

Janusz Mariański

Postawy moralne starszej młodzieży płockiej

Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego 4, 200-220

1983

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

VII. POSTAWY MORALNE STARSZEJ MŁODZIEŻY PŁOCKIEJ

1. Wprowadzenie

Gwałtowne zmiany industrializacyjno-urbanizacyjne powodują nie tylko wzmożenie zjawisk patologii społecznej, ale także załamywanie się niektórych wartości i norm moralnych, ustalonych i dotychczas przyjętych. W opracowaniach dotyczących rejonów uprzemysławianych wskazywano na zmniejszenie się roli religijnych wzorów postępowania w dziedzinie moralności, zmianę autorytetów w społecznościach lokalnych, wzrastającą liczbę rozwodów, zwłaszcza wśród ludności migrującej między wsią a miastem, nasilenie przedmałżeńskiego i pozamałżeńskiego życia seksualnego, upowszechnianie się opinii o pełnoprawności związku małżeńskiego tylko na kontrakt cywilny, rozluźnienie więzi rodzina — kościół, eliminowanie zagadnień religii z potocznej refleksji nad kulturą moralną oraz szerzący się indyferentyzm, jako zjawiska ujawniające się z większą siłą w rejonach uprzemysławianych¹.

Należy przypuszczać, że najbardziej uchwytne zmiany społeczno-moralne powinny zachodzić wśród młodzieży. Dorastająca młodzież pozostająca w pierwszej fazie swojej aktywności zawodowej lub przygotowująca się do podjęcia pracy, młodzież od niedawna żyjąca w małżeństwie lub zamierzająca zawrzeć związek małżeński staje wobec coraz to nowych problemów i wchodząc w nowe role społeczne musi dostosowywać się do zmian, które dokonują się w życiu społecznym i kulturalnym. Proces adaptacji do nowych warunków stwarza w wielu wypadkach problemy natury moralnej oraz powoduje różne antagonizmy i konflikty. Stając wobec kolidujących wartości moralnych młodzież musi wybierać z szerokiego zestawu alternatyw moralnych. Wybór nie koniecznie jest dokonywany na korzyść dotychczas wyznawanego kodeksu norm moralnych. W sytuacjach konfliktowych nie zawsze zabiega się o zgodność zachowań z obowiązującymi normami moralnymi.

Rewizja dotychczas uznawanego kodeksu moralnego może prowadzić do odrzucenia niektórych norm, modyfikowania innych, przyjmowania nowych norm za własne. W zastanym systemie wartości młodzież usiłuje dokonywać selekcji². Szczególnie opiera się i nie chce podporządkowywać się wszelkim standardom moralnym narzuconym „odgórnie”.

Chcemy spojrzeć na zagadnienie akceptacji norm moralnych oczami starszej młodzieży płockiej. Będzie to pośrednia droga ustalenia postaw

moralnych młodzieży. Ogólnie przez postawę za E. R. Hilgardem rozumiemy „[...]pozytywne lub negatywne ustosunkowanie się do pewnego przedmiotu, pojęcia lub sytuacji, jak również gotowość do reagowania w pewien z góry określony sposób na te (lub związane z nimi) przedmioty, pojęcia lub sytuacje”³. Przychylne lub nieprzychylne ustosunkowanie się i gotowość reagowania w pewien sposób zawiera w sobie trwałe mechanizmy emocjonalne, motywacyjne i percepcyjne. W odniesieniu do postaw moralnych chodzić nam będzie o pozytywne lub negatywne ustosunkowanie się do szeregu podstawowych norm moralnych zawartych w określonym kodeksie moralności. Przedstawiając postawy moralne młodzieży płockiej zwrócimy szczególną uwagę na uznanie norm moralności seksualnej, albo szerzej mówiąc moralności rodzinnej.

Dla zbadania, w jakim stopniu tradycyjne postawy młodzieży w zakresie moralności seksualnej uległy zmianie w kierunku etyki laickiej, przyjęto za punkt wyjścia nakazy etyki katolickiej, jako reprezentującej w sposób najbardziej kategoriyczny i do czasu rewolucji społecznej w sposób najbardziej powszechny — moralność tradycyjną.

Ocena stopnia dezaprobaty norm tradycyjnych i akceptacji norm etyki laickiej pozwoli na scharakteryzowanie zmian w zasadniczych postawach moralnych badanej młodzieży. Dla ustalenia, w jakim zakresie utrzymują się nakazy religijne w stosunku do norm związanych z moralnością seksualną, w której różnice między etyką katolicką i laicką są najbardziej uchwytne, wyodrębniono cztery grupy norm z zakresu kodeksu etyki katolickiej, mianowicie zakazy:

- przedmażeńskich stosunków seksualnych (nakaz czystości przedmażeńskiej),
- pozamażeńskich stosunków seksualnych (nakaz bezwzględnej wierności małżeńskiej),
- rozwodów, jako atrybutu nierozzerwalności małżeńskiej,
- stosowania środków antykoncepcyjnych i przerywania ciąży.

Ponadto omówione zostaną normy związane ze sprawiedliwością społeczną, to jest normy dotyczące zakazu kradzieży mienia prywatnego i społecznego oraz przeanalizujemy uznawane preferencje norm, zwłaszcza w wypadku konfliktu moralnego.

2. Charakterystyka badanej zbiorowości

Dostępne opracowania i badania socjologiczne odnoszą się w większości wypadków do młodzieży uczącej się, będącej w wieku dorastania (do osiemnastego roku życia), mniej natomiast uwagi poświęcono mło-

dzieży starszej. W przedstawionych badaniach wybrano młodzież starszą w wieku od 18 do 24 lat włącznie, a więc będącą w okresie osiągnięcia dojrzałości społecznej, podejmowania pierwszej pracy zawodowej i usamodzielniania się pod względem ekonomicznym, społecznym i zawodowym. Wyznaczenie dolnej i górnej granicy określającej wiek młodzieńczy w ujęciu psychologicznym i socjologicznym jest zbieżne z ustaleniami innych autorów. W opracowaniach psychologów polskich przyjęta jest następująca periodyzacja rozwoju okresu dojrzewania: wiek dorastania od 11—12 do 17—18 roku życia i okres młodzieńczy od 18 do 24 roku życia⁴. Podobnie socjologowie badający wzory sukcesów młodzieży warszawskiej oparli się o grupę reprezentatywną młodzieży w wieku 18—24 lat⁵. Wiek 24 lat był także górną granicą okresu młodzieżowego w badaniach OBOP przy Polskim Radiu. Uwzględniając powyższe, przez pojęcie „młodzież starsza” będziemy rozumieli młodzież w wieku 18—24 lat.

Zaznaczyć należy, że w poniżej relacjonowanych badaniach nie koncentrowano się wyłącznie na młodzieży. Konstatacje na temat postaw moralnych młodzieży starszej zostały poczynione na marginesie szerszych zainteresowań badawczych⁶. Wśród 557 ankietowanych osób w wieku 18—70 lat nieco więcej niż piątą część stanowiła młodzież w wieku 18—24 lat. Wśród 116 osób zaliczonych do młodzieży starszej kobiety stanowiły 56,9%, mężczyźni 43,1%. W badanej próbie przeważały zdecydowanie osoby żyjące w stanie wolnym (62,1%), pracujące zawodowo (73,3%), o wykształceniu więcej niż podstawowym (90,5%), urodzone i mieszkające w Płocku (60,4%).

Reprezentatywność badanej grupy dla ogółu młodzieży płockiej w wieku 18—24 lat można określić w przybliżeniu i pośrednio, porównując jej skład ze strukturą sześciu roczników młodzieży płockiej. W roku 1967 wśród 37 462 osób w wieku 18—70 lat, zameldowanych na stałe w Płocku, starsza młodzież liczyła 6 932 osoby, czyli stanowiła nieco więcej niż piątą część ludności w wieku 18—70 lat (analogiczne proporcje wystąpiły w próbie reprezentatywnej). Wśród ogółu ludności płockiej w wieku 18—24 lat kobiety stanowiły 52,7%, mężczyźni 47,3%⁷. Udział więc przedstawicieli poszczególnych kategorii płci reprezentowanych w próbie przedstawia się analogicznie do proporcji występujących w całej zbiorowości płocczan w wieku 18—24 lat. Zarejestrowane różnice nie są istotne z punktu statystycznego. Badana grupa może być uznana pod względem struktury płci, choćby tylko w ograniczony sposób, za reprezentatywną dla tej części odpowiednich roczników młodego pokolenia płocczan, które ukończyło osiemnasty rok życia a nie przekroczyło dwudziestego czwartego. Nie zmienia to faktu, że wszystkie

uogólnienia otrzymanych wyników będziemy odnosić tylko do badanej zbiorowości.

Omawiana zbiorowość młodzieży w swoim stosunku do religii nie jest zbiorowością jednolitą. 3,4% ogółu starszej młodzieży płockiej uważa się za głęboko wierzących, 74,1% — za wierzących, 5,2% — za wątpiących w sprawach religijnych, 11,2% — za obojętnych pod względem religijnym i 6,1% — za niewierzących. Uczestnictwo we mszy niedzielnej przedstawia się następująco: 25,9% uczęszcza w każdą niedzielę do kościoła, 40,5% — przynajmniej raz na miesiąc, 23,3% — kilka razy w roku i 10,3% — w ogóle nie uczęszcza do kościoła. Prawie trzecia część nie wypełnia minimum ustalonego przez kościół w zakresie przyjmowania komunii (komunikować raz do roku w okresie wielkanocnym). Skoro w sumie ponad trzy czwarte badanej młodzieży deklaruje swoją przynależność — przynajmniej w sensie formalnym — do katolicyzmu, można postawić pytanie, czy i w jakim stopniu młodzież ta aprobuje normy moralne tradycyjnego systemu etyki katolickiej i przyjmuje je jako wytyczne dla własnego postępowania moralnego, czyli jak w tym aspekcie kształtują się postawy młodzieży?

3. Postawy wobec norm moralnych

Przystępując do analizy postaw moralnych młodzieży starszej bierzemy pod uwagę zestaw nakazów mających na celu regulowanie współżycia seksualnego ludzi, formułowanych w obrębie tradycyjnej etyki katolickiej. Odpowiedzi na postawione w ankiecie pytania: „Czy uważa Pan(i) za moralnie złe współżycie małżeńskie przed ślubem kościelnym, a po ślubie cywilnym?”; „Czy uważa Pan(i) za moralnie złą zdradę małżeńską?”; „Czy uważa Pan(i) za moralnie zły rozwód?”; „Czy uważa Pan(i) za moralnie złe stosowanie środków antykoncepcyjnych i przerywanie ciąży?”, pozwolą w przybliżeniu ustalić, czy i w jakim stopniu osoby w wieku 18—24 lat aprobują normy moralne postulowane przez kościół, w jakim stopniu podporządkowują się im jako ważnym mechanizmom wyznaczającym i determinującym ludzkie postępowanie? Charakter i rozmiary zgłaszanych przez młodzież zastrzeżeń wobec kilku wybranych norm moralności seksualnej zawiera zestawienie na str. 204.

Jak wynika z powyższej tabeli, nakazy moralne etyki katolickiej są dość powszechne kwestionowane i nie respektowane. Zaznacza się dość silnie relatywizm etyczny, to jest uzależnianie oceny określonych czynów jako moralnych lub nie ze względu na różnego typu okoliczności (relatywizm ten wyraża się w wyborze odpowiedzi „to zależy”). Pewna grupa młodzieży, mieszcząca się w granicach od 5% do 15%, w ogóle nie potrafiła sformułować jakiegokolwiek odpowiedzi na postawione py-

Tabela 1

Akceptacja norm katolickiej moralności seksualnej

Normy moralne	Tak		Nie mam zdania		To zależy		Nie		Brak danych		Razem	
	L	%	L	%	L	%	L	%	L	%	L	%
czystość przedmałżeńska	24	20,7	18	15,5	32	27,6	40	34,5	2	1,7	116	100,0
wierność małżeńska	69	59,5	5	4,3	22	18,9	19	16,4	1	0,9	116	100,0
nierozerwalność małżeńska	26	22,4	12	10,4	42	36,2	34	29,3	2	1,7	116	100,0
zakaz stosowania środków antykoncepcyjnych	19	16,4	17	14,6	34	29,3	45	38,8	1	0,9	116	100,0
zakaz przerywania ciąży	33	28,4	16	13,8	37	31,9	29	25,0	1	0,9	116	100,0

tania i nie umiała zająć bardziej zdecydowanego stanowiska wobec kwestii przedłożonych w ankiecie.

Nastawienie zdecydowanie negatywne najmniej zaznacza się w stosunku do normy odnoszącej się do wierności małżeńskiej, chociaż i wobec niej nie ma zastrzeżeń 59,5⁰%. Ponad 40⁰% zapytanych skłonnych było do wyrozumiałej tolerancji w pewnych okolicznościach. Warto porównać podany wskaźnik z rezultatami ankiety zorganizowanej w 1959 roku przez OBOP przy Polskim Radiu wśród młodzieży w wieku 16—24 lat na próbie reprezentatywnej ogólnopolskiej: 57,0⁰% badanej młodzieży potępia zdradę małżeńską bez względu na okoliczności, 34,0⁰% potępia w pewnych okolicznościach i 8,2⁰% w ogóle nie potępia⁸. Z porównania tego wyniku, że młodzież płocka nie odbiega w sposób istotny w swoich postawach moralnych w zakresie akceptowania wierności małżeńskiej od swoich rówieśników z innych regionów Polski. Dość znaczny odsetek ocen nie potępiających zdrady małżeńskiej wskazuje na upowszechnianie się w pewnych kręgach młodzieży tolerancji względem niewierności małżeńskiej i zanikanie rygorystycznego stosunku do zdrady małżeńskiej.

W odniesieniu do wykroczeń względem innych norm moralnych respondentów nie są skłonni do tak surowych potępień jak w wypadku stosunków pozamałżeńskich. Norma etyki katolickiej dotycząca zakazu współżycia seksualnego przed ślubem kościelnym a po ślubie cywilnym ma za sobą zaledwie piątą część badanej populacji młodzieży, a więcej niż trzecia część w sposób zdecydowany odrzuca powyższą normę. Pozostali skłonni są tylko w niektórych wypadkach uznać współżycie seksualne przed zawarciem ślubu kościelnego za godne nagany. Nie ulega wątpliwości, że przyznanie uprawnień seksualnych młodym z ra-

cji zawarcia ślubu cywilnego przez większość młodzieży płockiej wskazuje na dość szerokie upowszechnianie się poglądów o pełnoprawności związku cywilnego i stanowi odejście od tradycyjnych wymagań etycznych, według których młodzi małżonkowie mieli do siebie prawo dopiero po zawarciu ślubu kościelnego⁹. Eliminowanie norm religijnych uzależniających powstawanie uprawnień seksualnych od zawarcia ślubu kościelnego pośrednio prowadzi do osłabienia mocy obowiązującej normy zakazującej wszelkich stosunków intymnych przed zawarciem małżeństwa i nakazującej czystość narzeczeńską i przedmałżeńską.

W zakresie metod regulacji urodzeń normę zakazującą używania środków antykoncepcyjnych potwierdza w całej rozciągłości tylko 16,4%, a normę zakazującą przerywania ciąży — 28,4%. Inni opowiadają się za węższą lub szerszą sferą swobody postępowania w wyborze metod kontroli urodzeń. Relatywizacja postulowanych przez kościół dyrektyw postępowania wyraża się w przekonaniu, że można w uzasadnionych okolicznościach życiowych od nich odejść i nie uważać ich za słuszne.

W przytoczonych powyżej badaniach ogólnopolskich OBOP 25,5% młodzieży potępiło usuwanie ciąży, 43,1% — tylko w pewnych okolicznościach i 29,6% ogółu młodzieży w ogóle nie potępiło zabiegów przerywania ciąży¹⁰. Natomiast wśród młodzieży żeńskiej, uczącej się w pomaturalnej szkole pielęgniarstwa w Warszawie, 72,3% respondentek uznało za dopuszczalne uzasadnione przerywanie ciąży, 10,0% zajęło stanowisko negatywne i 17,6% nie wypowiedziało się w powyższej kwestii¹¹. Wreszcie wśród kobiet nowohuckich do 29 lat 59,5% z grupy badanej i 51,1% z grupy kontrolnej zaakceptowało stosowanie środków antykoncepcyjnych¹².

Opowiadanie się przez znaczną część młodzieży za stosowaniem niedozwolonych przez kościół środków antykoncepcyjnych i przeprowadzeniem zabiegów przerywania ciąży jest dalszym dowodem znacznego osłabienia mocy obowiązującej norm wypływających z poleceń wyznawanej religii i wkraczania laickich treści etycznych w postawy młodzieży. Dominujące stają się w tym względzie wzory życia moralno-obyczajowego lansowane przez etykę laicką, a odchylenia od norm katolickich nie są traktowane jako zło moralne, czy grzech.

Postawy aprobujące względnie dezaprobuje instytucję rozwodów rozpatrywaliśmy przez analizę odpowiedzi na dwa pytania kwestionariusza ankiety. Pytanie pierwsze: „Czy uważa Pan(i) za moralnie zły rozwód?” dotyczyło bezpośrednio aprobaty obowiązującego prawa rozwodowego. Za ledwie 22,4% młodzieży płockiej wypowiedziało się przeciw rozwodom, uznając je za coś niemoralnego. Inni wyrazili pełną aprobatę lub aprobatę z zastrzeżeniami, bądź też zajmowali postawę niezdecydowaną, nie potępiając rozwodu jako takiego. Dla porównania

warto dodać, że w badaniach reprezentatywnych ogólnopolskich według OBOP z 1962 roku 70% społeczeństwa płockiego popierało rozwody, a 30% było przeciw rozwodom. W grupie wieku 18—24 lat 70% wyraziło opinię, że: „lepszy jest rozwód niż złe pożycie i zdrady małżeńskie” i tylko 8,0% zgadzało się z opinią, że: „rozwody są niemoralne”¹³. Natomiast w badaniach nowohuckich 52,7% kobiet do lat 29 opowiedziało się za nierozzerwalnością związku małżeńskiego, 37,1% wyraziło pogląd dopuszczający rozwiązania związku małżeńskiego i 10,2% zajęło postawę niezdecydowaną¹⁴. Wreszcie 80% młodzieży szkół średnich i 81% młodych robotników woj. katowickiego aprobowало rozwody¹⁵.

Wypowiedź plockich respondentów można interpretować jako wyraz rozluźnienia się rygorystyki w uznawaniu normy nierozzerwalności małżeńskiej, tak mocno i jednoznacznie podkreślanej na gruncie oficjalnego modelu moralności katolickiej i jako wskaźnik postępującej, coraz szerszej aprobaty społecznej dla rozwodów. Instytucja rozwodów zyskuje społeczne uznanie i akceptację. Stanowisko starszej młodzieży płockiej bardzo zdecydowanie odbiega od stanowiska kościoła, który w ogóle nie dopuszcza rozwodów i świadczy o dość zaawansowanym wpływie procesów laicyzacyjnych na młodzież. Wydaje się przy tym upowszechniać przekonanie, według którego niezgodność charakterów jest podstawą podważenia trwałości małżeństwa i usprawiedliwieniem zerwania więzi małżeńskich. Prawdopodobnie młody człowiek mający przed sobą perspektywę zawarcia małżeństwa w coraz mniejszym stopniu patrzy na instytucję małżeństwa jako na nierozzerwalny sakrament¹⁶.

Pozytywne nastawienie plockich informatorów wobec rozwodów staraliśmy się jeszcze zweryfikować przy pomocy innego pytania, sformułowanego w kategoriach własnego postępowania respondentów. Mianowicie, po uzyskaniu informacji na temat stosunku badanych do sprawy trwałości małżeństwa, postawiono im pytanie: „Czy zdecydowałby się Pan(i) żyć w małżeństwie bez ślubu kościelnego?”. Pytanie to dało następujący rozkład odpowiedzi: „tak, zdecydowałbym się żyć w małżeństwie bez ślubu kościelnego” — 22,4%; „tak, ale tylko w pewnych okolicznościach” — 16,4%; „nie zdecydowałbym się żyć bez ślubu kościelnego” — 61,2%¹⁷.

Osoby, które nie zawarłyby związku małżeńskiego z pominięciem instytucji kościelnej wysuwały szereg motywów. Trzecia część zapytanych (33,8%) dla uzasadnienia swojego stanowiska odwoływała się do motywów ściśle religijnych¹⁸. Częściej jednak wskazywano na racje moralno-społeczne podkreślając ujemne skutki w życiu osobistym i społecznym w wypadku pomijania przy zawieraniu małżeństwa instancji kościelnej oraz podnosząc wpływ kościoła na trwałość małżeństwa i rodziny. W sumie motywy o charakterze moralno-społecznym wystąpiły

u 42,2% badanych osób (10,9 nie potrafiło dać odpowiedzi na postawione pytanie, odnośnie 13,1% brak danych).

Odsetek badanych, którzy odwoływali się do motywów religijnych w uzasadnianiu decyzji na zawarcie ślubu kościelnego, nie był wysoki. Odwoływanie się do motywów moralnych i społecznych nie wyklucza współwystępowania motywów religijnych sensu stricto. Z reguły mamy do czynienia z kompleksem motywów, to jest zespołem motywów wzajemnie współdziałających i potęgujących się, występujących w różnych układach i kombinacjach. Uszeregowane w pewną hierarchię motywy są zmienne w czasie i pozostają w zależności od specyfiki sytuacji. Jeżeli jednak respondenci często odwołują się do motywów o charakterze moralnym i społecznym, można wyciągnąć wniosek, że w sferze przeżycia motywy deklarowane odgrywają pierwszorzędą rolę, są bardziej uświadamiane i stanowią rzeczywiste źródło postaw i zachowań jednostek. Motywy o charakterze ściśle religijnym uważa się po prostu za niepotrzebne i zbędne. Wtórnie mogłoby to świadczyć o zrywaniu związku pomiędzy moralnością a religią i próbie wydzielenia spraw moralnych z dziedziny właściwej religii¹⁹.

38,8% ogółu starszej młodzieży płockiej zdecydowałoby się żyć w małżeństwie bez ślubu kościelnego, przynajmniej w pewnych okolicznościach. Wysuwają oni szereg racji uzasadniających ich stanowisko: „Małżeństwo jako instytucja jest mało trwała, po co się wiązać tyloma więziami”; „Jeżeli druga strona będzie sobie tego życzyła”; „Uważam, że ślub kościelny jest niekonieczny, to jest tylko afiszowanie się wobec sąsiadów”; „Bo mnie wszystko jedno, byleby ślub, pierwszy i drugi jest ważny, ale jeden bez drugiego może istnieć”; „Bez ślubu kościelnego ludzie lepiej żyją i szanują się niż ci drudzy, którzy kłócą się itd.”; „To zależy od stron, jakie poglądy mają na wiarę”; „Tak, bo ja żyję bez kościelnego”; „W tej chwili myślę o ślubie kościelnym, ale gdybym się zakochała w rozwodniku?”; „Gdyby był innej wiary i nie chciał się nawrócić, tu musiałabym się obejść bez kościelnego”.

Przytoczona motywacja jest wielopłaszczyznowa i wielokierunkowa. Uwypukla sytuacje, w których ludzie młodzi zdecydowaliby się pominąć instancję kościelną przy zawieraniu małżeństwa. Przedstawiciele tej grupy odrzucają normę nierozzerwalności małżeńskiej w wersji katolickiej. Uzyskanie rozwodu i zawarcie nowego małżeństwa stanowi według nich najlepsze i jedyne rozwiązanie powstałego konfliktu i trudnej życiowej sytuacji. Uważają stanowisko kościoła za przestarzałe i zbyt rygorystyczne oraz domagają się reorganizacji ustawodawstwa kościelnego w sprawach małżeńskich.

Ukazana różnica w odpowiedziach na postawione pytania dotyczące normy nierozzerwalności małżeńskiej wynika stąd, że mimo istniejących

podobieństw obydwu pytania odnoszą się do nieco innych kwestii. W pierwszym pytaniu akcent spoczywa na uznaniu obowiązującego prawa rozwodowego, w drugim pytaniu chodzi o osobistą decyzję jednostki na zawarcie małżeństwa z pominięciem instancji kościelnej. Choć znaczna część młodzieży zajmuje stanowisko liberalne wobec rozwodów i opowiada się za ułatwieniami w tym względzie, to jednak niektórzy z nich nie podjęliby, przynajmniej w sferze deklaracji werbalnych, decyzji zawarcia małżeństwa z pominięciem kościoła. Podporządkowałyby się obowiązującym normom i wzorom życia religijnego, mimo że uzasadnienie takiego postępowania odbiegałoby wyraźnie od typu motywacji postulowanej przez grupę religijną. Wydaje się, że w konkretnych sytuacjach konfliktowych lub w wypadku faktycznego rozkładu życia małżeńskiego gotowość podjęcia decyzji rozwodowej i w konsekwencji pominięcia formuły kościelnej przy zawieraniu małżeństwa ujawniłyby się o wiele wyraźniej.

Badanie stopnia podporządkowania się względnie niepodporządkowania się w dziedzinie moralności nakazom religii wykazało dość niski wskaźnik akceptacji norm moralnych dotyczących sfery seksualnej i wyraźną skłonność starszej młodzieży płockiej do rewizji wskazań formułowanych na gruncie etyki katolickiej²⁰. Można by mówić o przemowianiu przez młodzież wielkomiejskiego stylu życia, który w postawach i zachowaniach dotyczących moralności seksualnej zawiera inną hierarchię wartości niż oficjalny model moralności katolickiej i ogranicza się do stawiania niewielkiego minimum wymogów w dziedzinie moralności seksualnej.

4. Globalny stosunek młodzieży do norm moralnych

Z dotychczas przeprowadzonych analiz wynika, że postawy moralne młodzieży płockiej odbiegają dość znacznie od normatywów ustalonych przez kościół. Postawa pełnej akceptacji wiary sformułowana przez jednego z respondentów w słowach: „Jeżeli wierzy się w religię, to wierzy się we wszystko”, staje się coraz bardziej unikalną, zwłaszcza w odniesieniu do postaw moralnych. Zarysowany obraz postaw moralnych wskazuje na poważne niekonsekwencje u młodzieży przyznającej się w znacznym odsetku do katolicyzmu.

Konkretny materiał empiryczny, złożony z odpowiedzi na pięć pytań dotyczących norm moralnych, pozwala zarówno zająć się osobno analizą akceptacji każdej normy, jak również wyodrębnić kilka kategorii respondentów ze względu na ich stosunek do katolickiej etyki seksualnej, szeregując ich według prowizorycznego continuum postaw. Przed rozpoczęciem badań nie planowaliśmy konstruowania skali, dlatego nie dokonaliśmy selekcji poszczególnych pozycji z wersji pierwotnej skali,

ani metodą korelacji poszczególnych pozycji z ogólną punktacją skali, ani metodą analizy pozycji mierząc jej zdolność oddzielania tych, którzy zajmują pozycję niską (tzw. badania mocy rozdzielczej pozycji)²¹.

Aby przekonać się, czy i jaka część młodzieży przejawia skłonność do krańcowej negacji, do relatywizacji katolickich ocen moralnych i pełnej ich akceptacji, skonstruowaliśmy łączną ocenę, czyli tzw. indeks zbiorczy. Odpowiedzi na pięć wybranych pytań odpowiednio punktowano, a łączna suma punktów wskazuje, czy dany respondent cechuje się wysokim, czy niskim stopniem akceptacji norm moralnych, bez rozróżniania i oceny ich ważności społecznej. Taki zabieg metodologiczny wydaje się uzasadniony, ponieważ idzie nam nie o porównywanie jednych norm moralnych z drugimi, lecz o uzyskanie całościowego obrazu zaangażowań moralnych młodzieży.

Ogólna punktacja na umownie przyjętej skali dla każdego respondenta jest zbudowana z odpowiedzi wyrażających postawę krańcowo przychylną wobec norm („tak”), bądź wyrażających zastrzeżenia i brak zdecydowania („to zależy” i „nie wiem”), bądź postawę krańcowej negacji („nie”). Poszczególnym rodzajom odpowiedzi przypisujemy arbitralnie wartości od „0” punktów do „2” punktów. Wartość „0” oznaczać będzie postawę krańcowej negacji, wartość „1” — postawę wyrażającą relatywizację ocen moralnych, wartość „2” — postawę pełnej akceptacji. Po dodaniu wszystkich punktów każdy respondent mógł uzyskać za swoje odpowiedzi maksymalnie 10 punktów, a minimalnie 0 punktów. Zsumowane punkty wskazywały miejsce respondenta na prowizorycznej skali akceptacji katolickich norm moralnych o rozpiętości ocen od 0 do 10 punktów.

W zależności od ilości otrzymywanych punktów wyodrębniliśmy pięć kategorii respondentów akceptujących w pełni wszystkie normy kodeksu moralności katolickiej (10 punktów), akceptujących w sposób pomniejszony (9—5 punktów), akceptujących w sposób niezdecydowany (5 punktów), akceptujących w sposób minimalny (4—1 punktów), nie aprobujących zupełnie katolickich norm moralności seksualnej (0 punktów). Arbitralnie przyjęliśmy kategorię o punktacji „5” jako punkt rozgraniczający w klasyfikowaniu każdego przypadku. Rozsiew procentowy wyróżnionych kategorii młodzieży ze względu na jej stosunek do norm moralnych, ujęty w granicach dwóch pozycji skrajnych, w całej badanej populacji przedstawia tabela 2 na str. 210.

Jak wynika z przytoczonego zestawienia, względnie kompletny zestaw norm katolickiej moralności seksualnej zyskuje w pełni uznanie i przychylną aprobatę zaledwie u 4,3% ogółu młodzieży. U innych treści religijne są mniej lub bardziej wypierane z płaszczyzny postaw moralnych odnoszących się do dziedziny seksualnej aż do zupełnej negacji

Tabela 2

Klasyfikacja badanej zbiorowości ze względu na akceptację kodeksu katolickiej moralności seksualnej

Stopnie akceptacji	Liczba	%
akceptacja maksymalna	5	4,3
akceptacja pomniejszona	41	35,3
akceptacja niezdecydowana	24	20,7
akceptacja minimalna	40	34,5
bark akceptacji	6	5,2
O g ó ł e m	116	100,0

kodeksu moralności katolickiej (5,2%) oraz kształtują się postawy konsekwentnie laickie, odbiegające od norm moralnych podkreślanych przez kościół. Grupa młodzieży o nastawieniu zdecydowanie konformistycznym względem norm tradycyjnej etyki katolickiej i grupa młodzieży krańcowo odbiegającej od norm projektowanych pierwotnie przez kościół, są nieliczne. Rzadko poddają całościowej krytyce lub totalnej akceptacji poglądy katolickie, natomiast przy rozpatrywaniu konkretnych problemów wykazują dość znaczną niespójność przekonań w sprawach odnoszących się do etyki katolickiej²². Normy rządzące dotychczas i kierujące życiem małżeńskim i rodzinnym stają się przedmiotem kontrowersji, wątpliwości i negacji, a zakres stanowisk liberalnych w odniesieniu do nich zdecydowanie poszerza się.

Bardziej liberalne nastawienie norm moralnych jest częściowo związane z ich charakterem praktycznym oraz mniej rygorystycznym przestrzeganiem obowiązków z nich wynikających²³. Z pewnością u znacznej części młodzieży następuje rozluźnienie między sferą moralności i religii, co w konsekwencji prowadzi do ujawnienia się tendencji ograniczania sfery ingerencji kościoła i odmawiania mu prawa do wydawania ocen i norm odnoszących się do inicjacji seksualnej, małżeństwa, rozwodów i wielu spraw związanych z życiem małżeńskim i rodzinnym. Zapewne w stosunku do tych problemów intensyfikują się wpływy rozbieżnych grup odniesienia normatywnego, których wartości i normy odbiegają od tych, które są korelatami grup religijnych.

Porównując starszą młodzież płocką ze zbiorowością dorosłych mieszkańców Płocka zauważa się, że przedstawiciele wieku 18—24 lat są bardziej skłonni do rewizji wskazań formułowanych na gruncie etyki katolickiej i odznaczają się niższym wskaźnikiem akceptacji norm moralnych niż osoby w wieku 25—70 lat. Wśród tych ostatnich 11,6% odznacza się akceptacją maksymalną katolickich norm moralnych, 39,4%—

pomniejszszą, 16,3⁰/₀ — niezdecydowaną, 31,1⁰/₀ — minimalną i 1,6⁰/₀ charakteryzuje się zupełną negacją kodeksu moralności katolickiej. W miarę przechodzenia od młodszych do starszych roczników płocczan podnosi się stopień uznania analizowanych norm moralnych²⁴.

Dość częste kwestionowanie katolickich norm moralnych jest nie tylko wyrazem trudności w ich realizacji, lecz także symptomem protestu przeciw wiążącej treści norm moralnych. W odniesieniu do starszej młodzieży płockiej można przyjąć konstatację A. Pawełczyńskiej, odnoszące się do ludności wiejskiej: „Kościół zatem zachowując swą ważną rolę jako instytucja organizująca obrzędy religijne osłabił znacznie swą siłę oddziaływania w zakresie rodzinnych wzorów moralno-obyczajowych[...] wyodrębniła się sfera wzorów rodzinno-obyczajowych, które przestały być domeną kościoła”²⁵. Zdecydowana większość młodzieży rezerwuje sobie prawo wydawania orzeczeń w sprawach małżeńskich i rodzinnych, nie respektując wynikających z religii norm regulujących życie małżeńskie i rodzinne.

5. Postawy wobec norm społecznych

W ramach analizy postaw moralnych starszej młodzieży płockiej badano jej ustosunkowanie się do norm odnoszących się do poszanowania mienia społecznego w zakładach pracy i mienia osobistego obywateli. Osobisty stosunek badanych do wymienionych norm był wykrywany w ten sposób, że każdy z nich miał odpowiedzieć na dwa następujące pytania: „Czy uważa Pan(i) za moralnie złe zabranie jakiejś rzeczy z zakładu pracy?” i „Czy uważa Pan(i) za moralnie złe zabranie prywatnej własności?”. Zagadnienie, w jakim stopniu badana zbiorowość młodzieży respektuje normy stojące na straży własności społecznej i prywatnej, ilustruje tabela.

Tabela 3

Akceptacja norm moralności społecznej

Normy moralności społecznej	Tak		To zależy		Nie		Brak danych		Razem	
	L	%	L	%	L	%	L	%	L	%
własność społeczna	70	60,3	26	22,4	19	16,4	1	0,9	116	100,0
własność prywatna	94	81,4	4	3,4	14	12,1	4	3,4	116	100,0

Jak wynika z danych zestawionych w tabeli, werbalna akceptacja normy moralnej zabezpieczającej własność społeczną i prywatną jest różnicowana. Zaznaczyła się wyraźnie wyższa tolerancja względem

kradzieży mienia społecznego niż względem kradzieży mienia prywatnego²⁶. Młodzież wyraża większą skłonność do respektowania i rygoryzmu w odniesieniu do normy nakazującej poszanowanie mienia indywidualnego niż społecznego. Zabieranie własności społecznej spotkało się ze stanowczą dezaprobatą zaledwie u 60,3% badanych. Inni opowiadają się przeciw mocy obowiązującej normy chroniącej własność społeczną bądź dopuszczają takie okoliczności, kiedy naruszenie własności społecznej nie można traktować jako czyn moralnie zły. Pojawiająca się dość często odpowiedź „to zależy” świadczy o braku właściwego stosunku do mienia społecznego i o skłonności do relatywizmu w dziedzinie etyki.

W moralnej ocenie kradzieży mienia prywatnego zarysowuje się znacznie większa jednorodność i większe upowszechnienie uznania normy. Przeszło 80% badanych pozytywnie ustosunkowało się do wymienionej normy, a tylko nieliczni nie potępiali naruszenia własności prywatnej lub tylko w niektórych sytuacjach. Mamy więc tu raczej do czynienia z indywidualnymi odchyleniami od normy niż z szerszym zjawiskiem społecznym.

Uzyskany wskaźnik płocki jest zbliżony do poziomu akceptacji norm społecznych, który charakteryzuje młodzież polską w wieku 16—24 lat, badaną w 1959 roku przez OBOP przy Polskim Radiu. Kradzież mienia społecznego potępilo bez względu na okoliczności 65,1% badanych (5,1% w ogóle nie potępia i 29,1% potępia w pewnych okolicznościach), a kradzież mienia prywatnego — 78,9% (2,8% w ogóle nie potępia i 17,1% tylko w pewnych wypadkach)²⁷. Odbiega natomiast od wyników, jakie uzyskano w badanej grupie uczniów szkół przysposobienia rolniczego. Poglądy zgodne z normą moralną stojącą na straży własności społecznej wyraziło 82% uczennic i 85% uczniów klasy pierwszej oraz 81% uczennic i 80% uczniów klasy drugiej²⁸. Podobnie wysoki stopień akceptacji norm chroniących własność społeczną uzyskano w innych badaniach. Poznańska młodzież szkół zawodowych w 82,8% ustosunkowała się pozytywnie do własności społecznej, w 7,1% — negatywnie i w 10,1% w sposób obojętny²⁹, a wśród uczennic w wieku 17—21 lat aż 92,1% wyznawało wartościowe poglądy w sprawie poszanowania własności społecznej³⁰. Kradzież mienia społecznego spotykała się z powszechną dezaprobatą młodzieży szkół średnich woj. katowickiego (około 90%). Tylko około 10% badanych nie potępilo tego rodzaju przestępstw, wyrażając aprobatę lub obojętność wobec nieuczciwego postępowania w sprawach mienia społecznego³¹.

Brak rygorystycznego stosunku płockiego środowiska do kradzieży mienia społecznego, która bardzo często nie spotyka się z potępieniem moralnym, stanowi jedną z przyczyn znacznego nasilenia przestępczości

przeciwko mieniu społecznemu. Przepęstwa te stanowią poważny odsetek całej przestępczości. Wzrost ilości przestępstw w tej grupie rzutuje w poważnej mierze na wzrost w ogóle przestępczości.

W pierwszej fazie industrializacji Płocka zarejestrowano wzrost współczynnika przestępczości z 17 w 1959 roku do 22 w 1963 roku, czyli o 5 przestępstw więcej na 1 000 mieszkańców³². Zagadnienie ma tym poważniejszą wymowę, że nie tylko przestępczość przeciwko mieniu społecznemu zajmuje szczególnie istotną pozycję w zakresie ogólnej przestępczości, lecz również udział młodzieży w wieku 17—21 lat jest wyraźnie eksponowany w ogólnej liczbie skazanych. Na ogólną liczbę 431 osób skazanych w Płocku w 1963 roku było 53 skazanych młodocianych w wieku 17—21 lat (12,3%), podczas gdy na przykład z przedziału obejmującego dziesięć roczników (41—50 lat) liczba skazanych była niemal identyczna (51 osób skazanych czyli 11,8%)³³.

Jednostki, które wchodzą w kolizję z normami społecznymi są skłonne traktować bardziej liberalnie nakazy wynikające z powyższych norm. Ponieważ badana młodzież podjęła, lub w najbliższym czasie podejmie pracę zawodową, jej dostęp do mienia społecznego z racji wykonywanej funkcji pracy, znacznie się rozszerzy i w konsekwencji zwiększy się niebezpieczeństwo nieprzestrzegania i naruszania norm społeczno-moralnych. Aktualny stan akceptacji norm społecznych w dziedzinie własności może wpływać pobudzająco na zachowania dewiacyjne młodych względem własności społecznej i indywidualnej, zwłaszcza jeżeli odchylenia od powyższych norm nie będą spotykać się ze zdecydowaną dezaprobatą otoczenia. Jeżeli zaś „w zakładach rozpowszechni się działalność szkodliwa, zwycięży np. przekonanie, że drobne kradzieże wspólnego mienia nie czynią nikomu krzywdy, pogląd ten niewątpliwie będzie rozszerzał się na środowisko pozazakładowe, sprzyjające kształtowaniu się postaw pobłażania dla drobnych przestępstw kradzieży, postaw lekceważenia wobec podstawowych nakazów współzycia społecznego”³⁴. Intensyfikowanie funkcji społeczno-wychowawczych zakładu pracy staje się niezwykle konieczne.

6. Autorytety w dziedzinie moralności

W dotychczasowych analizach staraliśmy się ukazać niektóre postawy moralne młodzieży starszej w świetle tradycyjnych wymagań etyki katolickiej. Okazało się, że coraz trudniej jest odnaleźć jakieś jednolite powszechnie występujące postawy młodzieży wobec małżeństwa i rodziny, a także wobec problemów społeczno-moralnych. Częste kwestionowanie norm moralnych świadczy o dość poważnym osłabieniu podporządkowaniu się wymogom stawianym przez grupy religijne. Starsza

młodzież zaczyna coraz bardziej identyfikować się z normami należącymi do innych systemów odniesienia normatywnego niż system etyki katolickiej. Celem dokładniejszego ustalenia roli i miejsca, jakie zajmują nakazy religijne w kontekście innych czynników jako determinant ludzkiego postępowania moralnego, stawiamy zagadnienie autorytetów w dziedzinie moralności. Czym młodzież najbardziej kieruje się w postępowaniu moralnym, a zwłaszcza, gdy musi rozstrzygać jakiś problem moralny lub podejmować ważne decyzje życiowe? Co jest autorytetem i podstawą dokonywanych rozstrzygnięć moralnych w sytuacjach wątpliwych?

W dotychczasowych badaniach młodzież w wieku 16 lat i więcej na pytanie: „Czym kierujesz się w postępowaniu własnym[...] lub „Co uważasz za największy autorytet w sytuacjach, gdy musisz rozstrzygnąć jakiś konflikt moralny?”, na pierwszym miejscu stawiała odpowiedź — „własne sumienie”. Tak odpowiadało: 80% uczniów klas pierwszych i 90% uczniów klas piątych śląskich szkół pedagogicznych³⁵, 93% chłopców i 92% dziewcząt z krakowskich szkół średnich, 82,4% studentów i 77,7% studentek³⁶ oraz 54% nauczycieli do lat 25³⁷.

Podobną sytuację zauważono w badaniach płockich nad młodzieżą starszą. Odpowiedzi na pytanie, zawierające analogiczny zestaw ewentualności jak w dotychczasowych badaniach, zawiera tabela.

Tabela 4

Autorytety w rozstrzyganiu konfliktów moralnych

Uznawane autorytety moralne	Liczba	%
własne sumienie	97	83,6
opinia rodziny	18	15,5
nakazy ideologii społecznej	14	12,1
nakazy religii	12	10,3
opinia przyjaciół i kolegów	8	6,9
własna korzyść	3	2,6
opinia osób duchownych	—	—

Uwaga: Respondenci mogli podkreślić więcej niż jedną rubrykę, a stąd ogólna suma uzyskanych odpowiedzi przekracza cyfrę 116. Procenty obliczono w stosunku do ogólnej liczby respondentów. Odpowiedzi uporządkowano według malejącej częstotliwości ich występowania.

W zakresie problematyki moralnej, zwłaszcza w wypadku konfliktów moralnych, ujawniło się organizowanie roli nakazów i zakazów religijnych. Zdecydowana większość młodzieży uznała własne sumienie za najważniejszy autorytet w rozstrzyganiu konfliktów moralnych, często za jedyne i ostateczne kryterium wartościowania moralnego. Prymat własnego sumienia jest szczególnie wyraźny na tle innych czynników, które zyskały znacznie niższy stopień aprobaty jako autorytety moralne. Wśród czynników, które wymieniało na dalszych miejscach najczęściej podkreślano wpływ rodziny i ideologii społecznej na decyzje w sytuacjach konfliktów moralnych. Nie funkcjonują one jednak jako główne autorytety moralne. Nikt z zapytanych nie oświadczył że, w konkretnych konfliktach życiowych kieruje się opinią osób duchownych jako doradców w sprawach wątpliwych moralnie.

Zaledwie co dziesiąty młody człowiek deklaruje odwoływanie się do nakazów religii w wątpliwościach natury moralnej. Religia przestaje być decydującą instancją w rozstrzyganiu konfliktów moralnych, a znaczenie jej jako autorytetu potwierdzającego normy moralne wyraźnie maleje. Prawdopodobnie młodzież podejmuje wiele życiowych decyzji bez konfrontacji z nakazami religii, czyli nie włącza dyrektyw religijnych do własnego systemu norm, którym się kieruje, lub co najwyżej przypisuje im znaczenie drugorzędne i pomocnicze. Inaczej mówiąc, religia traci swoją pozycję centralną, wynikającą z dominowania nad innymi wartościami życiowymi i u wielu młodych zajmuje pozycję marginalną. Wartości religijne nie nadają istotnego sensu ich osobistemu życiu.

Celem dokonania ogólnego pomiaru percepcji ważności wartości religijnych w zestawieniu z konkurencyjnymi wartościami pozareligijnymi postawiono respondentom pytanie o charakterze zamkniętym, z gotowymi propozycjami, do których musieli się ustosunkować. Jednostki rozważając poszczególne alternatywy i porównując je dokonywały wielokrotnych wyborów, stosując określone kryterium, a mianowicie, czy wolno poświęcać życie dla wartości religijnych, moralnych, narodowych, politycznych i materialnych. Wartość życia ludzkiego stała się podstawą hierarchizacji innych wartości. Odpowiedzi pozytywne na pytanie: „Czy warto narażać życie dla obrony którejs z niżej podanych wartości?” zawiera tabela 5. (str. 216).

Załączona tabela wskazuje hierarchię wartości, które przynajmniej w pewnych okolicznościach są wyżej stawiane niż życie ludzkie. W studiowanej zbiorowości młodzieży płockiej najwyżej stawiane są i cennie trzy wartości, a mianowicie, poświęcenie się dla ratowania osób bliskich, obrona ojczyzny i obrona zagrożonej wolności. Są to wartości, dla których większość zapytanych deklaruje gotowość poświęcenia ży-

Tabela 5

Hierarchia uznawanych wartości

Warto narażać życie	Liczba	%
dla ratowania życia osób bliskich	82	70,7
w obronie ojczyzny	76	65,5
w obronie wolności	69	59,5
w obronie religii	49	42,2
w obronie własnych przekonań	30	25,9
w obronie idei politycznych	20	17,2
w obronie wartości materialnych	9	7,7
w żadnej sprawie nie warto narażać życia	2	1,7
brak danych	1	0,9

Uwaga: Procenty nie sumują się, ponieważ tabela zawiera tylko odpowiedzi „tak”. Wypowiedzi na temat stosunku do narażenia życia w obronie wartości — ideałów obliczono w oparciu o zbiorowość 116 respondentów.

cia³⁸. Na dalszym planie wśród spraw, dla których warto narażać życie, umieszczono obronę religii, własnych przekonań i idei politycznych oraz na końcu obronę wartości materialnych. Dla 1,7% badanych życie ludzkie jest największą wartością i nie powinno być narażone na utratę w obronie jakiegokolwiek innej wartości.

Wydaje się, że oprócz kolejności miejsc zajętych przez poszczególne wartości ważny jest zakres reakcji pozytywnych i negatywnych względem określonych wartości. Pozytywny stosunek do wartości religijnych zadeklarowało 42,2% ogółu młodzieży. Dla porównania dodajmy, że 19,6% młodzieży z Łodzi i woj. łódzkiego sądziło że warto narażać życie dla religii (40,7% z grupy tzw. „prawowiernych” i 2,9% z grupy tzw. „ateistów”)³⁹, a 66% dziewcząt pierwszych klas liceów pedagogicznych woj. katowickiego wymieniło religię wśród wartości, w imię których należy narażać życie⁴⁰. Wśród badanych w roku 1958 studentów warszawskich 50,0% umieściło religię w szeregu ideałów, dla których warto ryzykować życie, natomiast w 1961 roku już tylko 31,3%⁴¹.

Stosunkowo wysoką rangę przyznawaną religii, jako wartości, dla której warto narażać życie, trzeba rozważyć na tle roli, jaką religia pełni w stosunku do sfery moralno-religijnej człowieka. Choć w ogólnych deklaracjach werbalnych religia jest stawiana dość wysoko przez pewną grupę młodzieży, to w praktycznych rozstrzygnięciach problemów moralnych jej zalecenia i nakazy nie budzą zbyt dużego zaufania i respektu, lub co najmniej są przyjmowane z dużą dozą krytycyzmu. Są to wartości bardziej deklarowane niż uznawane i realizowane. Z jed-

nej strony — zaangażowanie młodzieży w system religijnych wartości grupowych jest dalekie od wzorów postulowanych przez kościół, z drugiej — wzmagają się tendencje do upowszechnienia wskazań etyki laickiej.

7. Uwagi końcowe

Reasumując dotychczasowe rozważania stwierdzamy, że wielu ludzi młodych nie akceptuje w pełni norm moralnych, fundamentalnych z punktu widzenia doktryny katolickiej i nie uważa ich za właściwe dyrektywy swojego postępowania. Tendencja do kwestionowania i rezygnowania z niektórych norm moralnych regulujących zachowania w małżeństwie i rodzinie jest dowodem laicyzowania się postaw moralnych badanej młodzieży. Wskaźnikiem tego jest szerokie opowiadanie się za dopuszczalnością rozwodów, zmniejszająca się ranga, jaką przypisuje się kościelnej formie zawarcia małżeństwa, przyznawanie młodym prawa do współżycia seksualnego po ślubie cywilnym, do którego nie powinny odnosić się jakiegokolwiek restrykcje natury religijno-kościelnej, pogłębiający się tolerancyjny stosunek do niewierności małżeńskiej, wreszcie podważanie norm moralnych zakazujących regulowania ludzkiej płodności przez środki antykoncepcyjne i przerywanie ciąży. Postawy moralne starszej młodzieży odbiegają w tym względzie znacznie od tradycyjnych poglądów na sprawy małżeńskie i rodzinne, są antagonistyczne w stosunku do postaw postulowanych przez grupy religijne. Pojawiające się odchylenia od dotychczas uznawanych wartości i norm wskazują, że dla tych wszystkich przestają być one atrakcyjne i cenne.

Niektóre normy przestają być uważane za ściśle obowiązujące. Jeżeli nawet nie są całkowicie odrzucane, to podlegają próbom daleko posuniętej reinterpretacji. Zarysowuje się swoisty relatywizm etyczny w odniesieniu do wielu norm zawartych w tradycyjnym systemie etycznym. W rozstrzyganiu konfliktów moralnych młodzież płocka przyznaje religii rolę raczej drugorzędną i marginesową, a moralność małżeńsko-rodzinna coraz bardziej emancypuje się spod wpływów religijnych. Nie wydaje się, by religia pełniła rolę bieguna orientującego decyzje i zachowania moralne młodych płocczan. W postępowaniu moralnym podkreśla się rolę własnego sumienia, które staje się najbardziej elementarnym i godnym zaufania źródłem ocen i przekonań moralnych jednostki. Sama moralność przeżywania jest coraz bardziej poza domeną pojęć i wyobrażeń religijnych.

Zreferowane powyżej wyniki badań socjologicznych dotyczą jednego przekroju czasowego i obejmują wąski wycinek problematyki postaw młodzieży dotyczących kilku zasadniczych zagadnień życia moralnego.

Są stwierdzeniem pewnego stanu rzeczy, który na skutek dynamiki życia społeczno-moralnego uległ dalszym przeobrażeniom. Wątpliwość poznawczych przedstawionych zagadnień polega na tym, że informują one o niektórych ważnych problemach świadomości moralnej młodzieży wchodzącej w intensywne życie zawodowe, społeczne i kulturalne. Ukazują, do jakiego stopnia tradycyjne systemy wartości są kwestionowane przez młodą generację mieszkańców Płocka i do jakiego stopnia religia traci swój dominujący wpływ przy determinowaniu postaw społeczno-moralnych ludzi.

Przedstawione wyniki badań mają określoną rangę praktyczną dla wszystkich, którzy zajmują się wychowaniem moralno-społecznym młodzieży. Jak bowiem pisze K. Mannheim: „W normalnych warunkach niezwykle trudno jest zastąpić z dnia na dzień wartości tradycyjne innymi wartościami, a przecież one właśnie zakreślają postępowaniu ludzi pewne granice. Zniszczenie instytucji tradycyjnych stwarza szczelinę w strukturze społecznej i systemie zachowania jednostki”⁴².

Zagadnienie, w jakim zakresie i w jakim kierunku aktualne postawy moralne młodzieży ulegną dalszym przekształceniom i przewartościowaniom, stanowi kwestię otwartą. Przedstawione uwagi miały na celu wstępne zapoznanie się z problematyką postaw moralnych młodzieży i nie pretendują do adekwatnego przeanalizowania całego skomplikowanego i bardzo złożonego zagadnienia. Ich zadaniem było zasygnalizowanie kilku ważnych i istotnych z teoretycznego i praktycznego punktu widzenia problemów.

PRZYPISY

- ¹ E. Ciupak, *Kultura religijna wsi*, Warszawa 1961, s. 136; W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, Warszawa 1971, s. 104; J. Grabowicz, *Konflikty małżeńskie na wsi*, Zeszyty ZBRU 19/1968/157; B. Tryfan, *Pozycja społeczna kobiety wiejskiej*, Warszawa 1968, s. 67—76; Z. Tyszka, *Przeobrażenia rodziny robotniczej w warunkach uprzemysłowienia i urbanizacji*, Warszawa 1970, s. 196—198; F. Adamski, *Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa*, Warszawa 1970, s. 157—158; A. Kłoskowska, *Społeczne ramy kultury*, Warszawa 1972, s. 58—59; W. Markiewicz, *Społeczne procesy uprzemysłowienia*, Poznań 1962, s. 282; Z. Tyszka, *Rodzina a zakład przemysłowy*, Warszawa 1971, s. 104.
- ² Proces powyższy zaznacza się także wśród młodzieży wiejskiej, Por. K. Dobrowolski, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1966, s. 266.
- ³ E. R. Hilgard, *Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 1972, s. 834.
- ⁴ Por. M. Zebrowska (red.), *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, Warszawa 1972, s. 93. Kodeks karny określa wiek młodocianych granicą 17—21 lat.
- ⁵ Por. Z. Bauman, *Wzory sukcesu życiowego młodzieży warszawskiej*. [w:] *Młodzież epoki przemian*. Praca zbiorowa pod redakcją R. Dyoniziaka, Warszawa 1965, s. 25.

- ⁶ Były to badania nad więzią społeczną w Płocku. Zrealizowano je na terenie trzech nowych osiedli mieszkaniowych (Dobrzyńska, Skarpa B, Tysiąclecia) i części dawnego Płocka (kilka ulic peryferyjnych dawnego Płocka i część śródmieścia). Badania socjologiczne oparto o próbę reprezentatywną wyłonioną systemem losowym. Kartoteka, z której dokonano losowania, obejmowała wszystkie osoby w wieku 18—70 lat, mieszkające na stałe w obrębie badanego terytorium według kolejnych ulic i numerów domów. Z przygotowanego operatu do losowania wybierano co 31 osobę (tzw. wybór systematyczny). Skonstruowana próba była reprezentatywna z prawdopodobieństwem określonym według współczynnika ufności, który wynosił 0,95, i póprzředziałem ufności 4% jako dopuszczalną różnicą między parametrem populacji a statystyką próby. Na ogólną liczbę 605 osób zaplanowanych do badań objęto ankietą i wywiadem 557, tj. 92,1% jednostek z dobranej próby. Szczegółowy raport z badań został złożony w Komitecie Badań Rejonów Przemysłowych PAN.
- ⁷ Są to przeliczenia własne w oparciu o dane z książki J. Chojnackiego, *Płock 1969 w liczbach*. Płock 1969, s. 50.
- ⁸ Z. Skórzyńska, *Młodzież w świetle ankiety „Mój światopogląd”*, «Więź» 7—8/1960/96.
- ⁹ Podobną tendencję stwierdzono wśród kobiet nowohuckich. Por. F. Adamski, *Rodzina nowego miasta. Kierunki przemian w strukturze społeczno-moralnej rodziny nowohuckiej*. Warszawa 1970, s. 103—105.
- ¹⁰ Z. Skórzyńska, *Młodzież w świetle ankiety [...] art. cyt.*, s. 96.
- ¹¹ E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce*. Warszawa 1973, s. 168—169.
- ¹² F. Adamski, *Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa*. Warszawa 1970, s. 193.
- ¹³ A. Podgórski, *Zjawiska prawne w opinii publicznej*. Warszawa 1964, s. 44 i s. 53.
- ¹⁴ F. Adamski, *Rodzina nowego miasta [...] dz. cyt.*, s. 112.
- ¹⁵ M. Michalczyk, A. Opałek-Orzechowska, J. Szefer-Timoszenko, *Światopogląd i postawy społeczno-polityczne młodzieży*, «Górnośląskie Studia Socjologiczne» 10/1972/55—78.
- ¹⁶ Por. J. Malanowski, *Socjologia miasta*. Warszawa 1971, s. 96.
- ¹⁷ Wśród ogółu młodzieży polskiej w wieku 16—24 lat 70,6% chce brać ślub kościelny przy wstępowaniu w związki małżeńskie. Por. Z. Skórzyńska, *Młodzież w świetle ankiety [...] art. cyt.*, s. 93.
- ¹⁸ Wśród mieszkańców miast polskich niedopuszczalność rozwodów jest motywowana najczęściej przez „względy lojalności” — 25,1%, „względy społeczne” — 23,9%, „względy religijne i moralne” — 19,6%, „wzgląd na dobro dzieci” — 14,2%. Por. A. Podgórecki, *Zjawiska prawne [...] dz. cyt.*, s. 47.
- ¹⁹ W przeprowadzonym w r. 1960 badaniu wśród słuchaczy uniwersytetów powszechnych woj. katowickiego okazało się, że wśród gorliwie wierzących kieruje się religijnym uzasadnieniem etyki 70% badanych, a wśród wierzących i regularnie praktykujących — 45,4%. N. Chmielnicki, *Aktualne problemy laicyzacji szkoły*, «Chowanna» 9—10/1960/565—566.
- ²⁰ W badaniach przeprowadzonych w 35 wsiach pod Puławami stwierdzono, że 55,4% młodzieży pozaszkolnej potępia zdecydowanie współzycie małżeńskie po ślubie cywilnym a przed kościelnym, 85,5% — zdradę małżeńską, 62,6% — rozwodzenie się małżonków, 43,4% — stosowanie sztucznych środków antykoncepcyjnych w pożyciu małżeńskim i 66,2% — przerywanie ciąży. W. Piwowski, *Religijność wiejska [...] dz. cyt.*, s. 309—310.
- ²¹ S. Nowak (red.), *Metody badań socjologicznych*. Warszawa 1965, s. 300—304.
- ²² W badanej grupie młodzieży (2 694 osoby) w wieku 14—19 lat, pochodzącej z różnych środowisk i różnych województw, uczęszczającej do szkół technicznych i ogólnokształcących, 58% aprobuje wszelkie przepisy etyczne wiary katolickiej jako dobre i słuszne, a 42% młodzieży wysuwa zastrzeżenia pod adresem niektórych norm. S. Prus, *Wpływ kościoła na postawę religijną młodzieży*. «Collectanea Theologica» XXXV (1964), fasc. I—IV, s. 181.
- ²³ Według oceny starszej młodzieży uczącej się w Studium Nauczycielskim w Zielonej Górze w roku 1963 około 60—70% jej kolegów traktuje przeżycia seksualne jako „zrozumiałe same przez się” i nie przywiązuje większej wagi do przestrzegania deklarowanych zasad moralnych. Cz. Matusiewicz, *Charakter i motywy aktywności młodzieży starszej*. Zielona Góra 1968, s. 187.

- ²⁴ J. Mariański, *Więź społeczna parafii miejskiej w rejonie uprzemysławianym*. Lublin 1972, maszynopis pracy doktorskiej.
- ²⁵ A. Pawełczyńska, *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*, «Roczniki socjologii Wsi» VIII/1968/92.
- ²⁶ Por. H. Malewska, *Z badań nad moralnością młodzieży szkolnej* [w:] *Młódzież epoki przemian* [...] dz. cyt., s. 108.
- ²⁷ Z. Skórzyńska, *Młódzież w świetle ankiety* [...] art. cyt., s. 96.
- ²⁸ M. Krawczyk, *Z badań nad społeczno-moralną postawą młodzieży wiejskiej*. Warszawa 1967, s. 97.
- ²⁹ Cytuję za S. Czajką, *Młódzież pracująca i jej problemy*. Warszawa 1972, s. 47—48.
- ³⁰ C. Kowal, *Własność społeczna w świadomości i postępowaniu ludzi*. Warszawa 1966, s. 50.
- ³¹ M. Michalczyk, A. Opałek-Orzechowska, J. Szefer-Timoszenko, *Światopogląd i postawy społeczno-polityczne młodzieży*, «Górnośląskie Studia Socjologiczne» 10/1972/52—53.
- ³² K. Askanas, *Z badań nad rozmiarami i dynamiką przestępczości w pierwszym okresie uprzemysławiania Płocka*. Zeszyty BRU 24/1967/199. Por. J. Szczepański, *Zmiany społeczeństwa polskiego w procesie uprzemysłowienia*. Warszawa 1973, s. 127—128.
- ³³ K. Askanas, *Przestępczość w okresie uprzemysławiania Płocka w latach 1959—1968* (maszynopis).
- ³⁴ A. Preiss, *Socjalistyczny zakład pracy*, [w:] *Socjologia w zakładzie pracy*. Warszawa 1973, s. 186.
- ³⁵ A. Korzon, *Postawy światopoglądowe młodzieży*, «Chowanna» 9—10/1960/538.
- ³⁶ R. Dyoniziak, *Młódzieżowa podkultura*. Warszawa 1965, s. 110 i s. 155.
- ³⁷ M. Kozakiewicz, *Światopogląd 1000 nauczycieli*. Warszawa 1961, s. 79.
- ³⁸ W grupie badanej młodzieży z Łodzi, Łowicza i pow. łowickiego kolejność wartości, dla których warto narażać życie, była następująca: — ojczyzna, honor, istota ukochana, rodzina, sprawiedliwość, szczęście ludzkości, religia, wielka idea, sława, wiedza, organizacja, klasa społeczna. B. Weber, *Młódzież a współczesne wzory wychowawcze*. Warszawa 1971, s. 78.
- ³⁹ B. Weber, *Z badań nad światopoglądem młodzieży*, «Rocznik Socjologii Wsi» VIII/1968/104.
- ⁴⁰ N. Chmielnicki, *Aktualne problemy laicyzacji* [...] art. cyt. s. 565. Por. W. Piwowarski, *Postawy religijne starszej młodzieży pozaszkolnej*, «Roczniki Teologiczno-Kanoniczne» XVII/1970/nr 3, s. 64. Por. Z. Zaborski, *Z badań nad opiniami społecznymi młodzieży szkół średnich*, «Psychologia Wychowawcza» 1/1965/34.
- ⁴¹ S. Nowak (red.), *Studenci Warszawy*, Cz. I, Warszawa 1965, s. 239.
- ⁴² K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*. Warszawa 1974, s. 428.