodzieży maturalnej diecezji spiskiej oraz próba ustalenia cech demograficznych, społecznych i religijnych różnicujących te wartości. Przedstawiona praca empiryczna powstaje i pozostaje na gruncie socjologii empirycznej, która stara się opisywać i wyjaśniać rzeczywistość. Właśnie w takim kształcie może być i jest pomocą także dla innych dziedzin naukowych, jak również dla tych, którzy pracują z młodym pokoleniem jako duszpasterze, wychowawcy, a przede wszystkim rodzice. Książka składa się z ośmiu rozdziałów. Na początku znajduje się rozdział teoretyczny, za nim rozdział metodologiczny i następnie sześć rozdziałów empirycznych.

W rozdziale teoretycznym szczególną uwagę poświęcono przedstawieniu socjologii moralności jako nauki o faktach społecznych, kłopotom socjologii z pojęciem „moralność", wartościom moralnym oraz głównym scenariuszom ich przemian. Skupienie się na kwestiach pojęciowych i teoretycznych jest wprowadzeniem do rozważań w części empirycznej i egzemplifikacyjnej. W rozdziale metodologicznym przedstawiono problematykę badań własnych, szczegółowe hipotezy badawcze, zastosowane metody i techniki, dobór próby, realizację badań własnych oraz demograficzną, społeczną i religijną charakterystykę badanych osób. Podstawowymi technikami przeprowadzenia badań socjologicznych były kwestionariusz ankiety i wywiad pogłębiony.

Rozdział trzeci opisuje opinie maturzystów na temat kryteriów dobra i zła moralnego, ich ogólny stosunek do norm moralnych, postawy wobec Dekalogu oraz stosunek do autorytetów w dziedzinie moralności. Spośród licznych wyników empirycznych można przywołać te, które komunikują, że zdecydowana większość maturzystów uważa, iż nie istnieją raz na zawsze ustalone zasady pozwalające odróżnić dobro i zło (64,5%) oraz prezentuję postawę celowościową lub skrajnie kompromisową (74,5%). Jest interesujące, że o ile większość badanych osób uznaje całkowite zastosowanie przykazań Dekalogu w swoim życiu (przeciętny wskaźnik wynosi 59,3%), to równocześnie deklaruje, że większość współczesnych ludzi nie uznaje ich za wiążące (przeciętny wskaźnik pełnej aprobaty wynosi 18,9%).

W rozdziale czwartym czytelnik dowiaduje się o wartościach codziennych, ostatecznych i podstawowych w życiu maturzystów. Uznawane 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. Uznawane prze badaną młodzież wartości tworzą raczej „małe sensy", „sensy konkretne", leżące jakby w zasięgu ręki, osiągalne „tu i teraz".

Rozdział piąty przedstawia wartości prospołeczne i egoistyczne badanych osób. Przeprowadzona analiza wskazała na nieco większą popularność tych drugich. Ważnym wskaźnikiem orientacji prospołecznych są dane dotyczące gotowości świadczenia pomocy innym. W związku z tym można konstatować, że wśród maturzystów istnieją jeszcze szerokie pokłady prospołeczności, nawet jeżeli nie zawsze są one realizowane w praktyce. Opinie nauczycieli wskazują jednak na znaczny stopień egoistycznej orientacji młodzieży, chociaż stosunkowo często podkreślano także duże zróżnicowanie.

W rozdziale szóstym poświęcono uwagę wartościom godnościowym. Czytelnik najpierw dowiaduje się o pojęciach „godność osobowa" i „godność społeczna". Następnie na podstawie referowanych badań empirycznych przedstawiono rozumienie wolności, jako podstawowego składnika osoby i godności ludzkiej. Okazuje się, że młodzież nieco częściej rozumie wolność w ujęciu subiektywistycznym (50,6%) niż obiektywistycznym (44,4%). W sumie prawie dwie trzecie ankietowanych osób dostrzegało możliwość poniżania godności ludzkiej w wybranych sytuacjach prywatnych lub stosunkach międzyludzkich – przynajmniej w pewnych okolicznościach.

Rozdział siódmy komunikuje o wartościach życia małżeńskiego i rodzinnego. Rodzina – mimo niewątpliwych zmian – pozostaje jedną z najważniejszych wartości życia codziennego, która bardzo często nadaje sens ludzkiemu życiu. Nie jest to już jednak bezwarunkowa i oczywista aprobata rodziny tradycyjnej, powoli narasta tolerancja wobec odmiennych form życia rodzinnego. Badana młodzież w zdecydowanej większości pozytywnie oceniała relacje wewnątrzrodzinne. W odniesieniu do bardzo konkretnych norm moralności małżeńsko-rodzinnej widać jednak znaczące obniżenie ich aprobaty. Przeciętny wskaźnik bezwarunkowej aprobaty tych norm moralnych wynosi 43,0%.

W rozdziale ósmym przedstawiono problematykę wychowania moralnego w rodzinie. Podstawowym obowiązkiem rodziców jest dobrze i godnie wychować swoje dzieci, ale rodzice – według opinii ankietowanych – nie muszą dawać wszystkiego dzieciom, nawet ze szkodą dla siebie, ponieważ mają własne życie i nie można od nich wymagać zbyt wiele. Obowiązkiem dzieci z kolei jest miłość i szacunek dla rodziców, niezależnie od ich wad i zalet. Stosunki rodzinne układają się nieco lepiej z matką niż z ojcem – właśnie z matką, częściej aniżeli z ojcem, badana młodzież podziela swoje poglądy, przede wszystkim w odniesieniu do spraw społecznych, moralnych i religijnych.

W sumie można stwierdzić, że badani maturzyści częściej akceptują normy moralne bardziej abstrakcyjne, a rzadziej normy bardziej praktyczne (szczególnie w odniesieniu do moralności małżeńsko-rodzinnej). Spośród przyjętych zmiennych niezależnych badaną młodzież najbardziej różnicują cechy religijne, następnie płeć, liczba rodzeństwa oraz wielkość miejscowości zamieszkania. Różnice ze względu na deklarowane wyniki w nauce szkolnej oraz prezentowaną sytuację materialną rodziny są tylko śladowe.

Chociaż z powodu braku podobnych badań empirycznych nie można dokonać porównań wartości moralnych młodzieży diecezji spiskiej z młodzieżą innych diecezji lub rejonów na Słowacji, można tego dokonać w odniesieniu do młodzieży z północnej strony Tatr. Wydaje się, że młodzież polska na ogół nieco częściej aprobuje analizowane wartości moralne niż badana młodzież słowacka – szczególnie w odniesieniu do wartości prospołecznych, wartości godnościowych oraz podstawowych orientacji moralnych.

W zakończeniu książki są pokrótce przedstawione główne typy moralności maturzystów. Poszczególne grupy wyodrębniono według procedury dwustopniowego grupowania na skali nominalnej za pomocą programu statystycznego SPSS, w wyniku czego zostały wyodrębnione dwa typy moralności: A) moralność zasadnicza – pryncypialna (34,6%); B) moralność celowościowa – relatywistyczna (65,4%). Jednostki o orientacji zasadniczej przyjmują określone wzory, normy postępowania i wartości za niezmienne, na nowe sytuacje reagują za pośrednictwem gotowych zasad. Jednostki o postawie celowościowej odrzucają stabilne zasady moralne przy podejmowaniu swoich decyzji.

Summary

The main goal of presented book is description related to condition of school-leaving youth's moral values in Diocese of Spiš and effort to appoint demographical, social and religious features which differentiate that values. The presented empirical work arises and remains in area of empirical Sociology that would like to describe and explain reality. It (in this shape) can be and is useful for other scientific fields as well as for those who work with the young generation as pastors, educators and especially as parents. The book is composed of eight chapters. In the beginning there is included theoretical chapter, subsequently methodological chapter and then six empirical chapters.

Particular attention in the theoretical chapter is paid to the presentation of sociology of morality as a science about social facts, to sociological troubles with the concept of „morality", to the moral values and main models of their changes. Focusing on the conceptual and theoretical issues is introduction to the considerations in empirical and explanation section. Methodological chapter presents research problems, specific research hypothesis, used methods and techniques, sample design, realization of own empirical research and demographical, social and religious features of researched people. A questionnaire and a depth interview were the basic techniques for realization of the sociological research.

The third chapter describes opinions of school-leaving youth related to the criterions of moral good and evil, their general attitude to moral norms, their attitudes towards the Decalogue and their relations to moral authorities. Empirical indicators report that the majority of school-leaving youth think that there is no once and for all established rules to distinguish between good and evil (64,5%) and presents a teleological or extremely compromise attitude towards moral norms (74,5%). It is interesting that while majority of respondents recognize the obligatory of the commandments of the Decalogue in their lives (the average rate is 59,3%), at the same time declare that majority of people do not recognize them as binding (the average rate is 18,9%).

The reader in the fourth chapter learns about daily, final and primary values in life of school-leaving youth. Accepted values are connected especially to the love, personal and family happiness, emotional security and reciprocated contacts with others. It seems that young people prefers the affiliation values that are connected with privacy and stability. Recognized values by respondents present „small meanings", „concrete meanings", which are lying within reach of hands, achievable „here and now".

The pro-social and selfish values of school-leaving youth are presented in the fifth chapter. The analysis communicate that selfish attitudes are a bit more popular than pro-social ones. An important indicator of pro-social orientation is

a willingness to provide assistance to others. Regarding to this we can say that among school-leaving youth is still much pro-social reserves, even if they are not always realized in practice. Opinions of teachers, however, point to a considerable degree of selfish orientation of adolescents, although quite often emphasize the large variation.

The sixth chapter communicates about values connected to the human dignity. The reader firstly learns about the concepts of „personal dignity" and „social dignity". Then, on the basis of referred empirical research, understanding of freedom as a basic component of human person and dignity is presented. There was discovered that school-leaving young people understand freedom a little more in terms of subjectivism (50,6%) than in terms of objectivism (44,4%). In total, almost two thirds of respondents saw an opportunity to humiliate human dignity in some private cases or interpersonal relationships – at least in certain circumstances.

The values of marriage and family life are presented in the seventh chapter. Family – despite the undoubted change – remains one from the most important values in everyday life, which very often gives meaning to the human life. It is no longer, however, unconditional and obvious acceptance of the traditional family – tolerance towards different forms of family life is slowly growing up. The majority of school-leaving youth declares that their family relationships are positive. Regarding to a very specific standards of marriage and family morality can be seen, however, a significant decrease in their approval. The average rate of unconditional acceptance of those moral norms is 43,0%.

The eighth chapter presents the problems of moral education in the family. A first duty of parents is to well educate their children, but parents – in opinion of the respondents – do not need to give everything to their children, because parents have their own lives and we should not require too much from them. The duty of children, in turn, is the love and respect for parents, regardless of their advantages or disadvantages. Family relationships of researched young people are a bit better with the mothers than with the fathers. The school-leaving youth with the mothers, more often than with the fathers, shared their views, especially in relation to social, moral and religious questions.

In total, it can be concluded that school-leaving youth more often accept moral standards that are more abstract and more rarely accept standards that are more practical (especially in relation to the marriage and family morality). Moral values and attitudes of searched young people are most often divided by religious features, then by the sex, a number of siblings and an extend of actual habitation (from different demographical, social and religious features). Related to declared school standing and presented economical situation of the family there are a bit less important differences.

Considering the lack of similar empirical researches it is impossible to compare moral values of young people of the Diocese of Spiš to young people of other dioceses or regions in Slovakia. This can be made in regard to youth

from the northern side of the High Tatras. It seems that Polish youth generally approves analyzed moral values a bit more frequently than researched Slovakian youth – especially in regard of pro-social values, values connected to human dignity and basic moral orientations.

In the conclusion of presented book there are shortly introduced main types of school-leaving youth's morality. Particular groups were identified according to procedure of two-steps grouping in the nominal scale by statistical program SPSS. There we can distinguish two types of morality: A) canonical – principal morality (34,6%); B) teleological – relativistic morality (65,4%). People with the canonical orientation accept basic patterns, standards and values as constant, their reactions towards new situations are based on their rules. People with the teleological orientation reject stable moral principles when making their decisions.

Zhrnutie

Hlavným cieľom tejto knihy je opis stavu morálnych hodnôt maturitnej mládeže Spišskej diecézy, ako aj snaha určiť demografické, sociálne a náboženské charakteristiky, ktoré na ne vplývajú. Prezentovaná empirická práca vzniká a zostáva na poli empirickej sociológie, ktorá sa snaží opisovať a vysvetľovať realitu. Práve v takejto forme môže byť i je pomocou pre iné vedné odbory, ako aj pre tých, ktorí pracujú s mladou generáciou ako duchovní pastieri, pedagógovia, a predovšetkým rodičia. Kniha sa skladá zo ôsmich kapitol. Na začiatku sa nachádza teoretická kapitola, po nej nasleduje metodologická kapitola a následne šesť empirických kapitol.

V teoretickej kapitole je osobitná pozornosť venovaná predstaveniu sociológie morálky ako vedy o morálnych faktoch, ťažkostiam sociológie s termínom „morálka“, morálnym hodnotám a hlavným scenárom ich premien. Zameranie na koncepčné a teoretické otázky môže byť vnímané ako vovedenie do reflexií v empirickej a vysvetľovacej časti. Metodologická kapitola predstavuje problematiku vlastného empirického výskumu, vedecko-výskumné hypotézy, použité metódy a techniky, spôsob výberu respondentov, realizáciu sociologického výskumu, ako aj demografické, sociálne a náboženské charakteristiky skúmaných osôb. Základnými technikami v realizácii vlastného empirického výskumu boli anketový dotazník a hĺbkový rozhovor.

Tretia kapitola opisuje názory maturantov na tému kritérií morálneho dobra a zla, ich vzťah k morálnym normám, postoje k Dekalógu a vzťah k morálnym autoritám. Spomedzi mnohých empirických ukazovateľov možno spomenúť tie, ktoré komunikujú, že rozhodná väčšina maturantov sa domnieva, že nejestvujú raz navždy ustálené zásady, umožňujúce odlíšiť dobro od zla (64,5%), a prezentuje teleologický alebo krajne kompromisný postoj k morálnym normám (74,5%). Je zaujímavé, že kým väčšina respondentov uznáva prikázania Dekalógu za záväzné pre svoj život (priemerný ukazovateľ je 59,3%), zároveň vyhlasuje, že väčšina súčasných ľudí ich za záväzné neuznáva (priemerný ukazovateľ je 18,9%).

Vo štvrtej kapitole sa čitateľ dozvedá o každodenných, finálnych a základných hodnotách v živote maturantov. Uznávané hodnoty sa spájajú s láskou, osobným i rodinným šťastím, emocionálnym bezpečím a recipročnými vzťahmi s inými ľuďmi. Ide o afiliačné hodnoty s privátno-stabilizačným charakterom. Skúmanou mládežou uznávané hodnoty predstavujú skôr „malé zmysly“, „konkrétne zmysly“, ktoré ležia takpovediac na dosah ruky a možno ich dosiahnuť „tu a teraz“.

Piata kapitola predstavuje prosociálne a egoistické hodnoty skúmaných osôb. Uskutočnená analýza poukazuje na o niečo väčšiu popularitu tých druhých. Dôležitým ukazovateľom prosociálnej orientácie sú empirické dáta, ktoré

súvisia s ochotou pomáhať iným ľuďom. V súvislosti s tým možno konštatovať, že medzi maturantmi ešte jestvujú značné rezervy prosociálnosti, hoci nie vždy sú realizované v praxi. Názory učiteľov však poukazujú na značný stupeň egoistickej orientácie mládeže, hoci často zdôrazňujú aj výrazné rozdiely medzi jednotlivými kategóriami mladých ľudí.

V šiestej kapitole je pozornosť venovaná hodnotám spojeným s ľudskou dôstojnosťou. Čitateľ sa najskôr dozvedá o pojmoch „osobná dôstojnosť" a „sociálna dôstojnosť". Následne je na základe referovaného empirického výskumu predstavené chápanie slobody ako základného prvku ľudskej osoby a dôstojnosti. Ukazuje sa, že mládež o niečo častejšie chápe slobodu v subjektivistickom (50,6%) než objektivistickom zmysle (44,4%). Celkovo takmer dve tretiny anketovaných osôb videlo možnosť poníženia ľudskej dôstojnosti vo vybraných privátnych situáciách alebo medziľudských vzťahoch – minimálne za istých okolností.

Siedma kapitola komunikuje o hodnotách manželského a rodinného života. Rodina – napriek nepochybným zmenám – ostáva jednou z najdôležitejších hodnôt každodenného života, ktorá veľmi často dáva ľudskému životu zmysel. Nie je to už ale bezpodmienečná a jednoznačná akceptácie tradičnej rodiny, postupne narastá tolerancia vo vzťahu k odlišným formám rodinného života. Rozhodná väčšina skúmanej mládeže pozitívne hodnotí vnútro rodinné vzťahy. Vo vzťahu k veľmi konkrétnym normám manželsko-rodinnej morálky je však vidieť značný úpadok ich akceptácie. Priemerný ukazovateľ bezpodmienečnej akceptácie týchto morálnych noriem je 43,0%.

V ôsmej kapitole je predstavená problematika morálnej výchovy v rodine. Základnou povinnosťou rodičov je dobre vychovať svoje deti, avšak rodičia – podľa názorov respondentov – nemusia dávať deťom všetko, pretože majú svoj vlastný život a nemožno od nich vyžadovať príliš veľa. Povinnosťou detí je zasa láska a úcta k rodičom – nezávisle od ich pozitívnych alebo negatívnych stránok. Rodinné vzťahy sú o niečo lepšie s matkou než s otcom – práve s matkou, častejšie než s otcom, skúmaná mládež zdieľa svoje názory, predovšetkým v sociálnych, morálnych a náboženských otázkach.

Celkovo možno tvrdiť, že skúmaní maturanti častejšie akceptujú morálne normy, ktoré sú abstraktnejšie, a zriedkavejšie normy, ktoré sú praktickejšie (najmä vo vzťahu k manželsko-rodinnej morálke). Spomedzi prijatých nezávislých premenných na morálne hodnoty a postoje skúmanej mládeže najviac vplývajú náboženské charakteristiky, následne pohlavie, početnosť rodiny a veľkosť aktuálneho bydliska. Rozdiely vzhľadom na deklarované výsledky v škole a prezentovanú materiálnu situáciu rodiny nie sú výrazné.

Hoci pre nedostatok podobných empirických výskumov nie je možné uskutočniť komparáciu morálnych hodnôt mládeže Spišskej diecézy s mládežou iných diecéz alebo regiónov na Slovensku, možno tak uskutočniť vo vzťahu k mládeži zo severnej strany Tatier. Zdá sa, že poľská mládež vo všeobecnosti o niečo častejšie aprobuje analizované morálne hodnoty než skúmaná slovenská

mládež – najmä v prípade prosociálnych hodnôt, hodnôt spojených s dôstojnosťou človeka a základných morálnych orientácií.

V závere knihy sú v krátkosti predstavené hlavné typy morálky maturantov. Jednotlivé skupiny boli vyčlenené na základe procedúry dvojstupňového zoskupovania v rámci nominálnej škály prostredníctvom štatistického programu SPSS, v dôsledku čoho možno odlíšiť dva typy morálky: A) zásadová – principiálna morálka (34,6%); B) teleologická – relativistická morálka (65,4%). Jednotlivci so zásadovou orientáciou prijímajú konkrétne vzory, normy konania a hodnoty za nemenné, na nové situácie reagujú prostredníctvom hotových zásad. Jednotlivci s teleologickou orientáciou neprijímajú stabilné morálne zásady pri svojich rozhodnutiach.

Aneks 1

Pedagogická fakulta KU
Hrabovská cesta 1
034 01 Ružomberok

Mládež a morálne hodnoty

ANONYMNÁ ANKETA

V tlači, rádiu a televízii sa často diskutuje o hodnotách, ktoré sú dôležité pre každého človeka i spoločnosť. V časoch, keď mládež čoraz väčšmi vplýva na pokolenie starších, je odkrývanie morálnych pohľadov a správania mladých ľudí veľmi dôležité. Výsledky empirických výskumov takéhoto druhu majú veľký vedecký i spoločenský význam.

Chcejúc poznať skutočné pohľady slovenskej mládeže na morálne témy obraciame sa na Teba s prosbou o udelenie odpovedí na otázky, ktoré sa nachádzajú v dotazníku. Nie sú tu ani dobré ani zlé odpovede. Najdôležitejšie je, aby boli úprimné a pravdivé.

Pamätaj: **Anketa je anonymná!** Všetky získané informácie budú slúžiť výlučne vedeckým účelom. **Ďakujeme za pomoc a spoluprácu.**

I.

1. Nižšie uvádzame dve tvrdenia, ktoré ľudia hovoria na tému dobra a zla. Ktoré z nich Ti je bližšie?
Označ znakom „x" jednu odpoveď.

1) **Tvrdenie A:** Jestvujú jasné kritéria, ktoré hovoria, čo je dobré a čo zlé, vzťahujú sa na každého človeka a nezávisia od okolností..... □
2) **Tvrdenie B:** Niet jasných a absolútnych kritérií, ktoré hovoria, čo je dobré a čo zlé, dobro a zlo závisí v značnej miere od okolností..... □
3) Nesúhlasím úplne ani s jedným ani druhým tvrdením..... □
4) Neviem povedať..... □

2. Ľudia sa odlišujú v názoroch na to, do akej miery má byť ich správanie podriadené všeobecným morálnym zásadám. Ktorý z nižšie uvedených názorov Ti je najbližší?
Označ znakom „x" jednu odpoveď.

1) Treba mať výrazné morálne zásady a nikdy ich neporušovať..... □
2) Treba mať výrazné morálne zásady, ale vo výnimočných situáciách ich možno porušiť..... □
3) Treba mať isté morálne zásady, ale nie je v tom nič zlé, ak sa porušujú v súvislosti s požiadavkami rôznych životných situácií..... □
4) Netreba zväzovať svoje správanie stálymi morálnymi zásadami, ale v závislosti od konkrétnej situácie nachádzať správne spôsoby konania a správania..... □

3. Majú si ľudia, podľa Teba, sami vytvárať názor na to, čo je dobré a čo zlé, alebo majú prijímať názory autorít – ľudí alebo inštitúcií, ktoré požívajú vážnosť v spoločnosti?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Majú prijímať názory autorít..... □
2) Čiastočne majú prijímať názory autorít a čiastočne si vytvárať vlastný názor..... □
3) Majú si vytvárať svoj vlastný názor..... □
4) Ťažko povedať..... □

4. Súhlasíš alebo nesúhlasíš s nasledovnými tvrdeniami?
Označ znakom „x“ zodpovedajúce miesta v tabuľke.

	Úplne súhlasím	Skôr súhlasím	Skôr nesúhlasím	Úplne nesúhlasím	Neviem povedať
1) O tom, čo je dobré a čo zlé, majú rozhodovať Božie zákony					
2) O tom, čo je dobré a čo zlé, má rozhodovať spoločnosť					
3) Dobro a zlo je vnútornou záležitosťou každého človeka					

5. Prosím, aby si sa zamyslel(a) nad každým prikázaním Desatora a napísal(a), či v súčasnej dobe je záväzné pre Teba a pre väčšinu ľudí úplne, čiastočne alebo vôbec.
Čísla vybraných odpovedí vpíš do zodpovedajúcich miest v tabuľke.

1. Je úplne záväzné
2. Je čiastočne záväzné
3. Vôbec nie je záväzné
4. Neviem povedať

	Pre Teba	Pre väčšinu ľudí
1) Nebudeš mať iných bohov okrem mňa, aby si sa im klaňal		
2) Nevezmeš meno Božie nadarmo		
3) Pamätaj, aby si deň sviatočný svätil		
4) Cti otca svojho i matku svoju		
5) Nezabiješ		
6) Nezosmilníš		
7) Nepokradneš		
8) Nebudeš krivo svedčiť proti svojmu blížnemu		
9) Nepožiadaš manželku blížneho svojho		
10) Nepožiadaš majetku blížneho svojho ani ničoho, čo jeho je		

6. Je niekto, koho si vážiš a koho by si chcel(a) vo svojom živote nasledovať? Ak áno, koho?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Áno *(koho?)*..... □
2) Nie..... □
3) Neviem povedať..... □

7. Kto predovšetkým má vplyv na formovanie Tvojich morálnych postojov?
Označ znakom „x“ maximálne 3 odpovede.

1) Rodičia..... □
2) Učitelia..... □
3) Priatelia..... □
4) Kňazi..... □
5) Vodcovia mládežníckych organizácií..... □
6) Ľudia v najbližšom okolí..... □
7) Tlač, rádio a televízia..... □
8) Iní ľudia alebo inštitúcie *(kto?)* ..... □
9) Nikto z vymenovaných osôb alebo inštitúcií..... □
10) Ťažko povedať..... □

8. Nižšie predstavujeme rôzne ľudské správania, s ktorými sa stretávame v každodennom živote. Ktoré z nich si ochotný(á) ospravedlniť a ktoré nie? V hodnotení prosíme využiť škálu od –3, ak je niečo úplne neospravedlnené, do +3, ak je niečo úplne ospravedlnené.
Označ znakom „x“ zodpovedajúce miesta v tabuľke.

	–3	–2	–1	0	+1	+2	+3
1) Využívanie pracovnej pozície pre vlastný zisk							
2) Cestovanie bez cestovného lístka							
3) Daňové klamstvá							
4) Užívanie drog							
5) Privlastnenie si nájdených veci							
6) Klamanie pre vlastný úžitok							
7) Dávanie úplatkov							
8) Prijímanie úplatkov							
9) Predmanželské sexuálne vzťahy							
10) Sexuálne sebauspokojovanie (masturbácia)							
11) Prostitúcia							
12) Prílišné užívanie alkoholu							
13) Samovražda							
14) Mlčanie pri krivde spáchanej na druhom človeku							
15) Nelegálny predaj alkoholu							
16) Tajné odcudzovanie peňazí rodičom							
17) Súkromné telefonáty zo služobného telefónu							
18) Korupcia politikov							

9. Nižšie uvedené správania sú, podľa Teba, vždy dobré alebo zlé, alebo môžu byť dobré alebo zlé v závislosti od okolností?
Označ znakom „x“ zodpovedajúce miesta v tabuľke.

	Vždy dobré	To záleží od situácie	Vždy zlé
1) Pravdovravnosť			
2) Poslušnosť			
3) Solidarita medzi ľuďmi			
4) Odpúšťanie previnení			
5) Pokora			
6) Stálosť presvedčenia			
7) Dávanie almužny			
8) Tolerancia			
10) Držanie sa morálnych zásad			
12) Starosť len o vlastné záujmy			

II.

10. Ako vidíš svoju životnú budúcnosť?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) V manželstve..... □
2) V partnerskom zväzku (bez sobáša) ..... □
3) Vo voľných stretnutiach s rôznymi partnermi (partnerkami) ..... □
4) Ako osoba, ktorá žije sama..... □
5) V duchovnom povolaní..... □
6) Ťažko povedať..... □

11. V akom stupni považuješ nasledovné skutočnosti za dôležité vo svojom živote?
Označ znakom „x“ zodpovedajúce miesta v tabuľke.

	Veľmi dôležité	Skôr dôležité	Málo dôležité	Úplne nepodstatné	Ťažko povedať
1) Škola					
2) Práca					
3) Voľný čas					
4) Rodina					
5) Priatelia a známi					
6) Politika					
7) Náboženstvo					
8) Morálka					
9) Materiálne dobrá					
10) Zdravie					

12. Ľudia rôzne hodnotia svoj život. Niektorí ho považujú za zmysluplný, iní za nezmyselný. Aký je Tvoj vzťah k životu?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Život je nezmyselný a možno o ňom pochybovať ..... □
2) Nenachádzam v živote veľa zmysluplnosti, ale som s ním spokojný(á) ..... □
3) Život má zmysel, ale nie som s ním spokojný(á) ..... □
4) Život má zmysel a som s ním spokojný(á) ..... □
5) Neviem povedať ..... □

13. Ako často premýšľaš o zmysle a cieli života?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Veľmi často ..... □
2) Často ..... □
3) Občas ..... □
4) Zriedkavo ..... □
5) Nikdy ..... □

14. Súhlasíš s názorom, že mladí aj tak nezmenia tento svet a jediné, čo môžu urobiť, je zmysluplne usporiadať vlastný život?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Úplne súhlasím ..... □
2) Skôr súhlasím ..... □
3) Skôr nesúhlasím ..... □
4) Úplne nesúhlasím ..... □
5) Neviem povedať ..... □

15. Čo, podľa Teba, dáva ľudskému životu zmysel?
Označ znakom „x“ maximálne 5 odpovedí.

1) Láska ..... □
2) Dôvera ľudí ..... □
3) Pocit, že som pre iných užitočný(á) ..... □
4) Rodinné šťastie ..... □
5) Priatelia ..... □
6) Peniaze, blahobyt, životný komfort, slušná materiálna situácia ..... □
7) Vzdelanie a vedomosti ..... □
8) Práca, ktorá ma baví ..... □
9) Bohatstvo zážitkov, ochutnanie všetkého ..... □
10) Viera v nejaké veľké ideály ..... □
11) Hlboká nábožensk á viera ..... □
12) Zanechanie nejakej trvalej stopy po sebe ..... □
13) Spokojný život bez nejakých prekvapení ..... □
14) Niečo iné *(čo?)* ..... □

16. Ktorú z vyššie vymenovaných hodnôt si ceníš najviac?
Prosíme napísať číslo tej odpovede.

.....

17. Pokiaľ ide o Tvoju vlastnú budúcnosť, vidíš ju skôr v čiernych farbách (pesimisticky) alebo skôr s nádejou (optimisticky)?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Skôr pesimisticky..... □
2) Skôr optimisticky..... □
3) Rôzne – raz tak, raz tak..... □

18. Pokiaľ ide o budúcnosť Slovenska, vidíš ju skôr v čiernych farbách (pesimisticky) alebo skôr s nádejou (optimisticky)?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Skôr pesimisticky..... □
2) Skôr optimisticky..... □
3) Rôzne – raz tak, raz tak..... □

19. Aké sú Tvoje konkrétnejšie predpoklady dotýkajúce sa budúcnosti Slovenska?
Označ znakom „x“ zodpovedajúce miesta v tabuľke.

	Viac	Tak isto	Menej	Ťažko povedať
1) Ľudia budú naviazaní na svoju rodinu				
2) Ľudia budú šťastní				
3) Ľudia budú k sebe úprimní				
4) Ľudia budú k sebe spravodliví				
5) Ľudia budú konať morálne				
6) Ľudia budú nábožensky založení				
7) Ľudia si budú zakladať na peniazoch				

20. Čoho sa v živote najviac obávaš?
Označ znakom „x“ maximálne 5 odpovedí.

1) Ťažkej choroby, straty zdravia..... □
2) Nepodareného manželstva, rozbitia rodiny..... □
3) Straty niekoho blízkeho..... □
4) Biedy, núdze, nezamestnanosti..... □
5) Ľudskej nenávisti a závisti..... □
6) Osamelosti, straty priateľov, kolegov..... □
7) Šedého a nudného života..... □
8) Neúspechu v realizácii plánov spojených so školou alebo prácou..... □
9) Rezignácie z ideálov, plánov a túžob, ktoré sú pre mňa dôležité..... □
10) Zosmiešnenia, kompromitácie..... □
11) Ničoho sa neobávam..... □
12) Mám iné obavy *(aké?)*..... □

21. Ktorej z vyššie vymenovaných hrozieb sa obávaš najviac?
Prosíme napísať číslo tej odpovede.

.....

22. Ako často myslíš na smrť?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Veľmi často..... □
2) Často..... □
3) Občas..... □
4) Zriedkavo..... □
5) Nikdy..... □

III.

23. Niektorí hovoria, že v každom človeku je dobro i zlo. Iní tvrdia, že človek je alebo principiálne dobrý alebo principiálne zlý. S akým názorom súhlasíš?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Dobro a zlo je v každom človeku..... □
2) Každý človek je principiálne dobrý..... □
3) Každý človek je principiálne zlý..... □
4) Neviem povedať..... □

24. Človek sa často nachádza v situácii, keď je jeho vlastný záujem v konflikte so záujmami iných ľudí. Ako je, podľa Teba, potrebné postupovať v takýchto situáciách?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Treba zohľadňovať predovšetkým záujmy iných ľudí..... □
2) Dôležitejšie sú záujmy iných ľudí, ale ani vlastné záujmy netreba brať na ľahkú váhu ?
3) Je potrebné hľadať strednú cestu medzi vlastnými a cudzími záujmami..... □
4) Je prirodzené dbať predovšetkým o vlastné záujmy, avšak podľa možnosti treba zohľadňovať aj záujmy iných..... □
5) Lepšie je dbať jedine o vlastné záujmy, než predstierať pred sebou i inými, Že možno konať inakšie..... □
6) Neviem povedať..... □

25. Ako si, podľa Teba, počínajú ľudia v našej spoločnosti a čo možno od nich očakávať?
Označ znakom „x“ zodpovedajúce miesta v tabuľke.

	Veľmi často	Dosť často	Občas	Zriedka	Neviem povedať
1) Manželia, ktorí si sľubovali vzájomnú vernosť a pomoc, nedodržiavajú svoj sľub					
2) Človek, ktorý má vážne životné ťažkosti, nemôže počítať s pomocou iných					
3) Ľudia hovoria iné na verejnosti a iné si v skutočnosti myslia					
4) Ak ľuďom nehrozí kontrola, neváhajú si prisvojiť verejný majetok					

26. Akí sú, podľa Teba, ľudia k sebe navzájom?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Žičliví..... □
2) Ľahostajní..... □
3) Nežičliví..... □
4) V odlišných okolnostiach sa správajú rôzne..... □
5) Neviem povedať..... □

27. Na tému poskytnutia pomoci blížnemu jestvujú rôzne názory. Ktorý z nižšie uvedených Ti zodpovedá najviac?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Je dobré, ak sa každý spolieha len na seba, lebo nikto mu nie je povinný pomáhať. □
2) Je dobré pomáhať iným, lebo potom môžeme rátať s ich pomocou..... □
3) Je dobré pomáhať iným, aj keď z toho nič nemáme..... □
4) Neviem povedať..... □

28. Často sa stáva, že pomôžeme druhému človekovi, a on sa neodvďačí, hoci má príležitosť. Ako je, podľa Teba, potrebné postupovať v podobnej situácii?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Netreba pomáhať tým, ktorí sa nevedia odvďačiť..... □
2) Nevďačnosť je zlá, ale ťažko je pomáhať len tým, ktorí sa vedia odvďačiť..... □
3) Je potrebné pomáhať iným bez ohľadu na to, či sa niekto odvďačí alebo nie..... □
4) Neviem povedať..... □

29. Čo si myslíš o preukazovaní dôvery ľuďom?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Treba dôverovať každému človekovi, až kým nesklame našu dôveru..... □
2) Dôverovať možno len tomu, koho dobre poznáme..... □
3) Netreba veriť ľuďom, dôverovať možno len sebe samému..... □
4) Neviem povedať..... □

30. Čím je, podľa Teba, láska k blížnemu?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Hlboký cit lásky k druhému človekovi..... □
2) Zodpovedné a nezištné hľadanie dobra v druhom človekovi..... □
3) Plnenie všetkých túžob druhého človeka..... □
4) Niečo iné *(čo?)*..... □
5) Neviem povedať..... □

IV.

31. S ktorým z nasledujúcich dvoch tvrdení by si bol(a) skôr ochotný(á) súhlasiť?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) **Tvrdenie A:** Rodičov treba vždy milovať a ctiť, nezávisle od ich kladov a záporov.. □
2) **Tvrdenie B:** Nie sme povinní milovať a ctiť rodičov, ktorí si to nezaslúžili svojim správaním..... □
3) Ťažko povedať..... □

32. Ktoré z nižšie vymenovaných tvrdení lepšie vystihuje Tvoj názor na tému záväzkov rodičov voči vlastným deťom?
Označ znakom „x" jednu odpoveď.

1) Povinnosť rodičov je dávať deťom všetko, dokonca aj keď sami pritom trpia škodu. □
2) Rodičia majú vlastný život a nemalo by sa od nich žiadať príliš veľa..... □
3) Ťažko povedať..... □

33. Myslíš si, že dnešnej mládeži sa dáva:
Označ znakom „x" jednu odpoveď.

1) Príliš málo samostatnosti..... □
2) Toľko samostatnosti, koľko treba..... □
3) Príliš veľa samostatnosti..... □
4) Neviem povedať..... □

34. Myslíš si, že dnešná mládež je lepšia alebo horšia v porovnaní so staršou generáciou?
Označ znakom „x" jednu odpoveď.

1) Mládež je lepšia ako staršia generácia..... □
2) Mládež je horšia ako staršia generácia..... □
3) Mládež je v istých veciach lepšia a v iných horšia ako staršia generácia..... □
4) Mládež je v podstate taká istá ako staršia generácia..... □
5) Myslím si, že sa to nedá porovnávať..... □

35. Ktoré z nižšie predstavených hodnôt považuješ za najdôležitejšie vo výchove mladej generácie?
Označ znakom „x" maximálne 3 odpovede.

1) Osobný príklad rodičov..... □
2) Prísny dozor a kontrola..... □
3) Tvrdé tresty v prípade priestupkov..... □
4) Rozhovory a presvedčovanie..... □
5) Ochrana pred nesprávnymi kamarátmi..... □
6) Porozumenie a tolerancia..... □
7) Ponechanie deťom veľkej samostatnosti..... □
8) Dôslednosť v zaobchádzaní s deťmi..... □
9) Iné *(aké?)*..... □

36. Zhodujú sa Tvoje názory s názormi rodičov v nižšie vymenovaných záležitostiach?
Označ znakom „x" zodpovedajúce miesta v tabuľke.

	Otec				Matka			
	Áno	Nie	Ťažko povedať	Nemám otca	Áno	Nie	Ťažko povedať	Nemám matku
1) Postoje k náboženstvu								
2) Morálne postoje								
3) Sociálne postoje								
4) Politické názory								
5) Postoje v sexuálnych otázkach								

37. Ohodnoť nasledovné správania a situácie:
Označ znakom „x“ zodpovedajúce miesta v tabuľke.

	Dovolené	To záleží od situácie	Nedovolené	Neviem povedať
1) Voľná láska, sex bez ohraničenia				
2) Znásilnenie				
3) Sexuálne spolužitie pred sobášom				
4) Homosexualita				
5) Manželská nevera				
6) Rozvod				
7) Eutanázia (skracovanie života chorým)				

38. Aký je Tvoj postoj v otázke používania antikoncepcie?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Považujem to za morálne nedovolené → **otázka 39A**..... □
2) V istých okolnostiach považujem ich používanie za dovolené → **otázka 39B**..... □
3) Považujem to za morálne dovolené..... □
4) Neviem povedať..... □

39A. Z akých dôvodov odmietaš používanie antikoncepcie?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Náboženských..... □
2) Morálnych..... □
3) Zdravotných..... □
4) Iných *(akých?)*.....
..... □

39B. V akých okolnostiach považuješ používanie antikoncepcie za dovolené?
Označ znakom „x“ zodpovedajúci počet odpovedí.

1) Ak žena nechce mať dieťa..... □
2) Ak má žena už príliš veľa detí..... □
3) Ak by sa narodenie dieťaťa spájalo s ohrozením zdravia ženy..... □
4) Z dôvodu rozšírenia vírusu HIV..... □
5) V iných okolnostiach *(akých?)*.....
..... □

40. Aký je Tvoj postoj v otázke umelého prerušenia tehotenstva (interrupcie)?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Považujem to za morálne nedovolené → **otázka 41A**..... □
2) V istých okolnostiach to považujem za dovolené → **otázka 41B**..... □
3) Považujem to za morálne dovolené..... □
4) Neviem povedať..... □

41A. Z akých dôvodov odmietaš umelé prerušenie tehotenstva?
Označ znakom „x" jednu odpoveď.

1) Náboženských..... □
2) Morálnych..... □
3) Zdravotných..... □
4) Iných *(akých?)*.....
..... □

41B. V akých okolnostiach považuješ umelé prerušenie tehotenstva za dovolené?
Označ znakom „x" zodpovedajúci počet odpovedí.

1) Ak je žena vo veľmi ťažkej ekonomickej situácii..... □
2) Ak je žena slobodná..... □
3) Ak bola žena znásilnená..... □
4) Ak má žena už príliš veľa detí..... □
5) Ak je obava, že dieťa sa narodí s nejakým ťažkým postihnutím..... □
6) Ak je obava, že narodenie dieťaťa bude nebezpečenstvom pre život matky..... □
7) Ak žena nechce mať dieťa..... □
8) V iných okolnostiach *(akých?)*.....
..... □

42. Ako by si opísal(a) postoje vlastných rodičov voči Tebe?
Označ znakom „x" jednu odpoveď.

1) Rodičia nemajú na mňa požiadavky a nie sú pre mňa ani citovou oporou..... □
2) Rodičia nemajú na mňa požiadavky, ale sú pre mňa citovou oporou..... □
3) Rodičia majú na mňa požiadavky, ale nie sú pre mňa citovou oporou..... □
4) Rodičia majú na mňa požiadavky a sú pre mňa aj citovou oporou..... □

43. Aké sú Tvoje vzťahy v rodine?
Označ znakom „x" zodpovedajúce miesta v tabuľke.

	Veľmi dobré	Dosť dobré	Rôzne býva	Nie najlepšie	Ťažko povedať	Nedotýka sa ma to
S otcom						
S matkou						
So súrodencami						

V.

44. Myslíš si, že nakupovanie v supermarketoch v nedeľu by malo byť dovolené?
Označ znakom „x" jednu odpoveď.

1) Áno..... □
2) To záleží od situácie..... □
3) Nie..... □
4) Ťažko povedať..... □

45. Myslíš si, že v nedele a sviatky by sa malo zdržiavať od práce v zamestnaní a od rôznych ťažkých prác?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Áno..... □
2) To záleží od situácie..... □
3) Nie..... □
4) Ťažko povedať..... □

46. Keby si musel(a) vybrať jedno z dvoch nižšie uvedených tvrdení, ktoré by si vybral(a)?
Prosíme označiť vždy jednu z dvojice možností v súlade s Tvojim presvedčením.

1) Je prirodzené, že silnejší a inteligentnejší riadia inými..... □
2) Nikto nemá právo nanútiť svoju vôľu iným..... □

1) Spravodlivosť si vyžaduje, aby každý dostal to, čo si zaslúži..... □
2) Spravodlivosť žiada, aby dostali všetci rovnako, lebo všetci majú rovnaké potreby. □

1) Najdôležitejšie je čerpať zo života toľko príjemností, koľko sa dá..... □
2) V živote je mnoho dôležitejších vecí, než len samé príjemnosti ..... □

1) V živote netreba nič plánovať dopredu, lebo to, čo sa má stať, sa aj tak stane..... □
2) V živote treba všetko plánovať, lebo každý je „strojcom svojho šťastia“..... □

1) Skutočne slobodným je človek vtedy, keď môže robiť, čo chce..... □
2) Skutočne slobodným je človek vtedy, keď sa usiluje o pravdu a dobro ..... □

1) Sloboda je dôležitejšia ako rovnosť, aby každý mohol žiť slobodne a rozvíjať sa.... □
2) Rovnosť je dôležitejšia ako sloboda, aby rozdiely medzi ľuďmi neboli príliš veľké. □

47. Sú situácie, ktoré možno označiť ako znevaženie ľudskej dôstojnosti. Ktoré z nižšie predstavených situácií, podľa Teba, oberajú človeka o jeho dôstojnosť?
Označ znakom „x“ zodpovedajúce miesta v tabuľke.

	Vôbec neponižuje	Ponižuje, ale nie vždy	Rozhodne ponižuje	Ťažko povedať
1) Pochlebovať a pritakávať niekomu, kto má moc, pre vlastný úžitok				
2) Robiť niečo, čo sa oplatí, ale s čím v duchu nesúhlasíme				
3) Prijať peniaze ako odmenu od rodičov dieťaťa, ktorému sme zachránili život				
4) Podliehať vlastným slabostiam (napr. lakomstvu, alkoholu, drogám a pod.)				
5) Ak človek často mení partnerov (partnerky), medzi ktorými, ako sa zvykne hovoriť, „nepreberá“				
6) Prijímať prepitné (drobné peniaze) napr. ako kaderník, čašník, taxikár				
7) Donášať nadriadeným to, o čom sa rozprávajú kolegovia v práci				
8) Život v biednych materiálnych podmienkach, keď vidíme, že iným sa vodí omnoho lepšie				

VI.

48. Aký je Tvoj vzťah k náboženskej viere?
Označ znakom „x" jednu odpoveď.

1) Hlboko veriaci(a) ..... □
2) Veriaci(a) ..... □
3) Nerozhodnutý(á), ale zviazaný(á) s náboženskou tradíciou ..... □
4) Ľahostajný(á) ..... □
5) Neveriaci(a) ..... □

49. Ako často sa zúčastňuješ na bohoslužbách?
Označ znakom „x" jednu odpoveď.

1) Systematicky každú nedeľu (sviatočný deň) a niekedy aj vo všedný deň..... □
2) Systematicky každú nedeľu (sviatočný deň)..... □
3) Nesystematicky (1 – 2 krát za mesiac)..... □
4) Zriedkavo (niekoľkokrát v roku)..... □
5) Vôbec..... □

50. Čo je, podľa Teba, najväčšou povinnosťou veriaceho človeka?
Označ znakom „x" jednu odpoveď.

1) Milovať Boha..... □
2) Poslúchať Cirkev alebo náboženské združenie..... □
3) Vykonávať náboženské úkony..... □
4) Zachovávať morálne prikázania..... □
5) Neviem povedať..... □

51. Na tému vzájomného vzťahu medzi náboženstvom a morálkou jestvujú viaceré názory. Ktorý z nižšie uvedených Ti je najbližší?
Označ znakom „x" jednu odpoveď.

1) Len náboženstvo môže dať správne morálne zásady..... □
2) Mne dáva morálne zásady náboženstvo, ale myslím si, že ich možno zdôvodniť aj bez neho..... □
3) Necítim potrebu zdôvodňovať morálne zásady náboženstvom, stačí mi vlastné svedomie..... □
4) Neviem povedať..... □

52. Aký je, podľa Teba, vzťah medzi vierou a etickým správaním človeka?
Označ znakom „x" jednu odpoveď.

1) Len veriaci človek môže konať skutočne správne a morálne..... □
2) Viera pomáha v správnom konaní, ale aj bez nej môže človek konať morálne..... □
3) Nejestvuje vzájomné prepojenie medzi vierou a morálkou..... □
4) Len neveriaci človek môže konať skutočne správne a morálne..... □
5) Ťažko povedať..... □

53. Do akého náboženského združenia patríš?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Rímskokatolícka cirkev..... □
2) Gréckokatolícka cirkev..... □
3) Pravoslávna cirkev..... □
4) Evanjelická cirkev a. v. ..... □
5) Iné náboženské združenie *(aké?)*..... □
6) Žiadne..... □

54. Aký je Tvoj vzťah k morálnym zásadám Katolíckej cirkvi?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Morálne zásady Katolíckej cirkvi sú najlepšou a postačujúcou morálkou..... □
2) Všetky morálne zásady Katolíckej cirkvi sú správne, ale vzhľadom na skomplikovaný život ich treba dopĺňať aj inými zásadami..... □
3) Väčšina morálnych zásad Katolíckej cirkvi je správna, avšak nie so všetkými súhlasím..... □
4) Náboženská morálka mi je cudzia, ale niektoré morálne zásady Katolíckej cirkvi považujem za správne..... □
5) Morálne zásady Katolíckej cirkvi sú mi úplne cudzie..... □
6) Neviem povedať..... □

55. Nižšie uvádzame niekoľko pohľadov na Katolícku cirkev a jej činnosť. Prosíme, aby si sa vyjadril(a) k predstaveným tvrdeniam v súlade so svojim presvedčením.
Označ znakom „x“ zodpovedajúce miesta v tabuľke.

	Úplne súhlasím	Skôr súhlasím	Skôr nesúhlasím	Úplne nesúhlasím	Ťažko povedať
1) Cirkev by sa mala viac venovať ľuďom a menej zaoberať politikou					
2) Cirkev by mala klásť väčší dôraz na výchovu mladej generácie					
3) Cirkev by sa mala viac zaoberať charitou a menej vlastnými materiálnymi dobrami					
4) Cirkev by sa mala rozhodnejšie postaviť proti užívaniu antikoncepčných prostriedkov					
5) Cirkev by nemala ustupovať v boji proti umelému prerušeniu tehotenstva (interrupcii)					
6) Cirkev by mala zmierniť (zliberalizovať) svoj postoj vo vzťahu k rozvodom					
7) Cirkev by mala dovoliť prijímať sviatosti osobám, ktoré žijú v manželských zväzkoch bez cirkevného sobáša					
8) Cirkev by mala viac pracovať na zblížení medzi katolíkmi a členmi iných kresťanských vyznaní					

56. Dáva, podľa Teba, Katolícka cirkev na Slovensku uspokojujúce odpovede na:
Označ znakom „x“ zodpovedajúce miesta v tabuľke.

	Áno	Skôr áno	Skôr nie	Nie	Ťažko povedať
1) Problémy jednotlivca					
2) Problémy rodiny					
3) Problémy mládeže					
4) Národné problémy					
5) Celosvetové problémy					
4) Problémy rôznych spoločenských vrstiev (robotníci, učitelia, zdravotníci...)					

Nakoniec prosíme o udelenie niekoľkých informácii o sebe.

57. Pohlavie:
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Muž..... □
2) Žena..... □

58. Aké je Tvoje trvalé bydlisko?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Obec..... □
2) Mesto do 20 000 obyvateľov..... □
3) Mesto od 20 000 do 100 000 obyvateľov..... □
4) Mesto ponad 100 000 obyvateľov..... □

59.Koľko máš súrodencov okrem seba?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Nemám súrodencov..... □
2) Jedného..... □
3) Dvoch..... □
4) Troch a viac..... □

60. Patríš do nejakých spoločensko-politických organizácií?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Nepatrím..... □
2) Patrím, ale nie som veľmi aktívnym(ou) členom(kou) *(do akých?)*.....
..... □
3) Patrím a som aktívnym(ou) členom(kou) *(do akých?)*.....
..... □

61. Patríš do nejakých náboženských združení a hnutí?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Nepatrím..... □
2) Patrím, ale nie som veľmi aktívnym(ou) členom(kou) *(do akých?)*.....
..... □
3) Patrím a som aktívnym(ou) členom(kou) *(do akých?)*.....
..... □

62. Aké výsledky dosahuješ v škole?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Veľmi dobré..... □
2) Dobré..... □
3) Stredné..... □
4) Slabšie..... □

63. Aké je vzdelanie Tvojich rodičov?
Označ znakom „x“ zodpovedajúce miesta v tabuľke.

	Otec	Matka
1) Základné neúplné		
2) Základné		
3) Stredné bez maturity		
4) Stredné s maturitou		
5) Pomaturitné – nadstavba		
6) Vysokoškolské neúplné (Bc.)		
7) Vysokoškolské (Mgr., Ing., ...)		

64. Ako najvšeobecnejšie hodnotíš materiálnu situáciu Vašej rodiny?
Označ znakom „x“ jednu odpoveď.

1) Veľmi dobrá..... □
2) Dosť dobrá..... □
3) Priemerná ..... □
4) Skôr zlá..... □
5) Rozhodne zlá..... □

65. Aký je Tvoj názor na túto anketu?

…….....
…….....
…….....
…….....
…….....
…….....

Ďakujeme veľmi pekne za vyplnenie ankety.

Aneks 2

Mládež a morálne hodnoty

DOTAZNÍK PRE TRIEDNU UČITEĽKU / TRIEDNEHO UČITEĽA

V časoch, keď mladí ľudia čoraz väčšmi vplývajú na pokolenie starších, je veľmi dôležité poznať, ako vnímajú problematiku morálnych horizontov súčasnej mládeže ľudia, ktorí s ňou denne pracujú. Chcejúc hlbšie poznať morálne hodnoty a postoje dnešnej mládeže, **obraciame sa na Vás s prosbou o krátke vyjadrenie k otázkam, ktoré sa nachádzajú nižšie.** Všetky získané informácie budú slúžiť výlučne vedeckým účelom. **Ďakujeme.**

I. Mládež a morálne autority

(Kto predovšetkým má vplyv na formovanie morálnych postojov súčasnej mládeže? Majú dnešní mladí ľudia nejaké životné vzory? Ako vnímate vplyv médií /časopisov, televízie, internetu a pod./ na morálne postoje súčasnej mládeže?)

II. Mládež a zmysel života

(Aké sú životné ciele dnešných mladých ľudí? V čom hľadá súčasná mládež zmysel života? Aké hodnoty sú pre ňu najcennejšie? Čoho sa najviac obáva?)

III. Mládež a výchova

(Ako vnímate rodinnú a ako školskú výchovu súčasnej mládeže? Na čo by sa mal klásť väčší dôraz v rodinnej a školskej výchove mladých ľudí? Ktoré hodnoty považujete za najdôležitejšie vo výchove mladej generácie?)

IV. Mládež a „tí druhí“

(Ako vnímate vzťah súčasnej mládeže k druhým ľuďom? Vyznačuje sa tento vzťah skôr dôverou alebo nedôverou? Vážia si alebo skôr nevážia dobro a majetok druhých? Je ich správanie skôr egoistické alebo altruistické?)

V. Mládež a sexualita

(Aké miesto má sexualita v živote dnešných mladých ľudí? Je ich správanie v sexuálnej oblasti skôr zodpovedné alebo nezodpovedné? Ako vnímate postoje a správania dnešnej mládeže v oblasti sexuálneho života pred manželstvom, antikoncepcie, či homosexuality?

VI. Vplyv religiozity na morálku mládeže

(Ako vnímate vzťah medzi religiozitou a morálkou súčasnej mládeže? Má religiozita pozitívny vplyv na morálne postoje a správania dnešnej mladej generácie? Na ktorú oblasť morálky mladých ľudí vplýva religiozita pozitívne, na ktorú vôbec a na ktorú negatívne?)

Moral Values of Slovakian School-leeving Youth.
On the Example of the Diocese of Spiš
by Ondrej ŠTEFAŇAK

© Copyright by Norbertinum, 2013

Autor
Dr Ondrej ŠTEFAŇAK

ISBN 978-83-7222-462-0

Wydawnictwo Norbertinum,
Ul. Długa 5, 20-346 Lublin
tel. 0048-744-11-58; fax. 0048-744-11-48;
http://www.norbertinum.pl/