

JÓZEF BANIAK

OD AKCEPTACJI DO KONTESSTACJI

*Moralność katolicka w krytycznym ujęciu
i ocenie młodzieży polskiej*



OD AKCEPTACJI DO KONTESACJI

*Moralność katolicka w krytycznym ujęciu
i ocenie młodzieży polskiej*

JÓZEF BANIAK

OD AKCEPTACJI DO KONTTESTACJI

*Moralność katolicka w krytycznym ujęciu
i ocenie młodzieży polskiej*

Copyright © by Difin SA
Warszawa 2015

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości lub fragmentów niniejszej pracy bez zgody wydawcy zabronione.

Książka ta jest dziełem twórcy i wydawcy. Prosimy, abyś przestrzegał praw, jakie im przysługują. Jej zawartość możesz udostępnić nieodpłatnie osobom bliskim lub osobiście znanym, ale nie publikuj jej w internecie. Jeśli cytujesz jej fragmenty, nie zmieniaj ich treści i koniecznie zaznacz, czyje to dzieło. A kopiując jej część, rób to jedynie na użytek osobisty. Szanujmy cudzą własność i prawo.

Recenzent
Dr hab. prof. UW Wojciech Pawlik

Redaktorka prowadząca
Weronika Skarżyńska

Korekta
Monika Baranowska

Projekt okładki
Mikołaj Miodowski

ISBN 978-83-7930-732-6

Difin SA
Warszawa 2015
00-768 Warszawa, ul. F. Kostrzewskiego 1
tel. 22 851 45 61, 22 851 45 62
fax 22 841 98 91
Księgarnie internetowe Difin:
www.ksiegarnia.difin.pl, www.ksiegarniasgh.pl
Skład i łamanie: Edit sp. z o.o., www.edit.net.pl
Wydrukowano w Polsce

Spis treści

Wstęp: Teoretyczne i metodologiczne założenia własnych badań socjologicznych	9
1. Krytyczne nastawienie młodzieży do moralności katolickiej i do metod wdrażania jej zasad przez Kościół instytucjonalny w życie ludzi jako przedmiot badań socjologicznych	9
2. Młodość i młodzież – wyjaśnienie znaczenia pojęć	14
3. Opór, sprzeciw i bunt jako formy kontestacji młodzieży wobec zasad moralności katolickiej i sposobów wdrażania ich przez Kościół w osobiste i społeczne życie ludzi.	17
4. Problem kondycji religijnej i moralnej młodzieży polskiej	22
5. Problem badawczy, hipotezy, metody i organizacja badań	25
6. Społeczna charakterystyka badanej młodzieży	28
 Rozdział 1	
Moralność religijna jako przedmiot badań socjologicznych	35
1.1. Moralność ludzi – jej istota i typy	35
1.2. Moralność katolicka i świecka – ich istota, specyfika i znaczenie	42
 Rozdział 2	
Moralność subiektywna w krytycznym ujęciu i ocenie badanej młodzieży	51
2.1. Stosunek badanych licealistów i studentów do powszechnych norm moralnych	52
2.1.1. Trwałość i rola norm moralnych w życiu ludzi w ocenie respondentów	54
2.1.2. Instancje odpowiedzialne za określenie istoty dobra i zła	57
2.2. Stosunek badanych licealistów i studentów do etycznej zasady „cel uświęca środki”	64

2.2.1. Zasada „cel uświęca środki” jako jedyne kryterium planów życiowych ludzi w ujęciu i ocenie respondentów	64
2.2.2. Zasada „cel uświęca środki” w osobistych celach i planach życiowych badanej młodzieży	66
2.3. Nastawienie badanych licealistów i studentów do etycznej zasady „miłości bliźnich i nieprzyjaciół”	69
2.3.1. Sens i cel etycznej zasady „miłości bliźnich i nieprzyjaciół”	70
2.3.2. Zasada „miłości bliźniego i nieprzyjaciół” w ujęciu i ocenie respondentów	75
2.4. Własna przyzwoitość moralna w krytycznej ocenie licealistów i studentów	83
2.4.1. Źródła pochwał uczciwości moralnej i krytyki nieuczciwości wskazane przez respondentów	86

Rozdział 3

Moralność prospołeczna ludzi w krytycznym ujęciu i ocenie badanej młodzieży

3.1. Prospołeczne postawy i zachowania moralne ludzi w ocenie respondentów	93
3.1.1. Moralność relacji interpersonalnych	94
3.1.2. Pomoc wzajemna ludzi w moralnej ocenie respondentów	97
3.1.3. Ocena respondentów dotycząca wybranych zachowań niemoralnych ludzi	102
3.2. Moralne i niemoralne postawy i działania ludzi w ocenie respondentów	108
3.3. Eutanazja jako problem społeczny w ujęciu i krytycznej ocenie respondentów	111
3.3.1. Istota i cel eutanazji – różnorodność spojrzeń na zjawisko	112
3.3.2. Eutanazja w moralnej ocenie respondentów	119
3.3.3. Negatywne stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego wobec eutanazji w krytycznym ujęciu i ocenie respondentów	123
3.4. Autorytety moralne i wzory osobowe w krytycznym ujęciu i ocenie respondentów	127
3.4.1. Istota i typy autorytetów moralnych – ich społeczna ocena	127
3.4.2. Nastawienie badanej młodzieży do autorytetów moralnych	130
3.4.3. Wzory osobowe godne naśladowania w ocenie respondentów	133

Rozdział 4

Moralność małżeńska i rodzinna w krytycznym ujęciu i ocenie badanej młodzieży

4.1. Małżeństwo i rodzina w spojrzeniu wielokierunkowym i wieloaspektowym	142
4.1.1. Miłość wzajemna żony i męża jako podstawa małżeństwa i rodziny	146
4.1.2. Miejsce i rola norm etycznych w małżeństwie i rodzinie	149

4.2. Niemoralne zachowania ludzi w małżeństwie i rodzinie w ocenie badanych respondentów	152
4.3. Miłość małżeńska i rodzinna w ujęciu i ocenie respondentów	158
4.3.1. Miłość małżeńska i rodzinna w różnorodności spojrzeń	158
4.3.2. Istota i cel oraz składniki miłości małżeńskiej w ujęciu respondentów	161
4.3.3. Znajomość i ocena przez respondentów katolickiej koncepcji miłości małżeńskiej	166
4.3.4. Cechy miłości małżeńskiej wskazane przez respondentów	169
4.4. Sakramentalny i świecki charakter małżeństwa w ujęciu i ocenie respondentów	172
4.4.1. Charakter małżeństwa w doktrynie Kościoła rzymskokatolickiego	175
4.4.2. Postawy respondentów wobec kościelnego i świeckiego charakteru małżeństwa	176
4.5. Małżeństwo jako nierozzerwalny związek kobiety i mężczyzny w ocenie respondentów	182
4.5.1. Trwałość związku małżeńskiego w ujęciu i ocenie respondentów	183
4.5.2. Rozwody małżeńskie – ich przyczyny w moralnej ocenie respondentów	186
4.6. Wierność i zdrada małżeńska w moralnej ocenie respondentów	197
4.6.1. Sens i cel wzajemnej wierności żony i męża w małżeństwie	197
4.6.2. Wierność małżeńska w ujęciu i ocenie respondentów	202
4.6.3. Zdrada małżeńska w ujęciu i ocenie moralnej respondentów	205
4.7. Płodność małżonków i dzietność rodziny w świadomości respondentów	212
4.7.1. Płodność małżeńska jako podstawa rodziny	213
4.7.2. Płodność małżeństwa w ujęciu i ocenie respondentów	217
4.7.3. Rodzicielstwo własne w planach życiowych respondentów	220
4.8. Antykoncepcja i naturalne metody regulacji poczęć w ujęciu i ocenie respondentów	224
4.8.1. Naturalne i sztuczne metody regulacji poczęć – ich istota i różnice	224
4.8.2. Znajomość metod i technik antykoncepcyjnych przez badanych respondentów	226
4.8.3. Stosowanie antykoncepcji przez małżeństwa w moralnej ocenie respondentów	229
4.8.4. Akceptacja przez respondentów naturalnych metod regulacji poczęć	232
4.8.5. Akceptacja przez respondentów środków antykoncepcyjnych	234
4.9. Aborcja i okoliczności ją sankcjonujące w opinii respondentów	237
4.9.1. Aborcja jako zjawisko i problem społeczny	237
4.9.2. Aborcja w ujęciu i ocenie moralnej respondentów	240
4.9.3. Okoliczności zezwalające na aborcję wskazane przez respondentów	243
4.10. Zapłodnienie in vitro jako droga do rodzicielstwa w ujęciu i ocenie respondentów	247
4.10.1. Zapłodnienie in vitro – jego sens i cel oraz podłoże ideologiczne	247

4.10.2. Zapłodnienie in vitro w moralnej ocenie badanych licealistów i studentów	252
4.10.3. Zapłodnienie in vitro jako czynność grzeszna w ocenie respondentów	256
4.10.4. Klauzula sumienia lekarza a stosowanie metody in vitro w zapłodnieniu w ocenie respondentów	258
 Zakończenie	 266
 Bibliografia	 278
 Spis tabel	 293
 Aneks	 297

Teoretyczne i metodologiczne założenia własnych badań socjologicznych

1. Krytyczne nastawienie młodzieży do moralności katolickiej i do metod wdrażania jej zasad przez Kościół instytucjonalny w życie ludzi jako przedmiot badań socjologicznych

W tym studium socjologicznym chcę ukazać i omówić krytyczne postawy, negatywne opinie i oceny badanej młodzieży licealnej i akademickiej dotyczące Kościoła instytucjonalnego – jego doktryny religijno-moralnej, jak i niektórych form i metod jego działania w państwie i w społeczeństwie związanych z życiem moralnym ludzi wierzących. Postawy te i opinie stanowią oraz wyrażają określony rodzaj oporu, sprzeciwu i buntu jako formy kontestacji młodzieży wobec Kościoła oraz jego postulatów etycznych i moralnych, a także sposobów instalowania się i ingerowania w niereligijne sfery życia ludzi, narzucania im własnej woli, stylu życia, hierarchii wartości i definicji szczęścia. W licznych badaniach socjologicznych poświęconych nastawieniu młodych Polaków do Kościoła instytucjonalnego i jego zasad moralnych zazwyczaj eksponowano ich przychylność, twierdząc w efekcie, że młodzież polska w dominującej większości statystycznej jest wierna Kościołowi i jego normom religijno-moralnym, pragnie utożsamiać się z kościelnym modelem moralności (Mariański 1991, s. 23; Piwowarski 1981, s. 65–78; Zaręba 2003; Smyczek 2002). Natomiast rzadko ukazywano, a w niektórych przypadkach całkiem pomijano, krytycyzm młodzieży polskiej wobec zasad moralności katolickiej, zwłaszcza wobec hipokryzji moralnej różnych grup społecznych i zawodowych dotyczącej wielu sfer moralności, a także niemoralności czy tzw. podwójnej moralności księży parafialnych i zakonników, jej sprzeciw wobec ingerencji kleru w oso-

bistą i rodzinną moralność ludzi, jej opór i bunt wobec narzucania ludziom, w tym młodzieży szkolnej i akademickiej, jedynie słusznej teorii wychowania moralnego i socjalizacji opartej na założeniach religii i etyce katolickiej, czy też wobec wyraźnego eksponowania roli religii w moralności osobistej, społecznej, małżeńsko-rodzinnej i seksualnej ludzi, z jednoczesnym pomijaniem czy lekceważeniem roli niereligijnych sposobów realizacji celów życiowych (Ciupak 1984; Darczewska 1979, s. 4–5; Jerschina 1978; Lewandowski 1989, s. 226–240).

Tymczasem przeglądając i dokładnie analizując wyniki wielu badań i sondaży socjologicznych poświęconych moralności młodzieży polskiej, uczącej się w szkołach średnich i studiującej w uczelniach wyższych, bez trudu można dostrzec trzy kierunki zmian w jej nastawieniu do moralności katolickiej i do rzymskokatolickiego Kościoła instytucjonalnego, który tę moralność narzucił i upowszechnia w różny sposób w społeczeństwie polskim: 1) z jednej strony, nadal duży odsetek tej młodzieży, zwłaszcza uczniów gimnazjów i szkół średnich, przejawia pozytywne nastawienie do Kościoła i do jego doktryny religijno-moralnej, do zasad etyki katolickiej, widziane w wysokich wskaźnikach identyfikowaniu siebie z systemem norm etycznych i wartości moralnych upowszechnianych w Kościele, czy też w utożsamianiu się z moralną kulturą katolicką i z obyczajowością chrześcijańską oraz w obdarzaniu Kościoła i kleru zaufaniem i autorytetem moralnym – a to wszystko dzieje się bez względu na nasilające się procesy laicyzacji moralności codziennej i świątecznej z zakresu życia indywidualnego i społecznego ludzi w kraju; 2) z drugiej zaś strony, systematycznie wzrastały odsetki młodzieży w obu tych środowiskach, w tym znacznie wśród studentów uczelni wyższych, której nastawienie do moralności katolickiej i do zasad etycznych Kościoła katolickiego ma z gruntu charakter krytyczny i negatywny, wyrażający się w kontestowaniu i kwestionowaniu sensu dogmatów moralnych, w oporze wobec moralności opartej na zasadach etycznych religii katolickiej, czy w czynnym lub biernym buntowaniu się przeciw ingerowaniu władzy kościelnej w moralność ludzi, zwłaszcza w ich seksualność osobistą i małżeńską – tu młodzież polska odsunęła się od zasad etycznych religii katolickiej i od jej wartości moralnych, stanęła poza granicami wpływu Kościoła na własne życie moralne, pozostając z własnego wyboru pod wpływem etyki, moralności i aksjologii humanistycznej jako bezreligijnej i świeckiej; 3) ponadto, daje się zauważyć od pewnego czasu, szczególnie w warunkach obecnego wieku, wzrastający odsetek młodzieży polskiej, która ujawnia ambiwalentne, jakby „na pograniczu” czy „w zawieszeniu” własne nastawienie do moralności religijnej i do Kościoła upowszechniającego normy tej moralności w globalnym społeczeństwie, przejawiające się w wątpleniu i w zniechęceniu do norm moralnych o religijnym podłożu, w kwestionowaniu

ich roli we własnym życiu religijnym i moralnym, w kwestionowaniu moralnego autorytetu Kościoła katolickiego i księży głoszących reguły tej moralności, a jednocześnie w postępowaniu według zaleceń niektórych zasad etyki katolickiej, chociaż najczęściej uzasadnianym powodami niereligijnymi, jak choćby zwyczajami rodzinnymi czy kulturowymi o podłożu katolickim, na przykład w deklaracji „wzięcia” w przyszłości ślubu kościelnego lub „odbycia” pogrzebu religijnego zmarłej bliskiej osoby, gdyż tak nakazuje moralność katolicka. Osoby takie można zakwalifikować jako „bliższe niewiary, a zarazem skłonne do dostosowania się do osobiście wybranych norm moralności i obyczajowości katolickiej”.

Te dwie grupy młodzieży, krytycznie nastawione do moralności religijnej i do Kościoła instytucjonalnego, który narzuca i upowszechnia masowo normy tej moralności, a zarazem grupy sprzeciwiające się jego moralnemu autorytetowi w społeczeństwie i państwie, kontestujące w pełni lub częściowo kościelną doktrynę religijno-moralną, są przedmiotem szczególnej uwagi w prezentowanych w tej książce badaniach socjologicznych. Ich stosunek krytyczny, opozycyjny do moralności religijnej i do Kościoła ją upowszechniającego, będzie skonfrontowany z nastawieniem pozytywnym respondentów tworzących zespół z nimi zbiorowość objętą tymi badaniami. Podejście moje do tej kwestii wymaga niezbędnego dopowiedzenia, mianowicie, że młodzież jest grupą wewnętrznie zróżnicowaną w wymiarze rodzinno-środowiskowym, typu socjalizacji pierwotnej i doświadczeń socjalizacji wtórnej. Jednak najważniejsze są tu zapewne zróżnicowania indywidualne, jak trafnie zaznacza Wojciech Pawlik, „(...) wynikające z psychologicznej specyfiki właściwej tej fazie biograficznej, jaką jest okres dojrzewania. W tym okresie krystalizuje się bowiem własna tożsamość światopoglądowa, interpretacji podlegają schematy poznawczo-normatywne, a zatem można oczekiwać, że i postawy religijnego buntu, radykalnego wycofania lub innowacyjności, choć nie dominujące, są tu częstsze niż w innych grupach wiekowych. Zarazem, lustrzaną stroną tego procesu jest zjawisko hiperreligijności i konwersji religijnej. Można zatem powiedzieć, że obydwa wymienione tu typy dynamiki przemian postaw światopoglądowych – religijnego nonkonformizmu z jednej strony i hiperreligijności z drugiej – wyznaczają warunki brzegowe głównego przebiegu procesu krystalizowania się postaw religijno-swiatopoglądowych. Brzegowe w tym sensie, że zarówno nonkonformizm religijny, jak i hiperreligijność, choć kulturowo i wzorotwórczo ważne, to jednak – w sensie statystycznym – nie charakteryzują dominującego, konformistycznego nurtu życia religijnego” (Pawlik 2008, s. 136–137). Rzucająca się w oczy postawa „hiperreligijności” to, wyjaśnia autor, postawa nadprzeciętnej, mocno zaangażowanej religijności, która stanowi logiczny, przeciwny re-

ligijnym kontestatorom, drugi biegun postaw religijnych. Należy jednak zapytać, czy – w ujęciu teologicznym – można być nadmiernie religijnym i nadmiernie uczciwym człowiekiem? Raczej nie można takim być, więc pojęcie to ma wyłącznie znaczenie opisowe. Biorąc pod uwagę prognozowanie przemian religijno-światopoglądowych katolików polskich, w tym młodzieży, W. Pawlik słusznie proponuje wzięcie pod uwagę trzech typów postaw światopoglądowych związanych z tą dynamiką: „1. Nonkonformizm religijny wyznacza ten kierunek przemian, który wiąże się z odchodzeniem od Kościoła (przede wszystkim w sensie instytucjonalnym, ale również religijno-światopoglądowym). Przy takim zdefiniowaniu pojęcia nonkonformizmu religijnego mieści się w nim nie tylko ateizm i agnostycyzm, ale również zjawisko religijności pozainstytucjonalnej i mocno zindywidualizowanej. (...) Nonkonformizm religijny oznacza dwa, całkowicie różne zjawiska: z jednej strony radykalne odchodzenie od religijności typu kościelnego i zastępowanie jej różnymi formami «nowej religijności» i «nowej duchowości», ale też – tak jak przyjmuje się to w socjologicznych teoriach modernizmu i sekularyzacji – może oznaczać weberowskie «odczarowanie» świata i proces odchodzenia od myślenia w kategoriach religijnych w ogóle. 2) Konformizm religijny (w tym miejscu odwołując się do potocznego rozumienia tego pojęcia) jest czynnikiem stabilizującym zmiany. Nie tylko dlatego, że grupa religijnych konformistów jest w Polsce nieznaczna, ale przede wszystkim dlatego, że procesy selektywności wiary i jej prywatyzowania zachodzą w tej grupie bez radykalnego kontestowania instytucji Kościoła i własnej religijnej autoidentyfikacji. Jest tak dlatego, że temperatura religijności konformistów jest «letnia», a kategorie religijne, nawet jeśli – jak wskazują badania socjologiczne – nabierają tu prywatnego znaczenia i są akceptowane selektywnie, to w subiektywnym doświadczeniu nie są definiowane jako aż tak ważne (a tym bardziej jako teologicznie centralne), by generować potrzebę globalnej konfrontacji religijnej i rewizję swej światopoglądowej tożsamości. Jak więc widzimy, granica między religijnym konformizmem i nonkonformizmem nie jest ostra: kluczowy jest tu stosunek nie tyle do wiary, co do instytucji Kościoła. Religijni konformiści są – przynajmniej w sensie swej instytucjonalnej autoidentyfikacji – ludźmi Kościoła, podtrzymują swoją więź z tą instytucją i choć w praktyce mogą rozmijać się z niektórymi elementami obowiązującej wykładni katolickiej nauki moralności i wiary, nie kontestują jej jako całości i nie redefiniują swojej religijnej tożsamości. 3) Hiperreligijność nie musi być, przynajmniej teoretycznie, powiązana z religią instytucjonalną. Co więcej, również w wymiarze danych empirycznych badania socjologiczne prowadzone nad religijnością młodzieży wychwytyują od pewnego czasu kategorię osób «głęboko wierzących w Boga» i zarazem «niewierzących w Kościół»

(Marianński 1996, s. 104). Dane te sygnalizują ważną tendencję w przemianach religijności polskiej i upoważniają do mówienia o hiperreligijności również w odniesieniu do osób nieidentyfikujących się z żadnym z Kościołów. Ponieważ jednak w przyjętej typologii ten rodzaj religijności (silnie zindywidualizowanej i zdeinstytucjonalizowanej) zdefiniowałem już jako jedną z podkategorii religijnego nonkonformizmu, zatem pojęcie hiperreligijności zarezerwować chciałbym – z powodów taksonomicznych – dla opisu religijności ponadprzeciętnej i zarazem sytuowanej w ramach instytucji Kościoła. Wprowadzona tu typologia (...) umożliwia wyraziste opisanie «sceny religijnej» z punktu widzenia kluczowych (dla przyszłości Kościoła) aktorów społecznych” (Pawlik 2008, s. 137–138). W przyjętej przeze mnie typologii postaw religijnych młodzieży, już wyżej ukazanej, postawę ponadprzeciętnej i mocno zaangażowanej religijności, będącą logicznym biegunem przeciwnym do osób kontestujących Kościół i jego doktrynę religijno-moralną, mają osoby pozytywnie nastawione do instytucji Kościoła i moralności katolickiej we wszystkich jej aspektach.

Nie da się jednak ukryć tego, iż w dotychczasowych badaniach rzadko i wąsko ukazywano ten krytycyzm polskiej młodzieży wobec zasad moralności katolickiej i wobec sposobów jej lansowania w Kościele, a zdecydowanie częściej i szerzej akcentowano wskaźniki młodzieży ponadprzeciętnie akceptującej zasady etyki katolickiej i uległej bezkrytycznie wobec Kościoła wskazującego na wyłączność i skuteczność tych norm w życiu ludzi, na ich bezkonkurencyjność względem zasad moralności świeckiej. W ten sposób wytwarzano swoistą lukę w wiedzy socjologicznej dotyczącej moralności młodzieży polskiej. Tę lukę w obrazie czy moralnym wizerunku młodzieży polskiej chcę uzupełnić, a nawet wyeksponować w tym studium, ukazując zarazem, jakie odsetki tej młodzieży buntują się i stawiają własny opór moralności katolickiej, a także sprzeciwiają się narzucaniu ludziom zasad etycznych i norm moralnych przez Kościół i księży, pozostającym poza dyskusją. Cel ten chcę tu osiągnąć za pomocą wyników własnych badań socjologicznych, jakie zrealizowałem wśród dwóch różnych grup czy kategorii wiekowych młodzieży, które dotyczą postaw krytycznych tej młodzieży wobec Kościoła instytucjonalnego i jego doktryny religijno-moralnej. Biorę tu też pod uwagę wyniki badań innych socjologów zajmujących się religijnością i moralnością młodzieży polskiej od wielu lat, jak i jej nastawieniem do Kościoła. W moich badaniach krytycyzm i kontestacja młodzieży wobec moralności religijnej i Kościoła ją upowszechniającego zajmuje szczególne miejsce, więc tym kwestiom przeznaczę maksimum uwagi w każdym rozdziale książki, uwzględniając różne sfery moralności.

2. Młodość i młodzież – wyjaśnienie znaczenia pojęć

Określenie kategorii „młodzież” przysparza socjologom pewnych trudności, stąd różnie jest ona definiowana w zależności od wielu czynników. Edward Ciupak zaznacza, że „(...) W badaniach empirycznych, a także w praktyce wychowawczej, posługujemy się często zamiennie dwoma terminami: «młodzież» i «młode pokolenie». Pierwszy z wymienionych terminów stosujemy wobec kategorii młodzieży uczącej się lub pracującej, drugi zaś wobec znacznie szerszej zbiorowości osobników – niekoniecznie młodych wiekiem, takich, którzy zewnętrznie, na przykład stylem życia, zachowaniem, strojem wyróżniają się od pokolenia starszych. (...) W jakim znaczeniu termin «młode pokolenie» bywa stosowany w badaniach naukowych i w praktyce wychowawczej? W pierwszym znaczeniu podział na dwa pokolenia: rodzice – dzieci wyznacza obiektywnie różne role społeczno-kulturowe w obrębie rodziny, służy także jako sposób organizowania życia w małych grupach. W drugim znaczeniu młode pokolenie wyróżniamy ze względu na potrzebę zmierzenia czasu w ramach jednego stulecia oraz potrzeby wyodrębnienia w tym okresie co najmniej trzech pokoleń żyjących jednocześnie. (...) W trzecim znaczeniu młode pokolenie jest wyróżniane na podstawie społecznych przodków i potomków, stosowanym w celu określenia częstotliwości kultury i procesu jej dziedziczenia. (...) Otóż w tym rozumieniu młodym pokoleniem będą zawsze, niezależnie od wieku, potomkowie (...), którzy korzystają z nagromadzonego przez przodków dorobku kulturowego. W znaczeniu czwartym młode pokolenie wyróżniamy wówczas, gdy zajmujemy się konfliktem, występującym między «młodymi» i «starymi», rozpatrywanym w dwóch układach stosunków. Po pierwsze, jako konflikt między rodzicami a dziećmi oraz, po drugie, jako konflikt osobników w dwóch różnych formach biografii życiowej. (...) W piątym znaczeniu młode pokolenie wyodrębnia się na podstawie kryteriów historycznych, na przykład mówimy wówczas, że każde pokolenie jest związane z określonymi datami procesu dziejowego” (Ciupak 1984, s. 13–17).

Dalej Ciupak pisze, że innego określenia wymaga kategoria osobników nazywanych „młodzieżą”, gdyż jest ona uwarunkowana wiekiem i miejscem zajmowanym w społeczeństwie globalnym oraz swoistą cechą kulturową, zwaną „młodością”. Zatem, jego zdaniem: „(...) Młodzież traktujemy jako kategorię ludności dojrzewającej i dorastającej w oznaczonych granicach wieku, przy czym liczba lat przypadająca na ten okres jest zmienna i zależna od epoki historycznej, od typu społeczeństwa i jego struktury. (...) Młodość zaś – interpretując socjologicznie – to nie jest naturalny stan fizjologiczny i hormonalny, lecz zespół cech składających się na wzór kulturowy, zorganizowany zewnętrznie w postaci

społecznej instytucji młodości. W tej interpretacji młodość (...) jest społecznym wyobrażeniem i społeczną wartością w tym znaczeniu, że kształtuje się rozmaicie w świadomości danego społeczeństwa, zgodnie z przyjętym systemem wartości odnoszących się do oceny poszczególnych fragmentów biografii jednostki” (Ciupak 1984, s. 17–18).

Jakie szczególne cechy charakteryzują młodzież współczesną, a jakie nadzieje pokłada w niej pokolenie jej rodziców i całe społeczeństwo? Czego młodzież oczekuje zawsze od pokolenia starszego, życiowo doświadczonego, mądrzejszego w swych wyborach i decyzjach życiowych, w swoich planach egzystencjalnych? Może rację ma Hanna Świda-Ziomba, twierdząc, że (...) każde pokolenie ma własne nadzieje i własne dramaty” (Świda-Ziomba 2005, s. 297), a jeśli jest to prawdą, to z pewnością takie, bardzo rozległe nadzieje ma młodzież w każdym czasie, nadzieje, które także sama próbuje zawsze wprowadzać w czyn, nadawać im realny wymiar, nadzieje, które nadają cel i sens jej życiu osobistemu i społecznemu, w które wchodzi ona stopniowo z różnym powodzeniem, także w okolicznościach dramatycznych. Nadzieje młodzieży są też odzwierciedleniem nadziei społeczeństwa, w którego ramach ona wzrasta, rozwija się, konstruuje własną tożsamość, spełnia własne marzenia i cele życiowe. Młodzież zawsze stawiała się również obiektem zainteresowań ludzi nauki, którzy poświęcali jej własne badania, nie pomijając żadnej sfery życia, a zatem też życia religijnego. Badacze młodzieży „(...) przyglądali się jej z ciekawością, stosując różnorodne miary i formując tezy odzwierciedlające jej znaczenie dla odtwarzania tkanki społecznej i żywotności kulturowej” (Sroczyńska 2010, s. 11). Hanna Świda-Ziomba w swojej innej pracy naukowej dodaje, że (...) młody człowiek powinien być pogodny, zawsze dawać sobie radę. Załamanie dyskwalifikuje. Każdy powinien iść do przodu. (...) Można w nich zaobserwować połączenie indywidualizmu i tolerancji z tęsknotą za wspólnotą i więzią z innymi (...)” (Świda-Ziomba 1998, s. 292). Teresa Giza, charakteryzując dzisiejszą młodzież polską, zaznacza, że „(...) Szkoła dla tego pokolenia jest «terenem walki». Młodzi obawiają się, że nie sprostają wymaganiom szkoły, co będzie skutkowało ich gorszą sytuacją życiową. Wśród cenionych wartości znalazły się w kolejności: miłość, dobre kontakty z ludźmi, posiadanie dzieci oraz sukces finansowy. W hierarchii dążeń i aspiracji życiowych młodego pokolenia najważniejsze miejsca zajmuje rodzina, wykształcenie i ciekawa praca” (Giza 2010, s. 121–122). Wartości religijne znajdują się na zdecydowanie dalszych pozycjach w ich hierarchii wartości, a nadto, wartości te rzadko stymulują cele życiowe dzisiejszej młodzieży, mimo że przyznaje się ona częściej do wiary chrześcijańskiej (Młodzież 2008, s. 138).

Na życie osobiste i rozwój młodych jednostek bezpośrednio wpływają zmiany społeczne, nie zawsze korzystnie dla nich. Teresa Giza pisze, że w przestrze-

ni tych zmian „(...) zachodzą procesy dorastania dzieci i młodzieży, odbywa się socjalizacja oraz wychowanie i kształcenie. Indywidualna historia życia przedstawicieli młodego pokolenia przecina się z historią społeczną. Warunkiem asymilowania zmian zewnętrznych są przekształcenia w subiektywnej wizji rzeczywistości. Znaczącą rolę odgrywają tu procesy poznawcze i emocjonalne. Aby świadomie uczestniczyć w zmianach, niezbędny jest dojrzały poziom rozwoju społecznego, poznawczego oraz emocjonalnego” (Giza 2010, s. 115). Erik H. Erikson uważa, że to właśnie dzieci i młodzież w pokonywaniu trudów tych zmian oczekują pomocy od ludzi dorosłych, zwłaszcza od znaczących krewnych, natomiast brak takiego wsparcia z ich strony staje się główną przyczyną zaburzeń rozwojowych. Bez wątpienia, dzieci i młodzież są, jego zdaniem, obciążone ryzykiem i kosztami doświadczania tych zmian, najbardziej odczuwają ich skutki, nie rozumiejąc przy tym ich celu i sensu. Ryzyko płynące z tych transformacji cywilizacyjnych nasila załamywanie się młodzieży, wywołuje kryzysy tożsamości osobowej i relacji interpersonalnych (Erikson 2004, s. 68–70). Jednocześnie – jak twierdzi Barbara Fatyga – młodzieży przypisuje się trybalizm i postrzega się ją jako uosobienie metafory „dzikiego” osobnika w relacji do ludzi dorosłych i normalnie funkcjonujących (Fatyga 2002, s. 302–326; Fatyga 1999). Autorka ta, przypominając koncepcję Margaret Mead dotyczącą dystansu w stosunkach międzypokoleniowych i problemów w komunikacji pokoleniowej (Mead 2000), zaznacza, że prefiguratywność (wpływ dzieci na rodziców) bardzo często wchodzi w sytuacje konfliktowe z pozostałymi elementami przekazu kultury, a przede wszystkim z postfiguratywnością, zaś jej oddziaływanie na konstrukt współczesnych społeczeństw łączy się z unieważnieniem naturalnych wspólnot bazowych, które są źródłem wartości i norm (Fatyga 2008, s. 197–208). Krystyna Szafraniec dodaje w tym kontekście, że zróżnicowanie środowiskowe młodzieży, postrzegane w perspektywie zasadniczych celów życiowych i sposobów zachowań, jest widoczne w różnych postaciach elit pragmatycznych („szybkobieżne szczeniaki”), prorodzinnych konformistów („normalsi”), rozpaczliwego buntu przeciwko wykluczeniu („dresiarze”), wycofania się („nieudacznicy”), agresywnej adaptacji („debeściaki”) i łagodnej kontestacji misjonarskiej (Szafraniec 2007, s. 207–235).

W świetle tych ustaleń można przyjąć stwierdzenie Władysława Adamskiego, z którego wynika, że młodzież jest taką kategorią osób, które znajdują się w przejściowym stadium między okresem dzieciństwa a dorosłością, przygotowującym ją do przejścia pełnej odpowiedzialności, samodzielności ekonomicznej i społecznej (Adamski 1993, s. 380). Ewa Wysocka, idąc tym tropem myślenia, zaznacza, że „(...) Dziś już nikt nie kwestionuje też, iż młodzież stanowi odrębną grupę społeczną o specyficznej mentalności, odróżniającą ją od innych grup społecznych, wyodrębnionych wedle kryterium wieku (...), której cechą dominującą zdaje się

być kontestacja wobec świata dorosłych, polegająca na prostej negacji, częstokroć pozbawionej argumentów ją uzasadniających. Zagrożeniem, z jakim musimy się w tym zakresie zmierzyć, jest nie tyle opozycja wobec propozycji dorosłych, będąca czymś naturalnym, ile opozycja wobec wszystkiego – jakiegokolwiek wzoru, czyli bezideowość (...), a także pojawiająca się dosyć groźna tendencja do identyfikowania się z opozycyjnymi grupami podkulturowymi” (Wysocka 2010, s. 58). Powołując się na refleksje innych badaczy życia młodego pokolenia Polaków (Melosik 1998), autorka ta dodaje, że (...) Młode pokolenie zaczyna charakteryzować wielokulturowa i nieuporządkowana żadnym kryterium zmienność, co wiąże się z hołdowaniem wciąż nowym «idolom» i «ideologiom», zależnie od tego, co aktualnie dominuje na rynku kulturowym, wybijając się zewnętrznymi atrybutami atrakcyjności, a przeniknęło «zewsząd», choć najczęściej z metaforycznie ujętego Zachodu” (Wysocka 2010, s. 58–59).

Te różne spojrzenia na młodość i na kategorie młodzieży ułatwią zrozumienie postaw krytycznych i ocen negatywnych moich respondentów – młodzieży licealnej i akademickiej, wobec zasad moralności katolickiej stanowiących składniki ich kontestacji wobec zastanej rzeczywistości religijnej i kościelnej w kraju, wobec ingerencji Kościoła katolickiego w moralność ludzi.

3. Opór, sprzeciw i bunt jako formy kontestacji młodzieży wobec zasad moralności katolickiej i sposobów wdrażania ich przez Kościół w osobiste i społeczne życie ludzi

Czym jest opór, sprzeciw i bunt – w czym wyrażają się one w życiu młodej jednostki? Opór i bunt są przejawami zdecydowanego sprzeciwu człowieka lub grupy ludzi wobec postępowania i działania kogoś jako niezgodnego z przyjętymi zasadami czy prawami, rażąco odbiegającego od ich oczekiwań, a także wobec niestosownych okoliczności lub sytuacji szkodzących interesowi jednostki lub interesowi grupy ludzi. Opór i bunt może mieć dwa wymiary lub przebiegać się na dwóch płaszczyznach: zewnętrznej – a wtedy bunt może być konstruktywny lub destruktywny, i wewnętrznej, czyli emocjonalno-przeżyciowej – a wtedy może on być aktywny lub bierny. Bunt zawsze ma ścisły związek z kształtowaniem się tożsamości jednostki, dlatego przejawia się w silnych emocjach negatywnych, w formułowaniu opinii dotyczących jej własnych praw. W tym kontekście Ewa Wysocka pisze, że „(...) Bunt młodzieńczy kojarzy się głównie z zewnętrzną reakcją na otaczającą rzeczywistość, poczynając od buntowniczych zachowań

w domu, w szkole, a skończywszy na antyfaszystowskich, pacyfistycznych manifestacjach, w niektórych społeczeństwach, niestety, profaszystowskich i antypacyfistycznych. Zachowania tego typu stanowią symptomy buntu zewnętrznego” (Wysocka 2010, s. 94).

Obie formy buntu lub oporu mogą dotyczyć też moralności i Kościoła jako wyraz sprzeciwu aktywnego lub biernego wobec ich nakazów i zakazów moralnych, rytualnych, ideologicznych czy nieakceptowanych sposobów postępowania i form działania. W sytuacji buntu i oporu jednostka, zwłaszcza młoda, może kontestować wskazania, zalecenia moralne i działania instytucji religijnych i kościelnych związane z normami moralnymi, odsuwać je od własnych wyborów życiowych, znaczeń i wartości. Ewa Wysocka zaznacza, że „(...) Bunt i opór, jako zjawiska wpisujące się w kontestację, stanowią w pewnym stopniu efekt doświadczanych konfliktów, zaś konfliktowość jest wpisana w specyfikę okresu dorastania. Wrastanie w świat społeczny, reprezentowany przez dorosłych, ma charakter konfliktowy, gdyż poszukiwanie miejsca w świecie społecznym jest powiązane z próbą jego zmiany w kierunku dopasowania do własnych potrzeb” (Wysocka 2010, s. 95). W wymiarze moralnym wrastanie to jest szczególnie trudne i złożone, dzieje się w napięciu w relacjach pokoleniowych, powoduje znacznie częściej sytuacje konfliktowe, staje się często podłożem kontestowania świata „starego”, które przejawia się we wszystkich formach: od sprzeciwu, przez opór, do jawnego lub ukrytego buntu młodych przeciw stosowanym w Kościele i społeczeństwie zasadom etyczno-religijnym i normom moralnym, usiłującym regulować ich życie osobiste i społeczne.

Takim światem społecznym, uzasadnianym religijnie i moralnie, jak wskazuje Andrzej Potocki, jest też instytucjonalny i wspólnotowy Kościół, reprezentowany, kierowany i zarządzany przez dorosłych, zaś ta sytuacja bywa konfliktowa, bowiem utrudnia młodym wpływanie na zmiany w jego doktrynie religijno-moralnej, strukturach i funkcjonowaniu, w dostosowaniu jego „nieaktualnych” reguł religijnych i norm moralnych do oczekiwań ludzi młodych, którzy próbują odnaleźć miejsce dla siebie w tym „starym” Kościele, a napotykać często na opór z jego strony, starają się być mu potrzebni, a on nie umie ich „zagospodarować” i wywołuje lęk w młodych, więc oni boją się go i buntują się, kontestują jego formalną istotę, moralność i sposoby działania (Potocki 2005, s. 183–200). W takim Kościele młodzi nie chcą być, bo nie widzą miejsca dla siebie, rezygnują z więzi z nim i odchodzą – co socjologowie religii określają jako „wymarsz” lub „emigrację” młodzieży z Kościoła (Mariański 2005a, s. 167–182). Emigracja ta oznacza właśnie kontestowanie Kościoła, opór wobec jego doktryny religijno-moralnej i narzucaniu jej norm ludziom bez ich zgody, a także bunt wobec jego politycznej ekspresji, często sprzecznej z zasadami moralności społecznej (Baniak 2007a, s. 7–11).

Ewa Wysocka twierdzi, że „(...) Młodzieży pozostają zatem do wyboru dwa sposoby adaptacji do świata: aktywny bunt, noszący często znamiona przemocy i agresji wobec innych, o charakterze grupowym (sekty, podkultury) lub indywidualnym, oraz bunt wycofania, pasywny, gdzie w sensie psychologicznym postawa agresywna zamienia się w autodestrukcję” (Wysocka 2010, s. 95). Anna Oleszkowicz trafnie ujmuje rolę buntu młodzieńczego, pisząc, że jest on bezpośrednio i ściśle powiązany z dylematami życiowymi młodych ludzi, których rozwiązanie jest dla nich koniecznością w procesie kreowania ich tożsamości osobowej, dlatego poszukują konotacji dla określenia własnej indywidualności i odrębności, wynikających z dążeń emancypacyjnych zmierzających do uniezależnienia się od „starych” autorytetów ulokowanych w świecie dorosłych. Dążność ta dotyczy niemal wszystkich autorytetów – od rodzinnych, przez świeckie, do opartych na religii, czyli kościelnych, od których wpływu młodzież chce się uwolnić, a przynajmniej ograniczyć zasięg ich wpływu na własne życie. Bunt oznacza tu, pisze autorka, mechanizm obrony lub określenia własnej pozycji społecznej, a może obejmować też ochronę wartości uniwersalnych, które młodzi cenią i akceptują, uważając zarazem, iż są one dewaluowane przez autorytety ze świata dorosłych (Oleszkowicz 2001, s. 383–398; Oleszkowicz 1996, s. 384–402).

Problem stanowi odnalezienie źródeł buntu i oporu. Tadeusz Paleczny widzi to źródło w analizach socjologicznego zjawiska kontestacji skierowanej przeciw systemowi społeczno-kulturowemu (Paleczny 1998, s. 58–59). Bunt jest, jego zdaniem, jedną z form tej kontestacji, która może mieć profil polityczny, gospodarczy, społeczny, kulturowy, religijny, moralny czy też może być totalna – anarchizująca czy nihilistyczna. Kontestacja ogólnie pojęta miewa dwie główne formy: bierną – oznaczającą wyłączenie z różnych sfer życia społecznego, ucieczkę, rezygnację, izolację, wchodzenie w struktury grup nieformalnych, budowanie „własnego” świata znaczeń i działań, oraz czynną – oznaczającą aktywny sprzeciw wobec systemu społecznego, próbę dokonywania zmian czy reform w jego funkcjonowaniu (Paleczny 1997, s. 44–46). Janusz Kwaśniewski zaznacza, że bunt z reguły bywa łączony z aktywną formą kontestacji, a wtedy widzimy u jednostki poczucie niezadowolenia, dyskomfortu, skrzywdzenia, ograniczenia możliwości, bariery i dysproporcji dostępu do wartości czy innych znaczeń w społecznym statusie (np. pomijanie w awansie, lekceważenie postulatów). Tu bunt oznacza, twierdzi autor, świadomą niezgodę na istniejący porządek społeczny i moralny lub na jego brak oraz dążenie do jego zmiany, często radykalne i zdecydowane. Bunt taki wywołuje konfliktowość ze strony tych, wobec których został skierowany, chociaż niekiedy może być on konstruktywny i twórczy, czego przykładem jest dewiacja pozytywna (Kwaśniewski 1976, s. 215–233).

Socjologiczną interpretację buntu, widzianego jako reakcję adaptacyjną na krzywdzące społecznie sytuacje, najgłębiej ujął Robert K. Merton we własnej teorii anomii lub redukcji napięcia motywacyjnego, u którego podłoża znajdują się niewłaściwe warunki strukturalne utrudniające rozwój jednostki, jak również warunki kulturowe obejmujące motywacje ludzkiej aktywności (Merton 1982). Zjawisko buntu, w tym młodzieńczego, wyjaśnia też teoria oporu, której autorami są Henry A. Giroux i Peter Mc Larsen (Giroux 1991, s. 13–37; Mc Larsen 1991, s. 38–56; 66–79). Opór ukazują oni w związku z sytuacją edukacyjną młodzieży, jednakowoż dodają, że ideę oporu można przenieść w obręb innych sytuacji funkcjonowania większych systemów społecznych, czy też odnieść go do relacji międzypokoleniowych. E. Wysocka twierdzi, że młodzież, buntując się przeciwko zastanemu porządkowi społecznemu, moralnemu lub religijnemu, może ujawniać swoją reakcję w różnych formach oporu: biernego – kiedy ukrywa swoje reakcje i próbuje się wycofywać z życia społecznego; ambiwalentnego – kiedy swoją reakcję lokuje między konformizmem a opozycją, o czym często decyduje przedmiot jej buntu; agresywnego – kiedy reakcja ma charakter emocjonalny i niekontrolowany, adresowana na zewnątrz, z chęcią zniszczenia źródeł swego oporu; transformatywnego – kiedy opór jest przemyślany, świadomie podejmowany z myślą o przeprowadzeniu „pokojoyej” transformacji i dialogu czy kompromisu w relacji do przedmiotu buntu (Wysocka 2010, s. 97). Skala czy zakres oporu młodzieńczego jest więc niemal nieograniczona i może mieć wymiar ujemny, destrukcyjny oraz pozytywny, dialogiczno-kompromisowy, zmierzający do sensownych zmian w zastanym systemie znaczeń moralnych i społecznych. W pełni dotyczy ona również oporu młodzieży wobec instytucji religijnych i kościelnych, narzucających jej własne systemy wartości moralnych i norm etycznych, których ona nie akceptuje.

Anna Oleszkowicz słusznie zauważa, że bunt młodzieńczy łączy się wprost i silnie ze światopoglądem i ideologią, jakie młodzież wyznaje w danym czasie, jako skutek dysonansu poznawczego, który wynika z zetknięcia się z rzeczywistością przez nią kontestowaną i odrzucaną jako niezgodną z jej oczekiwaniami i żądaniami. Bunt dla młodych ludzi oznacza więc walkę o realizację ich własnej tożsamości i koncepcji życia, pomagającą im w odnalezieniu celu i sensu własnego życia. Bunt młodzieńczy, jej zdaniem, jest wyrazem uzyskania świadomości indywidualnego prawa do samostanowienia, mieści w sobie intencjonalną negację, która prowadzi do destrukcji odrzuconych elementów rzeczywistości, a jednocześnie zakłada intencjonalną dążność do rekonstrukcji tej rzeczywistości (Oleszkowicz 2006, s. 60–72). W warunkach buntu kształtuje się tożsamość młodej jednostki – każdy jej aspekt czy wymiar, w tym także jej świadomość moralna, religijna i kościelna. Autorka ta sprowadza bunt do dwóch ogólnych form:

zewnątrznej – jawnej i aktywnej oraz wewnętrznej – ukrytej i pasywnej. Obie formy buntu mogą spełniać różne funkcje w rozwoju tożsamości i adaptacji społecznej młodej jednostki. Przedmiotem buntu młodzieńczego mogą być różne zjawiska, wobec których młodzi ludzie ujawniają swój sprzeciw. Przedmiot buntu można ustalić w zależności od różnych kryteriów, na przykład jakościowego i ukierunkowania. Autorka, biorąc pod uwagę kryterium jakościowe, pisze, że przedmiotem buntu mogą ogólnie być: ludzie – bliscy i obcy młodzieży; rzeczywistość społeczna – stosunki międzyludzkie, normy i tradycje, zło świata; państwo – jego polityka, instytucje; moralność i religia – jej normy; Kościół – jego doktryna religijno-moralna i instytucje; los człowieka – codzienne życie ludzi; warunki życia – różne jego zagrożenia. Zatem mamy tu do czynienia z buntem: religijnym, moralnym, instytucjonalnym, ideologicznym i egzystencjalnym. Z kolei według kryterium ukierunkowania autorka wskazuje następujące formy buntu: egocentryczny – jego celem jest ochrona własnych praw, a podłożem silna koncentracja jednostki na sobie samej; altruistyczny – jego celem jest obrona praw i interesów innych ludzi, z możliwością odstąpienia od własnych praw i oczekiwań; egzystencjalny – jego celem jest ustalenie sensu własnego istnienia i sprzeciw wobec jego absurdalności; instytucjonalny – jego celem jest obrona przed ograniczeniami i zagrożeniami zewnętrznymi ze strony różnych struktur, na przykład państwa; wychowania i nauczania – jego celem jest walka z patologiami w instytucjach edukacyjnych; przeciwko sytuacjom wymuszania i wykorzystywania słabszych – walka z różnymi formami niesprawiedliwości społecznej (Oleszkowicz 2006, s. 75). Autorka dalej stwierdza, że bunt młodzieńczy bywa wielorako ukierunkowany ze względu na jego lokalizację na różnych poziomach dorastania młodej jednostki, poziomy te zaś spełniają różne funkcje w tym procesie i w samym jej buncie (Oleszkowicz 1996, s. 394). Funkcje buntu młodzieńczego autorka dzieli na dwie ogólne grupy: specyficzne – ekspansja własnej osoby, obrona własnego ego, odwet, twórcza autokreacja, oraz niespecyficzne, które wiążą się z radzeniem sobie w życiu i z emocjonalnością – chęć pozyskiwania uwagi otoczenia („wołanie o pomoc”), nastawienie hedonistyczne. Specyficzna jest też funkcja katarska buntu, na przykład w zachowaniach agresywnych – chęć odreagowania przykrych emocji i zmniejszania napięcia psychicznego; zadowolenia z dekonstrukcji. Bunt może spełniać też funkcję autoteliczną w celu osiągnięcia gratyfikacji wynikających z ujawniania swoich negatywnych stanów tożsamości (bunt sam w sobie). W sytuacjach awangardowych bunt może przybrać postawę kontestacji twórczo-innowacyjnej, zmierzającej do pozytywnej zmiany krytykowanej rzeczywistości z myślą o innej jej przyszłości (Oleszkowicz 2006, s. 103). Ponadto, autorka wyróżnia cztery mechanizmy buntu, wskazując przy tym, iż rozwojowo następują one po sobie: a) spostrzeganie ograniczeń i pierwot-

na dyfuzja tożsamości; b) spostrzeganie zagrożeń dla własnego „ja” i tożsamość lustrzana; c) spostrzeganie rozbieżności informacyjnej między wyznawanymi ideałami a rzeczywistością; d) przyjęcie i autonomizacja tożsamości negatywnej (Oleszkowicz 2006, s. 87–100). Zatem mechanizmy buntu młodzieńczego są różne i mają rozwojowy charakter, obejmują kolejne etapy wzrastania i rozwoju osobowego jednostki, fazy konstruowania jej tożsamości w wielu sferach życia, w tym w sferze moralnej, religijnej i kościelnej.

4. Problem kondycji religijnej i moralnej młodzieży polskiej

Kondycja religijna i moralna młodych Polaków, zwłaszcza uczniów szkół średnich i studentów wyższych uczelni, ich pozytywne i negatywne postawy wobec moralności, religii i Kościoła instytucjonalnego, akceptacja i odrzucanie jego doktryny religijnej i zasad etycznych, opór i bunt wobec jego zaangażowania politycznego oraz jawny sprzeciw wobec przedmiotowego traktowania katolików świeckich przez księży parafialnych, jak i ostra krytyka ich moralności osobistej i stylu życia codziennego, zawsze budziły żywe zainteresowanie badaczy Kościoła oraz religijności i moralności katolików świeckich. Efektem ich studiów teoretycznych i badań empirycznych jest także uporządkowana i sprawdzona wiedza naukowa, widoczna w opisach i analizach trendów przemian postaw i działań moralnych młodzieży polskiej w obu tych sferach jej życia indywidualnego i społecznego. Religia, moralność i Kościół nie tylko „wpisują się” w osobisty los jednostki ludzkiej, lecz w równej mierze stanowią często mocną podstawę dla perspektywicznego rozwoju jej biografii, nadają sens jej życiu, z ich pomocą staje się ono celowe. Jednakże wyniki tych badań informują również o krytycznym nastawieniu wielu młodych ludzi do religii i zasad moralnych Kościoła, o oporze wobec jego autorytarnych form działania w społeczeństwie demokratycznym i o ich buncie wobec niektórych zasad moralnych narzucanych wiernym przez Kościół instytucjonalny, zwłaszcza przez księży parafialnych (Baniak 2005, s. 7–12).

Zmianami w religijności, kościelności i moralności młodzieży polskiej interesują się również instytucje pozanaukowe, w tym władze Kościoła, który coraz wyraźniej lęka się oporu młodych ludzi i ich kontestacji wobec własnej doktryny moralnej i niektórych swoich działań niezwiązanych z religią, a w szczególności obawia się zrywania więzi przez nich z własnymi instytucjami, lekceważenia katechezy szkolnej, rozszerzającej się absencji w niej w szkołach średnich i gimnazjalnych, a także słabnącego zainteresowania studentów programem edukacji religijnej i moralnej w ich środowisku (Baniak 2000, s. 237–260; Baniak 2012, s. 5–9).

Pytanie o kondycję religijną i moralną, o związek młodego pokolenia katolików z Kościołem instytucjonalnym i z jego doktryną etyczną jest w każdym czasie aktualne i ważne z wielu punktów widzenia. Znaczenie tej kwestii dostrzegali Edward Ciupak, pisząc 30 lat temu, że „(...) poznanie, jaka jest religijność i moralność młodzieży, w jakim zakresie partycypuje w jej świadomości, dążeniach życiowych, ideałach, aspiracjach, w zachowaniach świątecznych i codziennych – pozwoli zrozumieć nieuchwytny w obserwacji potocznej proces ciągłości kulturowej narodu, manifestującej się w życiu religijnym młodych Polaków” (Ciupak 1984, s. 5–6). W jego trafnej i dziś aktualnej ocenie „(...) religijność młodzieży najogólniej charakteryzuje się dwiema orientacjami: manifestuje te wartości religijne i moralne, które spełniają warunek identyfikacji z grupą «swoich», w szerokim rozumieniu tego pojęcia, oraz realizuje te zachowania religijne i moralne, które ułatwiają jej przystosowanie do norm i zasad akceptowanych w społecznym otoczeniu. W obu orientacjach (...) religijność i moralność młodzieży badanego okresu prezentuje się nie tylko jako więź z lokalną grupą przynależności, lecz ma ona wymiar szerszy, łączy się z manifestowaniem patriotyzmu – więzi z ojczyzną w sensie ideologicznym” (Ciupak 1984, s. 8). Konstatacja ta, wydaje się, jest dziś aktualna, a własną trafność miała też przez miniony okres 30 lat, kiedy to światopogląd, religijność, moralność, kościelność czy szerzej pojęta kultura religijna i moralna młodzieży polskiej ewoluowały w obu tych kierunkach: pogłębienia i rozwoju u pewnego jej odsetka, albo też osłabienia i zanikania u innego odsetka, tak w skali globalnej, jak i w skali lokalnej. Te dwa trendy zmian w religijności i moralności młodzieży polskiej są widoczne też w obecnych warunkach życia ludzi w Polsce i w zmieniających się uwarunkowaniach funkcjonowania tu Kościoła rzymskokatolickiego (Zaręba 2010, s. 127–146; Borowik 2005, s. 249–166; Knapik 2009, s. 269–284).

Janusz Mariański, powołując się na wyniki badań własnych i innych socjologów religii, twierdził w 1991 roku, że młodzież polska jest wewnętrznie zróżnicowana w sferze wierzeń i praktyk religijnych i moralności oraz nastawienia do Kościoła instytucjonalnego. W religijności i moralności młodych Polaków zauważa sam znaczne niespójności postaw dotyczących dogmatów wiary i norm moralnych: „(...) Młodzi ludzie dokonują często swoistej reinterpretacji doktryny religijnej i moralnej. (...) Laicyzacja wkracza w środowiska młodzieżowe jakby «tylnymi drzwiami», chociaż w dalszym ciągu religia zinstytucjonalizowana odgrywa bardzo znaczącą rolę w świadomości zbiorowej młodych Polaków” (Mariański 1991, s. 85). W przekonaniu Mariańskiego, młodzież polska ujawnia bunt i opór wobec Kościoła instytucjonalnego, coraz liczniej i odważniej kwestionuje jego standardy etyczne i moralne, obejmujące moralność osobistą i społeczną, a w szczególności odrzuca wpływ etyki Kościoła na sferę seksualności

i na moralność małżeńsko-rodzinną. Młodzież buntująca się kwestionuje autorytet moralny Kościoła w tych sferach życia i nie chce „dyktatu” Kościoła i księży w sferze moralności, nie życzy sobie, aby Kościół „pouczał” ją także o tym, w jaki sposób ma sama żyć etycznie czy układać własne relacje z Bogiem i z innymi ludźmi. Kościelna „diagnoza” moralności i jego „recepta” na szczęście napotyka na wyraźny opór młodzieży, nie odpowiada znacznemu odsetkowi młodzieży polskiej, zwłaszcza akademickiej. Badania socjologiczne wskazują wyraźnie na daleko posuniętą dowolność młodzieży przyznającej się do katolicyzmu w stosowaniu etycznych i moralnych zaleceń i wskazań kościelnych, obejmujących te właśnie sfery życia. Słaba religijność i zanikanie wiary z reguły sprzyjają relatywizmowi moralnemu tej młodzieży (Mariański 1995; Mariański 1998; Mariański 2005; Mariański 2011).

Sławomir H. Zaręba w podobnym tonie i przeświadczeniu ocenia zmiany w świadomości religijnej i moralnej młodzieży polskiej z XX wieku: „(...) nieco inaczej wyglądała percepcja religii i Kościoła w latach osiemdziesiątych, a inaczej w latach dziewięćdziesiątych. Kontekstowi społeczno-politycznemu lat osiemdziesiątych towarzyszyło większe przekonanie, że religia i Kościół będą posiadały w przyszłości nadal duży wpływ na rozwój wydarzeń w kraju. Będąc świadkami dynamicznych przeobrażeń strukturalnych, młodzież lat dziewięćdziesiątych nie podzielała już tego poglądu. Wraz z nowym łaodem społecznym w Polsce zmniejsza się świadomość młodych Polaków, uczących się i studiujących, na temat roli religii i Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym. (...) Młody człowiek lat osiemdziesiątych, a jego odpowiednik z końca lat dziewięćdziesiątych, to jakby dwie osobowości, o podobnych cechach społeczno-demograficznych, ale już o nieco innej mentalności religijnej i moralnej. Dowodzą tego zwłaszcza obniżające się wskaźniki procentowe deklarujących religijność, przy równoczesnym odrzucaniu norm moralnych” (Zaręba 2003, s. 296–297).

Pod wpływem buntu, oporu i sprzeciwu wobec Kościoła, jego doktryny religijnej, nakazów i zakazów moralnych, ingerowania w świecką politykę państwa i społeczności lokalnych, moralnej hipokryzji części kleru parafialnego, skandali seksualnych księży i zakonników, znaczny odsetek młodzieży polskiej odsuwa się od struktur kościelnych, zrywa więzi z nimi, emigruje – używając sformułowania J. Mariańskiego – z Kościoła i wymyka się spod jego wpływu moralnego i religijnej opieki, a swoje potrzeby religijne i moralne próbuje regulować samodzielnie. Nie brakuje także takich osób w jej środowisku, które zrywają też styczności z wiarą, religią i moralnością katolicką, deklarując zarazem akceptację etyki humanistycznej i kultury świeckiej czy duchowości ateistycznej.

5. Problem badawczy, hipotezy, metody i organizacja badań

Problem badawczy w nauce jest różnie definiowany przez humanistów i socjologów. Stefan Nowak uważa, że problemem tym jest określone zagadnienie, które badacz naukowy musi rozwiązać z pomocą stosownych w danej dziedzinie wiedzy procedur i metod. Zagadnienie to może przybrać postać jednego pytania ogólnego lub zespołu pytań bardziej uszczegółowionych, na które badacz (socjolog) ma znaleźć adekwatną odpowiedź, zgodnie z przedmiotem uprawianej dyscypliny naukowej (Nowak 1970, s. 220).

Podstawowym problemem badawczym, na którym chcę się skoncentrować w tym studium socjologicznym, jest socjologiczna analiza przejawów krytycznego nastawienia młodzieży szkół licealnych w Kaliszu i studentów uczelni wyższej w Poznaniu do moralności katolickiej i do metod upowszechniana jej zasad przez Kościół instytucjonalny, nastawienia wynikającego wprost z ich kontestacji, wyrażanej w oporze, sprzeciwie i buncie, czyli wobec niektórych składników jego doktryny religijno-moralnej oraz świeckich form zaangażowania, odbiegających od jego misji podstawowej w społeczeństwie demokratycznym (Baniak 2012a). Problem ten mieści się w ogólnym pytaniu: jak wielki odsetek badanych licealistów i studentów stawia opór i buntuje się, wyrażając w ten sposób swój sprzeciw wobec zasad moralności katolickiej i Kościoła instytucjonalnego – wobec jego doktryny religijnej i moralnej, sposobów sprawowania władzy moralnej w społeczeństwie oraz ingerowania duchowieństwa w moralność jednostek i grup społecznych? Czy krytyczne nastawienie lub kontestacja badanej młodzieży wobec moralności katolickiej i Kościoła instytucjonalnego ją upowszechniającego ma tendencję trwałą, czy też oznacza jej postępowanie przejściowe i tymczasowe, wywołane specyficznymi sytuacjami i okolicznościami związanymi z jej moralnymi doświadczeniami osobistymi o negatywnym charakterze w strukturach kościelnych i kontaktami o podobnym profilu z księżmi parafialnymi? Z tego pytania wynikają pytania szczegółowe, związane ze zmiennymi niezależnymi, które zostaną umieszczone w kolejnych częściach książki.

Pojęcie „hipoteza” jest różnie wyjaśniane przez metodologów i badaczy naukowych. Wacław Pytkowski uważa, że hipoteza jest „zadaniem” do wykonania, a nie dowodem, jest ona jedynie prawem aproksymacji do prawdy. Hipoteza najczęściej ma teoretyczny charakter, albo empiryczny. Hipoteza teoretyczna wiąże się wprost z koncepcją badań, natomiast hipoteza empiryczna ukierunkowuje badania. Hipotezę stawiamy wtedy, kiedy nie potrafimy wyjaśnić określonych faktów za pomocą zdań uznanych uprzednio za prawdziwe (Pytkowski 1985, s. 155–163). W literatu-

rze przedmiotu można spotkać jeszcze wiele innych definicji hipotezy, jednak nie ma potrzeby przytaczać ich w tym miejscu. Hipotezy przyjęte w moich badaniach mają charakter zarówno teoretyczny, jak i empiryczny, a jednocześnie łączą się ściśle z problemem głównym i z problemami szczegółowymi. Natomiast w wymiarze merytorycznym pokrywają się one z ramowym planem tego studium.

W hipotezie głównej przyjmuję, że w środowisku badanej młodzieży licealnej i akademickiej systematycznie wzrastał w minionym okresie zasadniczych zmian w Polsce odsetek jej reprezentantów krytycznie nastawionych do zasad moralności katolickiej i do Kościoła instytucjonalnego wyraźnie kontestujących jego doktrynę religijną i moralną, oponujących przeciw dominacji moralnej księży nad świeckimi katolikami, a w konsekwencji stawiających siebie poza zasięgiem wpływów norm moralnych i religijnych Kościoła. Przyjmuję zarazem, że wśród tych „zbuntowanych” i „kontestatorów” krytykujących religię i moralność katolicką dominującą większość będą stanowiły osoby obojętne religijnie, zaniedbujące praktyki religijne i niewierzące, stojące z dala od Kościoła. Natomiast takich osób będzie znacznie mniej wśród respondentów wierzących i religijnych, utrzymujących w miarę trwałe styczności z parafią i księżmi, akceptujących zasady moralności katolickiej. Z hipotezy tej wynikają hipotezy szczegółowe, empiryczne, które zostaną wyeksplikowane w kolejnych częściach książki, podobnie jak problemy szczegółowe. Hipotezy robocze stanowią gwarancję przed błędem jednolitego i nieodróżnicowanego traktowania respondentów.

Konceptualizacja prezentowanych tu studiów i wyników badań empirycznych na podjęty temat nie była bynajmniej sprawą prostą i łatwą do zrealizowania. Jednak prawdziwa trudność miała wystąpić dopiero podczas badań, zwłaszcza wywiadów swobodnych, w obu środowiskach młodzieżowych. Wyjaśnienie problemu głównego i sprawdzenie zasadności hipotez empirycznych wymagało uwzględnienia i zastosowania w badaniach wielu, wzajemnie się dopełniających i uzupełniających metod i technik znanych w naukach społecznych, właściwych też socjologii (McKinney 1957, s. 174–195; Frankfort-Nachmias, Nachmias 2001, s. 220–249). Zgromadzenie wartościowych poznawczo materiałów źródłowych, które ułatwiły mi udzielenie odpowiedzi na postawione pytania badawcze, wymagało przyjęcia złożonej procedury, czyli takiego sposobu postępowania, aby planowany sukces można było osiągnąć, a zarazem usunąć liczne trudności z drogi prowadzącej do niego bezpośrednio. W tym celu należało przyjąć i zastosować adekwatne metody, techniki i narzędzia badań, zarówno na etapie ich konceptualizacji i realizacji, jak i na etapie opisu i analizy ich wyników. Niezbędne okazały się tu wywiad swobodny i obserwacja w obu środowiskach młodzieży badanej, a także technika ankiety wielo-problemowej. Badania wśród młodzieży nie należą do łatwych inicjatyw empirycznych, jeśli chce się uzyskać jej zaufanie i pewność wiarygodności odpowiedzi na pytania i problemy zamieszczone w kwestionariuszu wywiadu i ankiety. Z tego powodu w badaniach

zastosowałem takie metody i techniki, które umożliwiły mi wgląd w rzeczywisty obraz poglądów, postaw, przekonań i zachowań krytycznych młodzieży związanych wprost z tematem badań (Szulc 1968, s. 190–253; Lisowski 1986, s. 58–70; Białock 1975, s. 24–26). W obu badaniach zastosowałem, znaną w socjologii, tzw. metodę kompleksową, w której skład wchodzi następujące metody szczegółowe: sondaż diagnostyczny, korelacyjna, opisowa, porównawcza, socjotechniczna, statystyczna – tabel problemowych (Nowak 1970, s. 259:327; Szostkiewicz 1965, s. 58–63). Uwagę szczególną przywiązuję tu do metody korelacji zmiennych, gdyż pozwala ona ustalić, czy i jak istotne statystycznie zależności zachodzą między przejawami kontestacji respondentów wobec zasad moralności katolickiej i metod wdrażania ich przez Kościół instytucjonalny w życie ludzi, a ich cechami demograficznymi i społecznymi oraz innymi jeszcze zmiennymi niezależnymi (Gostkowski 1964, s. 146–163), a w analizach korelacyjnych uwzględniłem związki o współczynniku przewyższającym znacznie próg istotności statystycznej (Klaus, Ebner 1972, s. 289:296). W analizach statystycznych związków i zależności stosuję miernik Kendalla Q mający odniesienie wyłącznie do tablic 2x2, który przyjmuje formę wzoru $Q = \frac{ad - bc}{ad + bc}$.

Istotna statystycznie zależność występuje wtedy, kiedy $Q = +0,200 - 0,999$ albo $Q = -0,200 - 0,999$. W przedziale od $-0,200$ do $+0,200$ brak istotnej zależności (Białock 1975, s. 260; Lutyński 1968, s. 264). Miernik Kendalla jest też określany w statystyce jako współczynnik zbieżności Yule’a (Pociecha 1974, s. 64). Statystyki są obliczone z pominięciem współczynnika kontyngencji C, pokazującego siłę zależności, z pominięciem jej kierunku. Metody te, jak i wyżej wskazane, umożliwiły wyjaśnienie trafności hipotez i ustalenie stopnia korelacji między przyjętymi zmiennymi zależnymi i niezależnymi. Jednocześnie podczas badań zastosowałem następujące techniki szczegółowe: obserwację zwykłą, wywiad swobodny, analizę dokumentów i analizę statystyczną, gdyż uznałem, że wszystkie one, wraz z metodami, pomogą mi w wyjaśnieniu głównego problemu badań i w zweryfikowaniu zasadności hipotez empirycznych. Narzędzie badawcze stanowił tu kwestionariusz ankiety pt. „Moralność katolicka w krytycznym ujęciu i ocenie młodzieży licealnej i akademickiej”. Kwestionariusz ten zostanie dołączony do struktury książki.

Wywiad swobodny stosuje się od dawna w badaniach religijności i moralności oraz związków ludzi z Kościołem, ponieważ – jak zaznacza Mirosława Grabowska – „(...) subiektywne sposoby ujmowania wiary, jako dynamicznej całości w życiu indywidualnym i społecznym, nie są znane badaczowi, a ta technika badań ułatwia ich odkrycie. W efekcie dostarcza takich informacji, których nie zdobyłby on w badaniu ilościowym, a otwarta, życzliwa i bezpośrednia rozmowa skłania i zachęca respondenta do ich ujawnienia i wyjaśnienia” (Grabowska 1990, s. 51–61; por. Gliński 1989, s. 61–76; Heling 1990, s. 13–37). Janusz Sztumski dodaje w tym kontekście, że

dzięki wywiadom swobodnym można uzyskać dane jakościowe pogłębiające znajomość różnych zjawisk, jak choćby motywacji prezentowania opinii, postaw czy zachowań respondentów (Sztumski 1999, s. 122–140). Zastosowanie w badaniu wywiadów swobodnych, częściowo strukturalizowanych, których celem było, jak już wyżej zaznaczyłem, uzyskanie głębszej wiedzy o religijności i moralności respondentów, a w jej ramach o ich kontestacji wobec zasad moralności religijnej i metod upowszechniania ich przez Kościół instytucjonalny, widocznej w ich oporze, sprzeciwie i buncie. Wszystkim respondentom (58) objętym wywiadem swobodnym postawiłem te same pytania, bez konieczności zmian w ich kolejności, z minimalnym ich modyfikowaniem (Richardson, Dohrenwend, Klein 1965, s. 32–55). Pytanie te zachęciły badanych do szczerych wypowiedzi, bez oporów i zahamowań wyrażanych na interesujący temat. Prawdą jest też to, że wywiady z młodzieżą są z reguły trudnym zajęciem badawczym, ponieważ w większym stopniu niż dorośli respondenci przyjmuje ona postawę skrytości, wycofywania się i nieufności wobec obcych dla siebie osób (Moczydłowski 1990, s. 31–76).

6. Społeczna charakterystyka badanej młodzieży

Badania socjologiczne, których wyniki szeroko prezentuję w tym studium, zrealizowałem w latach 2007–2010 wśród uczniów szkół średnich w Kaliszu (456) i wśród studentów Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu (426). Szczegółową ich charakterystykę ukazę niżej w tabelach według cech przyjętych w kwestionariuszu ankiety. Wywiad swobodny przeprowadziłem wśród 58 respondentów, obejmując nim 29 studentów (16 kobiet i 13 mężczyzn reprezentujących badane kierunki) i 29 licealistów (18 kobiet i 11 mężczyzn). Łącznie w obu grupach były 34 kobiety (58,6%) i 24 mężczyzn (41,4%). Respondenci odznacжали się następującymi cechami ze względu na swoją religijność: poziom wiary: głęboko wierzący – 9, wierzący – 20, wątpiący – 13, obojętni religijnie – 5, niewierzący – 11. Ogółem: wierzący – 29 osób (50%), wątpiący i obojętni religijnie – 18 osób (31%) i niewierzący – 11 osób (19%). Respondenci spełniali praktyki religijne w następującym porządku: systematycznie – 11, niesystematycznie – 16, rzadko – 9, raz w roku – 5, nie praktykowało 17 osób. Łącznie praktykowało w obu grupach 41 osób (70,7%), zaś 17 osób nie spełniało tego obowiązku (29,3%). Wypowiedzi respondentów objętych wywiadem będą cytowane bezpośrednio w analizie wyników badań w kolejnych częściach studium.

Podstawę do przeprowadzenia charakterystyki społecznej badanych uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższej stanowią ich cechy demograficzne i społeczne, które sami ukazali w ankietach badań ilościowych, czyli są to: płeć,

typ szkoły, pochodzenie społeczne, rok nauki w obu typach szkół, typ rodziny pochodzenia. Cechy te, jako zmienne niezależne, mają istotne znaczenie w analizach dokonywanych w kolejnych rozdziałach, korelując je z poszczególnymi składnikami pozytywnego i negatywnego nastawienia respondentów do moralności religijnej i do metod upowszechniania ich przez Kościół instytucjonalny w społeczeństwie. Zależności te zostaną ukazane w kolejnych tabelach.

Tabela 1. Respondenci według płci i pochodzenia społecznego

Pochodzenie społeczne respondentów	Kobiety		Mężczyźni		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Chłopskie	108	21,2	83	22,2	191	21,6
Robotnicze	112	22,0	96	25,7	208	23,6
Inteligenckie	204	40,2	126	33,7	330	37,4
Rzemieślnicze	57	11,2	38	10,2	95	10,8
Mieszane	20	4,0	26	6,9	46	5,2
Brak danych	7	1,4	5	1,3	12	1,4
Ogółem	508	100,0	374	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

W całej zbiorowości respondentów największy odsetek pochodzi ze środowiska inteligenckiego (ponad 1/3), w tym nieco więcej kobiet niż mężczyzn (o 6,5 punktów proc.). Na drugim miejscu są respondenci pochodzenia robotniczego (23,6%), w tym większy odsetek mężczyzn niż kobiet (o 3,7 p. proc.), a na miejscu trzecim osoby pochodzące ze środowiska chłopskiego (21,6%), w tym o 1 p. proc. więcej mężczyzn niż kobiet. Ponadto co dziesiąty respondent wywodzi się ze środowiska rzemieślniczego, w tym o 1 p. proc. więcej kobiet. Ze środowisk „mieszanych” społecznie i kulturowo wywodzi się 46 respondentów, w tym więcej mężczyzn (26) niż kobiet (20).

Tabela 2. Respondenci według typu szkoły i płci

Typ szkoły respondentów	Kobiety		Mężczyźni		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Szkoły średnie	268	52,8	188	50,3	456	51,7
Uczelnia wyższa	240	47,2	186	49,7	426	48,3
Ogółem	508	100,0	374	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

W całej zbiorowości respondentów odsetki uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższej są w miarę wyrównane, z niewielką nadwyżką uczniów wynoszącą 3,4 p. proc. Podobnie kształtują się proporcje między kobietami i mężczyznami – w szkołach średnich jest nieco więcej uczennic niż uczniów (o 2,5 p. proc.), a wśród studentów dominują nieco mężczyźni nad kobietami (o 2,5 p. proc.). Wśród uczniów szkół średnich (456) kobiety stanowią 58,8% a mężczyźni 41,2%. Z kolei wśród studentów (426) kobiety stanowią większość (56,3%), zaś mężczyźni są tu w mniejszości (43,7%).

Tabela 3. Respondenci według roku i kierunku nauki szkolnej

Typ szkoły i kierunek nauki respondentów	Rok pierwszy		Rok trzeci		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Uczniowie szkół średnich						
Liceum Ogólnokształcące	128	54,7	120	54,1	248	54,4
Liceum Profilowane	106	45,3	102	45,9	208	45,6
Studenci Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania						
Socjologia	64	27,4	56	29,2	120	28,2
Pedagogika	56	23,9	48	25,0	104	24,4
Zarządzanie	53	22,6	47	24,5	100	23,5
Informatyka	61	26,1	41	21,3	102	23,0
Ogółem	468	53,1	414	46,9	882	100,0

Źródło: badania własne.

Wśród ogółu respondentów badaniami objąłem nieco większą grupę reprezentantów pierwszego roku nauki w obu typach szkół od grupy reprezentantów roku trzeciego (o 6,2 p. proc.). Na pierwszym roku nauki reprezentanci uczniów szkół średnich i reprezentanci uczelni wyższej stanowią identyczne odsetki (po 234 osoby). Natomiast na trzecim roku nauki jest nieco więcej uczniów niż studentów – o 30 osób, czyli o 10 p. proc. W szkołach średnich badaniami objąłem 248 uczniów liceum ogólnokształcącego i 208 uczniów liceum profilowanego. W obu typach szkół uczniowie klas pierwszych i studenci roku pierwszego dominują nieznacznie nad ich kolegami i koleżankami z roku trzeciego. Studenci objęci badaniami reprezentują cztery kierunki studiów: socjologię (28,2%), pedagogikę (24,4%), zarządzanie (23,5%), informatykę (23,9%), gdzie także reprezentanci roku pierwszego dominują nad reprezentantami trzeciego roku. W obu przypadkach dobór respondentów ze względu na rok i kierunek nauki jest proporcjonalny, dlatego nie ma między nimi większych różnic ilościowych.