

Edward Ciupak

Wzory kulturowe wychowania religijnego i laickiego w świadomości młodzieży polskiej

Seminare. Poszukiwania naukowe 8, 39-51

1986

Artykuł został 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.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WZORY KULTUROWE WYCHOWANIA RELIGIJNEGO I LAICKIEGO W ŚWIADOMOŚCI MŁODZIEŻY POLSKIEJ

Problematyka wychowania religijnego i wychowania laickiego zawiera szeroki zakres zagadnień, historycznie sięga do filozoficznego ateizmu oświeceniowego i ateizmu antropologicznego L. Feuerbacha, a współcześnie, zwłaszcza w warunkach polskich, jest przedmiotem dyskusji pedagogów i rodziców. Sporo miejsca poświęca jej publicystyczna propaganda.

Spór na temat religijnego i laickiego wychowania zawiera zarówno zagadnienia teoretyczne, jak i praktyczne. Teoretyczne aspekty tej problematyki są rozpatrywane na obszarze kilku dyscyplin humanistycznych zajmujących się człowiekiem i jego kulturą, stanowią przedmiot tych dziedzin wiedzy, których obszarem poznawczym są wartości, osobowość, teoria zachowań i teoria motywacji. Poszukują one z jednej strony wyjaśnienia związków i uwarunkowań pomiędzy systemem znaków i znaczących symboli kultury a jej percepcją i internalizacją w strukturze osobowości z drugiej strony. Rozważania teoretyczne zmierzają w kierunku poszukiwania odpowiedzi na podstawowe pytanie — jakie wzory i wartości kultury, jakie treści tej kultury są najbardziej sprzyjające w procesie kształtowania osobowości?

Spór o wartość religijnego i laickiego wychowania w warunkach Polski powojennej stał się doniosły także z praktycznego punktu widzenia. Zmiany bowiem polityczne i ekonomiczne wniosły do kultury polskiej marksistowską ideologię społeczną i materialistyczny, a zarazem ateistyczny światopogląd jako instytucjonalnie uprzywilejowany i włączony do powszechnej edukacji w system obowiązującego wychowania. W obrębie tego systemu ujawniły się w Polsce tendencje do wycelowania religii i religijności z procesu „szkolnego” kształtowania osobowości, a tendencje owe dotyczą zwłaszcza wychowania dzieci i młodzieży. I chociaż zwolennicy takiego wychowania areligijnego czy ateistycznego nie potrafią często sformułować zasadnych argumentów przemawiających — jak określają — za wyższością osobowości ateistycznej nad religijną, to fakt, że są oni decydentami w zakresie wielu inicjatyw programowych i wychowawczych w dziedzinie powszechnej edukacji i organizacji młodzieżowej podkultury, stwarza sytuacje i precedensy z wychowawczego punktu widzenia często konfliktowe.

W warunkach polskich — o wysokim wskaźniku religijności społeczeństwa, o dominującym typie rodziny katolickiej — jest to fakt socjologiczny zasługujący na studia i badania naukowe. Tym uzasadniam potrzebę zebrania kilku refleksji w tej materii. Mam świadomość, że treść mojego wywodu

posiada liczne ograniczenia, przede wszystkim przedmiotowe, eliminuje bowiem z pola obserwacji genezę sporu na temat religijnego i laickiego wychowania, chociażby dotyczącą okresu Polski powojennej, pomijam interesujące skądinąd dane statystyczne co do proporcji postaw religijnych i areligijnych w poszczególnych grupach młodzieży polskiej, społeczne uwarunkowania „ożywienia religijnego” młodzieży w ostatnich pięciu latach i wreszcie psychospołeczny kontekst oddziaływania instytucji i grup formalnych, interferujących aktualnie w proces wychowania młodzieży. Zadanie moje jest skromniejsze i sprowadza się do zasygnalizowania następujących zagadnień: przedstawienia, w miarę reprezentacyjnych, trendów akceptacji lub dezaprobaty wzorów religijnego i laickiego wychowania w opinii młodzieży, wyjaśnienia uwarunkowań tego stanu świadomości młodzieży oraz sformułowania konkluzji, ogólnych wniosków wynikających z danych socjologicznych i z bezpośredniej obserwacji autora, pracującego ponad ówczesny wiek w środowisku młodzieży uniwersyteckiej.

Istota problemu

Człowiek staje się ludzkim dzięki kulturze, w której uczestniczy jako twórca, bądź jako konsument. Stwierdzenie powyższe zakłada, że cechą wyróżniającą człowieka od innych istot organicznych jest jego podwójna niejako metryka i jego dychotomiczna egzystencja w świecie kultury instrumentalnej (materialnej) i symbolicznej (duchowej).

Tylko człowiek posiada podwójne urodziny: po raz pierwszy rodzi się jako istota biologiczna, z wszystkimi konsekwencjami praw natury, z zakodowanymi mechanizmami receptorów i efektorów; po raz drugi rodzi się jako osobowość, jako istota duchowa, jako symbol wartości najwyższych w świecie natury. Pierwsze narodziny są aktem jednorazowym, w którym jednostka nie uczestniczy swoją świadomością i wolą, nie wybiera swoich rodziców, swoich cech somatycznych, swojego pierwotnego środowiska egzystencji, jest zdeterminowana „siłami wyższymi” i niezależnymi od niej. Drugie narodziny nie są aktem jednorazowym, są rozłożonym w czasie procesem psychokulturowym, w którym jednostka może uczestniczyć świadomie, a jej otoczenie może świadomie sterować określonymi wartościami kultury, by uzyskiwać zamierzone efekty wychowawcze. Jest to proces, który w socjologicznej terminologii nazywany jest socjalizacją i wychowaniem, przy czym termin *s o c j a l i z a c j a* jest określany w kategoriach procesu spontanicznego, tzn. jako uczenie się przez jednostkę kultury, procesu internalizacji jej wartości i wzorów charakterystycznych dla grupy, do której jednostka należy lub do której aspiruje.

„Wychowanie, w najszerszym rozumieniu tego słowa, jest to — jak pisze S. Czarnowski — urabianie osobowości jednostkowej na modłę typu lub typów

istniejących w świadomości społecznej w postaci wzorów”¹. Z procesem tym wiąże się fakt najbardziej doniosły — powstawanie w społeczeństwie indywidualności, typów osobowych autonomicznych, rozwijających się w środowisku społecznym niezależnie od aktualnie panującej mody czy stylu życia. W tym znaczeniu wychowanie będzie procesem selektywnej percepcji kultury, świadomej akceptacji określonych jej wartości i wzorów. Ale ta świadoma akceptacja może mieć miejsce pod warunkiem uznania przez jednostkę określonego systemu aksjologicznego. Zakładam właśnie, że ów system aksjologiczny jest podstawą wyróżniania w świadomości młodzieży religijnego i laickiego wzoru wychowania.

Jakie zasadnicze różnice aksjologiczne występują pomiędzy wzorem religijnego a laickiego wychowania? Pytanie to jest fundamentalne dla naszych rozważań, a ogólnie — dla filozofii, etyki, teologii, pedagogiki. Mając świadomość doniosłości teoretycznej problemu, ograniczam się do omówienia niektórych tylko aspektów socjologicznych tego zagadnienia. Właściwy przedmiot rozważań sprowadzam do odpowiedzi na pytanie: jak w świadomości młodzieży polskiej ukształtował się aksjologiczny system oceniający te dwa, przeciwstawne sobie, wzory wychowania — religijny i laicki? Wzory oferowane współczesnej młodzieży przez Kościół z jednej strony i przez system wychowania socjalistycznego z drugiej. Refleksje moje formułuję w oparciu o wybrane badania socjologiczne i psychologiczne, publikowane przed rokiem 1980, a poświęcone problematyce religijności i światopoglądu młodzieży polskiej. Wyboru publikacji, które stały się przedmiotem formułowanych tu refleksji, dokonałem na podstawie jednego określonego kryterium, mianowicie uwzględniłem te badania, które zgodnie z moją wiedzą socjologiczną zostały zrealizowane i opracowane poprawnie, a także obiektywnie, niezależnie pod jakim „szyldem” instytucjonalnym były one gromadzone. Dane procentowe, które podaję niżej, nie są w tym ujęciu istotne, pragnę jedynie zwrócić uwagę na pewne dominujące trendy i w tym celu przytaczam wyniki badań z okresu w pewnym sensie bardziej „stabilnego”.

Wychowanie religijne i laickie w świadomości młodzieży

Jak młodzież ocenia normatywne aspekty religii w procesie wychowania? W próbie globalnej trzech kategorii młodzieży — studenci, uczniowie szkół średnich, młodzież pracująca — ponad 70% ocenia wychowawczą funkcję religii pozytywnie, na drugim zaś biegunie 10% respondentów wypowiada zdecydowanie oceny negatywne. Charakterystyczną cechą jest to, że w grupie „pozytywnie” oceniających wychowawczą funkcję religii znaleźli się respon-

¹ S. Czarnowski. *Definicja i klasyfikacja faktu społecznego*. W: *Dziela*. T. II. Warszawa 1956 s. 226.

denci o zróżnicowanym osobiście stosunku do religii, a wśród tych także znaczny procent młodzieży o postawach areligijnych i ateistycznych, która deklarując indyferentyzm wobec życia religijnego oświadcza, że przyszłe swoje potomstwo chciałaby wychować zgodnie z etyką katolicką. Argumenty tej grupy młodzieży są nader istotne, ponieważ ilustrują one ponadwyznaniowe funkcje religii, zwłaszcza w dziedzinie wychowania, opartego o normatywne aspekty religii.

Młodzież o postawach ateistycznych odwołuje się do własnych doświadczeń z życia rodzinnego, głównie wierzących rodziców, i do doświadczenia wyniesionego z uczestnictwa w grupach rówieśniczych. Podkreśla w wychowaniu „ku religii” przede wszystkim pozytywne oddziaływanie tejże na wyobraźnię dziecka i na kształtowanie jego cech charakteru, tj. systematyczność, odpowiedzialność, obowiązkowość, współzucie dla cierpiących itp. Najważniejszą zaletą, tzn. najczęściej pozytywnie ocenianą, są zasady moralne, które — jej zdaniem — mogą doskonale funkcjonować w życiu codziennym, w przeciwieństwie do laickiego wychowania, w którym nie dostrzega ona norm regulujących współzycie w małych grupach. Młodzi powiadają, że świecka etyka jest może i słuszna z teoretycznego punktu widzenia, nie bez zastrzeżeń.

Problem wdrażania do codziennego życia praktycznego określonych wzorów wychowawczych stanowi główny przedmiot sporu. W jakim zakresie wychowanie religijne stwarza możliwości do przetransponowania jego treści w tzw. system filozofii życia codziennego? Odpowiedzi badanej młodzieży na sformułowane wyżej pytanie z trzech wybranych wyników badań kształtują się następująco: w badaniach S. Kisiela² — 19,1%; F. Adamskiego³ — 15,5%; J. Słomińskiej⁴ — 29,0%. Porównując powyższe dane z innymi można stwierdzić, że około 1/3 badanej młodzieży dostrzega takie bezpośrednie związki wychowania religijnego z „filozofią” codziennego życia.

W publikacjach propagandowych, a także w zabiegach wielu pedagogów, eksponuje się jako składnik laickiego wychowania tzw. świeckie wzory osobowe, pełniące rolę modeli służących samowychowaniu, a jak wiadomo, zabieg ten jest próbą przeciwstawienia świeckich wzorów osobowych wzorom osobowym świętych, propagowanym przez Kościół.

Jak młodzież ocenia funkcjonalność owych wzorów osobowych? Ogólna tendencja, jaka rysuje się w świetle uzyskanych danych, sprowadza się do stwierdzenia, że młode pokolenie darzy wysokim prestiżem niektóre wartości reprezentowane przez wzory osobowe zarówno świeckie, jak i religijne, przy równoczesnym zastrzeżeniu, że wzory te nie mogą być naśladowane. Ani

² Zob. S. Kisiel. *Postawy religijne młodzieży współczesnej*. „Homo Dei” 1974 nr 1 s. 57—57.

³ Zob. F. Adamski. *Postawy i praktyki religijne młodzieży*. „Znak” 1976 nr 3 (261) s. 395.

⁴ Zob. J. Słomińska. *Psycho-społeczne uwarunkowania przynależności do kościoła*. Tamże s. 414.

świętych, ani postaci świeckich młodzież nie jest skłonna naśladować w całości ich biografii, natomiast wysoko ceni ideały, które im przyświecały w życiu, preferuje te wartości społeczno-moralne, które można bez istotnych kolizji włączyć do wielu struktur aksjologicznych i zaadoptować do konkretnych sytuacji.

Wychowanie religijne nadaje sens życiu człowieka. Według tego kryterium wypowiedziało swoje oceny ponad 50% badanej młodzieży szkół średnich i studentów. Z analizy wypowiedzi zawartych w pytaniach „otwartych” wynika, że młodzież, poszukująca w wychowaniu religijnym idei sensu życia, akcentuje głównie psychologiczno-filozoficzne aspekty wiary, w mniejszym zaś stopniu zwraca uwagę na jej składniki teologiczno-dogmatyczne.

Zilustrujmy przykładowo tę tezę wynikami badań. W grupie młodzieży badanej przez J. Słomińską⁵ 52,0% respondentów łączy ogólny sens rozwoju ludzkości z wychowaniem człowieka religijnego, w badaniach młodzieży akademickiej, dokonanych przez J. Jerschinę⁶, 39,0% sądzi, że brak religijnego wychowania może powodować „brak pociechy w ciężkich chwilach”, „zubożenie uczuć”, „utrata nadziei na lepszą przyszłość”. Spośród badanych uczniów przez F. Adamskiego⁷ 86,9% stwierdza, że wychowanie religijne jest potrzebne współczesnemu człowiekowi, a główną funkcję tego wychowania widzi w potrzebie do wewnętrznego samodoskonalenia się człowieka, zaspokojenia potrzeby „bezpieczeństwa”, a także potrzeby „zbawienia w przyszłym życiu”. Wśród studentów z próby warszawskiej 46,7% ankietowanych wyraża opinię, że brak w wychowaniu człowieka wartości religijnych „zubaża życie duchowe człowieka”, 34,4% uważa, że „brak religii pozbawia poczucia bezpieczeństwa”⁸.

W swoich badaniach A. Pawełczyńska⁹ skonstatowała, że istnieje dość wysoki współczynnik dodatni zgodności przekonań światopoglądowych młodzieży i opinii o funkcjonowaniu wychowania religijnego. Poglądy takie akceptuje w odniesieniu do pierwszego stwierdzenia 92,3% i do drugiego 72,3% studentów „głęboko wierzących”, a w następnych kategoriach liczba deklaracji twierdzących znacznie spada — proporcjonalnie do osłabienia intensywności więzi badanych studentów z religią, np. wśród ortodoksyjnych katolików do 83,0% i 65,8%, u wierzących nonkonformistów do 36,2% i 26,0%, w grupie zaś przeciwników religii do 4,0% w obu przedziałach. Tabela rozkładów statystycznych omawianych tu badań wskazuje, że w próbie tej ogółem wierzących jest 67,9% studentek i studentów. Otóż jeżeli przyjmiemy ten wskaźnik za 100, to okazuje się, iż 46,7% wierzących studentów oceniło po-

⁵ Tenże: *Czy wiara wpływa na życie?* „Więź” 1975 nr 7—8 s. 63.

⁶ Zob. J. Jerschina. *Osobowość społeczna studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego chłop- skiego pochodzenia*. Kraków 1972 s. 140—141.

⁷ Zob. Adamski, jw. s. 394—396.

⁸ Zob. A. Pawełczyńska. *Studenci Warszawy*. Warszawa 1965. Tabela VII i XIII.

⁹ Tamże.

zytywnie wpływ wychowania religijnego na „życie duchowe” człowieka współczesnego, przy tym — rzecz charakterystyczna — wielu z nich przejawia niezdecydowane stanowisko wobec proponowanych w ankiecie ocen religii z punktu widzenia wychowawczego.

Wśród badanej młodzieży można wyodrębnić grupę takiej, która wyraża opinie negatywne na temat funkcji religii w wychowaniu człowieka. Według cytowanych źródeł w próbie badawczej Adamskiego 8,6% licealistów opowiada się, że religia nie jest współczesnemu człowiekowi w życiu koniecznie potrzebna, w tym 3,7% całej próby jest zdania, że nie jest potrzebna wcale, a około 15% osądza jej wpływ negatywnie. Z badań Słomińskiej wynika, że nie uznaje pozytywnego wpływu religii na wychowanie ludzi 35% respondentów, w tym 2,0% badanych uważa, że religia w ogóle nie ma wpływu na życie ludzi, zaś 3,0% twierdzi, że oddziaływanie religii na ludzi ma charakter ujemny. Wśród studentów warszawskich nie ocenia pozytywnie wpływu religii na wychowanie człowieka 7,7% „głęboko wierzących” i 16,0% katolików ortodoksyjnych. Może nas zainteresować w tym miejscu zdanie studentów, którzy deklarują postawy „laickie” wobec wiary katolickiej, a równocześnie potwierdzają słuszność twierdzenia: „brak religii zubaża życie duchowe”. Jest wśród nich 16,7% agnostyków, 6,0% obojętnych, 2,2% ateistów tolerancyjnych i 4,0% przeciwników religii.

Młodzież, w świetle omawianych badań, posiada świadomość rozbieżności, a nawet istotnych sprzeczności, jakie obiektywnie występują pomiędzy wzorem wychowania religijnego a wzorem wychowania laickiego. Wychowanie „laickie” jest rozumiane jako areligijne, ateistyczne i antyreligijne. W opinii młodzieży laickie wychowanie nie posiada w Polsce ukształtowanej tradycji, a wiąże się to z faktem, że w polskiej kulturze ateizm nie występował jako zjawisko społeczne, jak też i współcześnie nie jest ruchem społecznym.

Kontrowersje światopoglądowe

Religia — zdaniem badanych — stanowi oparcie dla ludzi wierzących w zachowaniu równowagi psychicznej i moralnej, wzbogaca też ich życie duchowe o jeden „wymiar” więcej w porównaniu do ateistów. Taka ocena społeczno-wychowawczej funkcji religii charakterystyczna jest dla większości wierzących i sporej grupy ateistów i łączy się ściśle z postulatem intymności światopoglądu. Jej konsekwencje są jednak szersze i prowadzą do uznania funkcjonalności niektórych norm spoza przyjętego systemu światopoglądowego w konkretnej praktyce społecznej i do eksponowania ich przydatności we własnej sytuacji życiowej. Przykładem tego mogą być deklaracje respondentów niewierzących, afirmujące pewne zasady przypisywane wyłącznie katolicyzmowi. Wydaje się jednak, że nie upoważnia to do głębszych wniosków, istnieje tu bowiem prosta i bezpośrednia zależność między świadomością

jednostki i powszechną opinią środowiska, ukształtowaną przez rodzinę i Kościół.

Afirmacja niektórych zasad etycznych religii przez młodzież niewierzącą jest — tak można przypuszczać — w większym stopniu przejawem jej tolerancji światopoglądowej w stosunku do młodzieży katolickiej niż wyrazem autentycznych przekonań respondenta-ateisty. Afirmacja ta dotyczy katolickiego modelu wychowawczego, zasady miłości bliźniego, sprawiedliwości chrześcijańskiej, zgody społecznej; wobec tych wartości opowiada się pozytywnie spora grupa młodzieży o postawach areligijnych bądź ateistycznych.

Jak wyjaśnić taką sytuację? Po pierwsze, wymienione wartości należą do ogólnohumanistycznego wzorca stosunków międzyludzkich, wspólnego również dla innych systemów aksjologiczno-normatywnych. Po wtóre, wartości te są składnikami idealnego modelu społeczno-moralnego, który słabo koresponduje z przyjętym przez tę młodzież systemem praktycznych norm postępowania. Po trzecie wreszcie, motywacja funkcjonalności tych zasad często nie nawiązuje do ich religijnego charakteru, lecz wskazuje raczej na pozareligijne pobudki tej afirmacji.

Młodzież polska znajduje się pod przemożnym wpływem społecznej i kulturowej tradycji katolicyzmu, ale z tego systemu odrzucone są te składniki, które według jej opinii są wyraźnie sprzeczne i nie dostosowane do wymogów współczesnego życia. Proces ten potęguje silnie internalizacja dorobku wiedzy naukowej, jej upowszechnienie i przyswajanie wartości „świeckich”, regulujących współżycie społeczne, preferowane przez cywilizację industrialną.

Postawa taka wyraża się w dość wąskim poziomie relatywizmu moralnego w zakresie takich kwestii, jak nierozzerwalność małżeństwa, zakaz przerywania i zapobiegania ciąży, zakaz stosunków przed i pozamałżeńskich. Młodzież bowiem do norm moralnych ustosunkowuje się — jak stwierdza H. Świda¹⁰ — racjonalnie, pragnie raczej dopasować zasady religijne do własnych koncepcji życia, a nie na odwrót. W tej kwestii występuje, według W. Piwowarskiego¹¹, pewna regularność, im prawda wiary jest bardziej praktyczna, wiążąca katolików życiowo, tym bardziej jest negowana i odwrotnie. Również praktyki religijne są często obwarowane wieloma zastrzeżeniami i postulatami.

Wzrosły wyraźnie wśród młodzieży katolickiej wymagania, na co zwraca uwagę w swoich pracach T. Ryłko¹². Młodzi oczekują np. od duszpasterza generalnych wskazówek, regulujących całokształt zachowań etycznych, a nie-

¹⁰ Zob. H. Świda. *Młodzież licealna*. Warszawa 1965; tenże. *Podsumowanie wyników badań*. W: *Młodzież o wartości*. Red. H. Świda. Warszawa 1979.

¹¹ Zob. W. Piwowarski. *Praktyki religijne w diecezji warmińskiej*. Warszawa 1969 s. 63.

¹² Zob. T. Ryłko. *Młodzież na mszy świętej... jest? rozumie? bierze udział?* „Homo Dei” 1961 nr 2.

kiedy i obyczajowych. Problem ten jest zresztą o wiele szerszy, gdyż wśród postulatów młodzieży wobec księży są i takie, które wykraczają daleko poza zakres działalności duszpasterskiej i poza obszar symboliki religijnej. Respondenci w swoich wypowiedziach postulują np., by księża racjonalnie ustosunkowali się do zagadnień eksponowanych przez współczesną naukę, politykę, kulturę masową, domagają się od nich szerokiej i autorytatywnej informacji o stosunkach społecznych, o życiu młodzieży w kraju i za granicą. Ponadto żądają od przedstawicieli Kościoła praktycznych wskazówek i ocen postępowania, kierują się raczej — jak wnioskuje H. Świda¹³ — potrzebą potwierdzenia własnych poglądów i koncepcji społeczno-moralnych niż poznania ich teologicznej interpretacji.

Liczna grupa badanej młodzieży nie odczuwa wprawdzie ściślej łączności religijnej ani z kościołem parafialnym, ani też z grupą wyznaniową w środowisku, ale świadoma jest więzi z globalną społecznością katolicką i z jej ideałami, dostrzega „niewygody” wielu norm etyki chrześcijańskiej, lecz jednocześnie są one dla niej wartościami uznawanymi, wreszcie — traktując nierzadko praktyki religijne jako uciążliwy obowiązek — realizuje je aktualnie i zapowiada ich dalszą realizację w przyszłej ewentualnej własnej rodzinie. Światopoglądowy aspekt religii stanowi dla tej młodzieży pewien absolut teoretyczny, który może spełniać rolę idealnego, ale abstrakcyjnego punktu odniesienia. W tym wzorze światopoglądowym młodzież katolicka eksponuje przede wszystkim ideały społeczno-moralne, zaś eschatologia chrześcijańska pozostaje na planie dalszych i raczej indywidualnych zainteresowań: ascetyzm, dewocja, apostołstwo czy mistycyzm nie mieszczą się w jej systemie wartości.

Specyficzną właściwością młodzieżowej koncepcji katolicyzmu jest ponadto nonkonformizm, z wyraźnymi tendencjami reformistycznymi w dziedzinie podstawowych dogmatów i zasad moralnych, głoszonych przez oficjalne czynniki kościelne. Jest to element całkowicie nowy w stosunku do dotychczasowych kierunków i tendencji katolicyzmu polskiego. Reformizm wynika z preferencji tych aspektów systemu, które nawiązują do ogólnych ideałów sprawiedliwości i wzajemnego zrozumienia między ludźmi jako pożądaných regulatorów stosunków społecznych we współczesnej cywilizacji pluralistycznej. Ten typ światopoglądu młodzieży zbliża się raczej do modelu francuskiego „katolicyzmu otwartego” niż do założeń systemu propagowanego oficjalnie przez niektóre środowiska inteligencji katolickiej w Polsce.

Ciekawą z socjologicznego punktu widzenia jest młodzież, która określiła siebie w badaniach jako areligijna czy ateistyczna. Również i w obrębie Kościoła w ostatnich czasach zainteresowanie tą grupą wyraźnie wzrosło. Kościół odrzucił dziś pozycję walki, opozycji i zaniechawszy wręcz negatywnego postępowania przekształcił się w rozmównicę, gdzie się stawia pytania, chce rozumieć i szuka rozwiązań. Co go jednak łączy z niewierzącymi? Co ma

¹³ Zob. Świda, jw.

katolik wspólnego z ateistą? Jedyńm a zarazem najgłębszym łącznikiem jest to, że są ludźmi. Dlatego dialog nie może być na początku dialogiem teologicznym, musi być ludzki. Taki dialog jest konieczny, ale jest bardzo trudny¹⁴. Także w warunkach polskich ateizm — chociaż współcześnie jego rozmiary są ograniczone — staje się problemem nie tylko teoretycznym.

Jakimi cechami odznacza się ateizm światopoglądowy młodzieży polskiej? Można z całą pewnością powiedzieć, że nie jest to ateizm wojujący, ani agresywny, jest typowo „polski” — „ludowy”, „instytucjonalny”, „pragmatyczny”, „tramwajowy”, jak go określają nazwy używane w publicystyce. Jest to ateizm — rzekłbym — „ochrzczony” bliskością i powszechnością w kulturze polskiej katolicyzmu, tradycji, kontrolą lokalnej społeczności, czasami nawet „bohaterski” — w przypadkach jednostkowych, gdy otoczenie najbliższe jest nietolerancyjne. W świetle uzyskanych z badań danych rysują się następujące cechy wzoru ateizmu światopoglądowego młodzieży: preferowanie wyłącznie naukowych koncepcji rzeczywistości przyrodniczej i społecznej, krytycyzmu wobec teoriopoznawczych założeń teologii, krytycyzm wobec proponowanej przez Kościół hierarchii wartości, krytyka praktyk religijnych i ich funkcji wychowawczych, formułowany postulat każdego człowieka do indywidualizmu światopoglądowego, uznanie, że ateizm jest równoznaczny z wolnością, z wyzwoleniem się „od”... Lecz negacja dogmatów, określonych form kultu religijnego, odrzucenie zasad kodeksu moralnego nie jest u ateistów równoznaczna z bezwzględną negacją normatywnego aspektu katolicyzmu. Młodzi ateści — jak wykazały m.in. badania A. Pawełczyńskiej¹⁵, J. Kulczyckiego¹⁶, J. Bryczewskiej¹⁷, Z. Skórzyńskiej¹⁸, a także i moje własne¹⁹ — nie tylko uznają pozytywne walory niektórych zasad etyczno-religijnych w kształtowaniu wartościowych cech osobowych ludzi wierzących, ale sami także zamierzają dostosować się do wielu z tych zasad. Przy czym w ocenie i akceptacji określonych prawideł postępowania nie decyduje u tej młodzieży globalny stosunek do systemu światopoglądowego, lecz na ogół motywacja pragmatyczna. Młodzież ateistyczna, czy ściślej ateizująca, dopuszcza również we własnym wzorze kulturowym kulturowanie niektórych elementów kultury obyczajowej, związanych z rodzimą tradycją katolicką, szczególnie tych, które wzmacniają więź emocjonalną z najbliższą

¹⁴ Myśl zaczerpnięta z rozważań kard. F. Koehniga.

¹⁵ Por. Pawełczyńska, jw.

¹⁶ Zob. J. Kulczycki. *Z badań nad światopoglądem studentów*. „Euhemer” 1967 nr 4—5.

¹⁷ Zob. J. Bryczewska. *Postawy światopoglądowe młodzieży*. „Zeszyty Naukowe WSI w Zielonej Górze. Nauki Społ.-Polit.” 1974 nr 4.

¹⁸ Zob. J. Skórzyńska. *Młodzież w świetle ankiety „Mój światopogląd”*. „Więź” 1960 nr 7—8.

¹⁹ Zob. E. Ciupak. *Religijność młodego Polaka*. Warszawa 1984; Tenże. *Kult religijny i jego społeczne podłoże*. Warszawa 1965; Tenże. *Katolicyzm młodzieży nietypowej*. „Człowiek i Światopogląd” 1970 nr 4 i inne.

rodziną. Jednak postulat ten — należy to wyraźnie odnotować — jest motywowany wyłącznie względami pozareligijnymi.

Ukazana specyficzność ateizmu młodzieżowego wywodzi się z faktu, że młode pokolenie Polaków internalizuje główne wzory społeczno-kulturowe, funkcjonujące w globalnej zbiorowości środowiskowej, i wnikliwie je waloryzuje z humanistycznego punktu widzenia. Stąd też wśród tej młodzieży formułowany jest postulat „prywatności” przekonań światopoglądowych oraz postulat uznania sumienia jednostki za najwyższy autorytet, określający jej postępowanie moralne i decydujące o wyborze jej drogi życiowej.

Jak da się zaobserwować z zasygnalizowanych wyżej ustaleń, problem zróżnicowań światopoglądowych współczesnej młodzieży polskiej posiada swoje uzasadnienia strukturalne, przynależność bowiem środowiskowa (zwłaszcza rodzinna) posiada istotne znaczenie w procesie internalizacji określonych wartości kultury symbolicznej, a zróżnicowanie to może być lepiej rozumiane na tle konfiguracji poziomu kultury i typu osobowości młodzieży. Z badań socjologicznych wynika stwierdzenie obiektywnego faktu dominacji katolicyzmu w świadomości i zachowaniach młodzieży. Nie ma w Polsce takiej warstwy czy kategorii społeczno-zawodowej (wyłączywszy zawody o statusie ideologicznym), w której katolicyzm nie posiadałby swoich wyznawców czy tylko sympatyków. Jest to dominacja zarówno w wymiarze statystycznym, jak też w wymiarze akceptacji proponowanych przez Kościół wartości. Dla celów poznawczych — a być może w pewnym sensie i dla praktycznej działalności wychowawczej — proponujemy zastosowanie ogólnie stosowanej typologii. Tak więc młodzież polską można scharakteryzować według trzech typów orientacji światopoglądowej:

- a) orientacja z wyraźną dominacją światopoglądowych wartości religijnych, czyli tzw. orientacja „ku religii”;
- b) orientacja „radarowa” (zgodnie z terminologią Davida Riesmana)²⁰, kształtowana w ramach młodzieżowej struktury i jej podkultury, głównie pod wpływem grupy odniesienia oraz
- c) orientacja „na rozdrożu”, zindywidualizowana, poszukująca, pluralistyczna.

W świetle analizy danych socjologicznych można zauważyć fakt dychotomii orientacji światopoglądowej postrzeganej przez młodzież. I tak, orientacja światopoglądu religijnego — jak akcentują respondenci — jest mniej naukowa, ale bardziej atrakcyjna, a odpowiednikiem tej „atrakcyjności” jest jej bezpośredni związek z „filozofią” życia codziennego i po drugie, jej funkcja integracyjna, mianowicie orientacja światopoglądowa „ku religii”, tworzy grupy wspólnotowe. W świadomości tej młodzieży orientacja światopoglądu religijnego posiada jakby dwa poziomy: uniwersalistyczny, bo koresponduje z całą społecznością „Ludu Bożego”, i jednostkowy, jakby partykularny.

²⁰ Zob. D. Riesman, N. Glazer, R. Denney. *Samotny tłum*. Warszawa 1971.

Prezentuje się jako system wartości i wzorów zachowań; jedne z tych wartości są „nadrzędne” i określają „sens życia”, inne są niższego rzędu i określają „styl życia”.

Spoleczne uwarunkowania statusu współczesnej młodzieży

Młodzież to kategoria określona cechą wieku i miejscem, jakie zajmuje w strukturze społeczeństwa globalnego, wyróżnia się istotną cechą kulturową, mianowicie „młodością”. Młodość zaś, z punktu widzenia socjologii, to nie naturalny stan fizjologiczny i hormonalny, lecz zespół cech składających się na wzór kulturowy, zorganizowany wewnątrznie w postaci społecznej instytucji „młodości”. Młodość — podobnie jak mądrość, pięć, uroda — jest społecznym wyobrażeniem i społeczną wartością w tym znaczeniu, że kształtuje się rozmaicie w świadomości danego społeczeństwa, zgodnie z przyjętym systemem wartości. Obyczaje wszystkich społeczeństw określają młodość jako okres swobody, w którym młodzi zwolnieni są od niektórych ciężarów życia i odpowiedzialności, ale jednocześnie zwyczajowo ustalony wzór określa dokładnie nie tylko długość okresu młodości, lecz także charakter i granice swobody.

Jakie szczególne cechy charakteryzują młodzież współczesną? Odpowiedź na to pytanie posiada istotne znaczenie dla zrozumienia kierunku przemian, jakie dokonują się w młodzieżowej subkulturze. Wskaźnikiem zmieniającej się sytuacji społecznej, w jakiej obserwuje się dzisiejszą młodzież, jest wzrost wobec niej o c z e k i w a ń i wzrost zakresu jej s a m o d z i e l n o ś c i. Obydwie tendencje są coraz bardziej uświadamiane przez pokolenie ludzi dorosłych, a w związku z tym wychowanie współcześnie jest zadaniem delikatniejszym, a zarazem trudniejszym niż w epoce społeczeństwa tradycyjnego, gdzie oparte było ono o zasadę bezwzględного posłuszeństwa. Zwiększona samodzielność w wychowaniu zakłada milcząco wyższy poziom odpowiedzialności i dyscypliny wewnętrznej.

Problematyka wychowawcza — biorąc pod uwagę typ społeczeństwa współczesnego, tzn. cywilizacji technicznej, kultury masowej, urbanizacji itd. — sprowadza się do trzech grup zagadnień: po pierwsze, dotyczy zagadnień psychologicznego przygotowania do zadań związanych z dojrzewaniem biologicznym; po drugie, zagadnień wyboru „drogi życiowej”; po trzecie, zagadnień związanych z tzw. regulacją normatywną. Wymienione tu zagadnienia charakteryzują całkowicie odmienną sytuację społeczną zarówno „wychowanków”, jak i „wychowawców”.

Przykładem sytuacji nowej, dotyczącej zagadnień wymienionych w grupie pierwszej, jest zagadnienie rodzice — dzieci. W tradycyjnym układzie dom rodzinny był dla młodzieży głównym, jeśli nie wyłącznym terenem ich socjalizacji. Obecnie integrująca funkcja domu rodzinnego uległa wyraźnym

przemianom, np. spory fragment biografii młodego osobnika realizowany jest poza domem rodzinnym. W konsekwencji tego ukształtowały się wśród młodzieży nowe dążności i nowe aspiracje. I tak:

1) nastąpiło zbliżenie wśród młodzieży między płciami we wszystkich niemal formach wzajemnych kontaktów — zabawy, nauki, pracy, życia organizacyjnego, także i religijnego;

2) wydłużył się znacznie okres przygotowania młodzieży do pełnienia ról dorosłych, a z drugiej strony szybkość przemian cywilizacyjnych wzmacnia w efekcie koniunkturę na młodość jako wartość cenioną powszechnie;

3) młodzież współcześnie dobitniej niż to bywało kiedykolwiek usiłuje nie tylko „powielać” doświadczenia dorosłych, ale przede wszystkim tworzyć własne doświadczenia; manifestuje wzory innowacji, co wiąże się z przesadnym często negowaniem kulturowej przeszłości, a bezpośrednio ta negacja zwrócona jest wobec autorytetu starszych.

Wybór drogi życiowej nie jest już kontynuacją ani patrilinealną, ani matrilinealną, motywacje wyboru indywidualnej drogi życiowej coraz bardziej uniezależniają się od rodziny, warstwy czy społeczności lokalnej, w której młodzież startuje życiowo.

Regulacja normatywna dotyczy postaw współczesnej młodzieży wobec systemu różnych wartości. W typie społeczeństwa tradycyjnego wartości, jak i odpowiadające im systemy kultury (dotyczy to także kultury i wartości religijnych) były na ogół stabilne, obowiązywały powszechnie w danym środowisku i nie podlegały tak szybkiemu procesowi dewaluacji, gdy tymczasem w społeczeństwie cywilizacji technicznej zauważa się reorganizację systemu normatywnego (a często, jak w warunkach polskich, dewaluację wartości świeckich) w okresie jednego pokolenia, co wynika z ogólnego charakteru przemian społecznych. Zmiany systemu wartości i proces dewaluacji niektórych wartości elementarnych dokonują się szybciej niż proces przystosowania się młodzieży do tych innowacji. Sytuacja tej nierównowagi jest źródłem napięcia, frustracji, która oddziałuje silniej na młodzież niż na dorosłych.

W wyniku zderzenia się omawianych tu tendencji jakby konsekwencją tego jest rozwój grup koleżeńskich młodzieży i, według rozeznania badaczy, są to grupy tzw. rówieśnicze, które najbardziej współcześnie oddziałują na wzór kulturowy młodzieży. Dlaczego? Po pierwsze dlatego, że grupy te są stosunkowo mało kontrolowane przez dorosłych, a integracja tradycyjnej rodziny i Kościoła jest w nich coraz bardziej redukowana, po drugie, w grupach tych najłatwiej eliminuje się elementy zależności pochodzące z wcześniejszych doświadczeń życia rodzinnego.

*

Zdaję sobie sprawę, że w powyższym omówieniu wzorów kulturowych wychowania kładłem główny nacisk na formułowanie obrazu diagnostycznego,

posługując się — jak łatwo zauważyć — kategorią „młodzież” w znaczeniu socjologicznym, tzn. analizowałem zbiorowe cechy, postawy, tendencje. Nie jest to przecież wyczerpująca prawda o młodzieży. Młodzież składa się z jednostek, a jednostka pozostaje zawsze odrębną osobowością, posiada swoje własne potrzeby, własne zdolności niezależnego myślenia, czucia, działania, wiary i wiedzy. Nawet w społeczeństwach i kulturach najbardziej zintegrowanych nie ma dwóch ludzi zupełnie jednakowych, pozostaje wiele miejsca na indywidualność.

Współczesne wychowanie winno uwzględniać fakt, że rola jednostki wobec społeczeństwa ma charakter podwójny: wychowanie winno przygotować jednostkę do roli w życiu zbiorowym, do roli członka grupy, który akceptuje *s t a t u s q u o*, oraz winno kształtować indywidualność jednostki, a więc uzdolnić do takiej roli, która zmienia *s t a t u s q u o*, gdy powstaje taka potrzeba. Rozwinięcie tej idei znajdujemy w lekturze R. Lintona, który twierdzi, że nowych zmian dokonują indywidualiści, a głównym bodźcem do wynalazczości są własne potrzeby jednostki. „Pierwszy człowiek — pisze Linton — który owinał się skórą zwierzęcą czy rozniecił ogień, nie uczynił tego powodowany świadomością, iż jego społeczeństwo potrzebuje tych innowacji, lecz dlatego, że odczuwał zimno. Na wyższym szczeblu zdolności kulturowej, choć istniejące instytucje w obliczu zmieniających się warunków mogą stać się dla społeczeństwa nader szkodliwe, bodźce, by je zmienić lub odrzucić, powstają tylko wśród jednostek, którym zadają one cierpienia. Nowych wynalazków społecznych dokonują ci, którzy c i e r p i ą w istniejących warunkach, a nie ci, którzy c z e r p i ą z nich korzyści”²¹.

THE RELIGIOUS AND SECULAR MODELS OF EDUCATION IN THE CONSCIOUSNESS OF POLISH YOUTH

S U M M A R Y

The article presents some fairly representative trends towards the acceptance or disapproval of religious and secular educational models by the young, points out the factors conditioning young people's opinions and draws some general conclusions. The author finds that people are aware of the incompatibility of the religious model of education with the system of socialist education; they therefore often find themselves in situations of conflict. Most young people hold a favourable view of the educational function of religion, irrespective of their own varying attitudes towards religion. They think that religious education gives sense to human life and emphasize the psychological and philosophical aspects of faith rather than its theological and dogmatic aspects. As regards their idea of Catholicism, a large group of those polled have a nonconformist attitude, with a marked tendency towards reform of the basic dogmas and moral principles proclaimed by the Church. Young atheists allow some elements of Catholic custom in their own model of culture.

²¹ R. Linton. *Kulturowe podstawy osobowości*. Warszawa 1975 s. 35.