

Władysław Piwowarski

Ideale współczesnej młodzieży polskiej

Collectanea Theologica 51/2, 65-78

1981

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.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI, LUBLIN

IDEAŁY WSPÓŁCZESNEJ MŁODZIEŻY POLSKIEJ

W temacie zawarte są dwa terminy, które wymagają uściślenia: „ideał” i „młodzież”. Obydwa nie są jednolicie rozumiane przez przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, a także przez pedagogów i działaczy społecznych, co może być przyczyną pewnych niejasności.

Gdy chodzi o pierwsze z nich, J. Pieter pisze: „Ideał jest to utrwalony (i o tyle nawykowy) cel postępowania, stanowiący wartość nadrzędną dla celów wtórnych, a zarazem reguły postępowania wszelkiego lub w pewnym zakresie”¹. Definicja podaje istotne elementy ideału, którymi są z jednej strony utrwalony cel (najwyższa wartość, najwyższe dobro), obejmujący cele pośrednie w całym lub tylko w pewnym zakresie działalności człowieka, z drugiej zaś normy postępowania analogiczne do zasięgu ideału. Nie wnikając w sposoby formułowania ideałów, tutaj warto podkreślić, że ideały mogą być jednostkowe związane z światopoglądem człowieka i społeczne, związane z ideologią grupy społecznej lub z globalnym społeczeństwem. Różnica pomiędzy nimi występuje w podmiocie, a nie w treści, co oznacza, że te same ideały mogą być przedmiotem dążeń jednostki, grupy społecznej, społeczeństwa.

W literaturze socjologicznej termin „ideał” rzadko się pojawia. Socjologowie analizują ideały raczej z punktu widzenia wartości. Jednakże nie rozumieją ich jako idei, bytów lub pojęć istniejących obiektywnie, lecz jako przedmioty pozostające w relacji do podmiotu. Stąd też „wartość” jest to przedmiot dążenia, ukierunkowania i organizacji działania, z którym grupa jest emocjonalnie związana i którego nie kwestionuje w krótkim czasie. Jeśli ten przedmiot grupa kwestionuje, wówczas nie jest on „wartością”, lecz „normą”, czyli regułą prowadzącą do urzeczywistnienia wartości. Treść wartości i normy może być ta sama, co oznacza, że ten sam przedmiot dla jednej grupy może być wartością, zaś dla innej tylko normą. Na tej podstawie należy przyjąć, że w definicji wartości istotne jest zaakcentowanie emocjonalnego stosunku grupy do przedmiotu, który nie podlega dyskusji i zakwestionowaniu.

Wartości dzielą się na dwa rodzaje: *explicite* i *implicite*. Pier-

¹ J. Pieter, *Słownik psychologiczny*, Wrocław 1963, 106.

wsze z nich są to wartości jawne, lansowane, legitymizowane i motywowane przez systemy ideologiczne, niezależnie od tego, czy są zorientowane na potrzeby jednostek i grup społecznych. Z kolei drugie z nich są to wartości ukryte, które nie posiadają i nie potrzebują wsparcia ze strony systemów ideologicznych, bo są bezpośrednio zorientowane na potrzeby jednostek i grup ludzkich. W oparciu o te drugie wartości tworzą się ruchy społeczne i różnego rodzaju małe grupy (wspólnoty). Później mówiąc o ideałach (naczelnych wartościach), zwróci się uwagę raczej na wartości *implicite* i na orientacje na te wartości.

Drugie z wymienionych pojęć to kategoria „młodzież”. W socjologii pojęcie to rozumie się szerzej, nie tylko biologicznie jako grupę ludzi w określonym podziale wieku i w odrębnej fazie cyklu życiowego, ale także społecznie i kulturowo jako grupę ludzi o pewnych wspólnych postawach i wspólnej hierarchii wartości². Tak rozumiana kategoria „młodzież” domaga się ujęcia w szerszym kontekście społeczno-kulturowym. Dodajmy, że interesować nas będzie szczególnie pewna subkategoria młodzieży, mianowicie młodzież odbywająca studia wyższe.

Po tych wyjaśnieniach powróćmy do tematu, który nasuwa następujące pytanie: jakie wartości naczelne preferuje współczesna młodzież akademicka? Preferowane wartości zależą z jednej strony od kontekstu społeczno-kulturowego, z drugiej zaś — od postaw tej młodzieży, zwłaszcza zaś od postaw światopoglądowych, w których ujawnia się jej stosunek do *sacrum*. Uwagi te rzutują na schemat poniższych analiz.

1. Współczesny kontekst społeczno-kulturowy: oficjalny dualizm i ukryty pluralizm

Spośród wielu czynników warunkujących światopogląd jednostek i grup społecznych we współczesnym społeczeństwie polskim, na szczególną uwagę zasługują dwa, mianowicie laicyzacja kierowania i laicyzacja spontaniczna. W pierwszym przypadku chodzi o laicyzację programową związaną z założeniami ateistycznego ustroju socjalistycznego. W tym ustroju od strony negatywnej zakłada się „eliminowanie wpływów i kontroli religii i organizacji religijnej, oczyszczenie sfery *profanum* z zakresu *sacrum*, a od strony pozytywnej wprowadzenie „nowych struktur nie podlegających już ukierunkowaniu przez religię”³. Państwo socjalistyczne nie jest światopoglądowo neutralne, ponieważ zakłada upowszechnienie

² Por. *Młodzież w procesie przemian*, pod red. A. Jawłowskiej i B. Gotowskiego, Warszawa 1977, 8—11.

³ J. F. Godlewski, *Kościół rzymsko-katolicki w Polsce wobec sekularyzacji życia publicznego*, Warszawa 1978, 14—15.

określonego światopoglądu „naukowego”. Oznacza to, że jedność moralno-polityczna społeczeństwa jest tylko etapem przejścia do jedności ideologicznej, która ma być osiągnięta w przyszłości. Być może jest to tylko założenie doktrynalne i tzw. *wishfulthinking* niektórych ideologów, którym przeczy praktyka społeczna. Z kolei przez laicyzację spontaniczną rozumie się proces emancypacji różnych dziedzin i instytucji społeczeństwa spod jakiegokolwiek kierownictwa kościelnego czy religijnego, ich autonomiczny rozwój i kierowanie się własnymi prawami. Tak rozumianą laicyzację można utożsamiać z procesem sekularyzacji. Obydwa typy laicyzacji wywierają wpływ na kształtowanie się światopoglądów w Polsce. Istnieje tylko pytanie, który z nich jest bardziej dominujący i który „decyduje” o specyfice przemian światopoglądowych?

Wydaje się, że — jak dotychczas — laicyzacja kierowana nie osiągnęła większych rezultatów w warunkach społeczeństwa polskiego. Oddziaływanie instytucji laickich jest bowiem w dużej mierze neutralizowane przez wpływy struktur duszpasterskich Kościoła. Jak można mniemać, pewną okolicznością sprzyjającą jest w tym przypadku słabo zaznaczający się pluralizm społeczny (strukturalny). Ten rodzaj pluralizmu występuje wszędzie tam, gdzie istnieje możliwość konkurencji w preferowaniu własnych światopoglądów przez różne instytucje i grupy społeczne. W Polsce, poza słabo zaznaczającymi się ruchami i wspólnotami, wszystkie instytucje i grupy społeczne są nosicielami oficjalnych ideologii. Co więcej, centralne ośrodki dyspozycyjne, jak Kościół i państwo, mają możliwość tradycyjnego oddziaływania na „całościowe” społeczeństwo właśnie poprzez te różne instytucje i grupy społeczne. Państwo ponadto przez środki masowego przekazu. Jest to sytuacja totalizmu, monopolizacji i homogenizacji światopoglądowo-ideologicznej społeczeństwa. Trzeba podkreślić, że Kościół katolicki w warunkach polskich wykorzystał sytuację słabo rozwijającego się pluralizmu społecznego, rozwijając duszpasterstwo masowe i różne akcje duszpasterskie w skali całego narodu. Dzięki tej działalności, pogłębiła się świadomość narodowa i religijna katolików. Istnieje jednak pytanie, czy upowszechnianie rytualizmu w masach wierzących jest współcześnie wystarczającą formą oddziaływania Kościoła, skoro nawet w tym zakresie istnieje potrzeba pogłębienia symboliki religijnej? Obecnie ważniejsze wydaje się pogłębianie świadomości religijnej od upowszechniania wzorów zachowań rytualnych.

To ostatnie wiąże się z problemem laicyzacji spontanicznej, której skutki są powolne, ale coraz bardziej znaczące. Laicyzacja spontaniczna (sekularyzacja), spotęgowana przez procesy industrializacji i urbanizacji, prowokuje pluralizm kulturowy, który ujawnia się przede wszystkim w sferze świadomości jednostek ludzkich. Pluralizm kulturowy jest to sytuacja konkurencji w sferze świa-

topoglądowy, tzw. „rynku światopoglądowego”. Ten rodzaj pluralizmu czyni największe spustoszenie w dziedzinie religijno-światopoglądowej. Przykładem tego są społeczeństwa zachodnie wysoko rozwinięte, gdzie Kościół znalazł się na marginesie tych społeczeństw i ukształtowała się nowa forma religijności pozakościelnej, prywatnej. Ten sam typ pluralizmu zaznacza się także w społeczeństwie polskim, przynajmniej w formie ukrytej. Specyfika tego pluralizmu w porównaniu ze społeczeństwami zachodnimi polega na tym, że w społeczeństwie polskim nie znajduje on instytucjonalnego wsparcia. W konsekwencji jest on bardziej zindywidualizowany, słabo zartykułowany i wyizolowany ze społecznego kontekstu. Wyrazem tego pluralizmu są postawy światopoglądowe Polaków słabo lub wcale nie związane z instytucjami kościelnymi i państwowymi.

Mówiąc ogólnie, trzeba podkreślić, że w społeczeństwie polskim bardziej zaznacza się pluralizm kulturowy niż pluralizm społeczny jako rezultat procesów laicyzacyjnych. Z dwóch typów laicyzacji, mniej groźny dla religii wydaje się być proces laicyzacji kierowanej, a to z tej racji, że Kościół w Polsce, mimo ubogich środków oddziaływania, posiada wysoki prestiż w narodzie i skutecznie wpływa na „całościowe” społeczeństwo. W tym samym czasie bardziej wydaje się być groźny dla religii pluralizm kulturowy, który prowadzi do rozkładu tradycji religijnych i legitymizacji opartych na autorytecie Kościoła. Jest to proces powolny, ale dogłębny i znaczący. Kościół w Polsce nie docenia roli tego procesu, wskutek czego nie oddziałuje dostatecznie na kształtowanie świadomości religijnej ludzi wierzących.

2. Postawy światopoglądowe i orientacje na wartości ostateczne młodzieży akademickiej na przykładzie wybranych miast w Polsce

Jeszcze w latach 60-tych w różnych publikacjach z socjologii religii panował pogląd, że współczesny człowiek opanowany przez osiągnięcia nauki i techniki oraz przez biurokratyczne struktury jest coraz mniej zdolny do doświadczenia „tajemnicy”, *sacrum*. Znalazło to wyraz w hipotezie mówiącej, że w społeczeństwach wysoko rozwiniętych zanikają nie tylko tradycje i instytucjonalne formy religijności, ale także zdolność doświadczenia religijnego, czyli zdolność przeżywania *sacrum*⁴. Charakterystyczne jest jednak, że w tym samym czasie powstawały różne ruchy młodzieżowe, w których wyraźnie ujawniła się tęsknota za światem pozaempirycznym i potrzeba uwzględnienia *sacrum* wśród dymensji codziennego doświadczenia. Fakt ten wpłynął na zainteresowanie się doświad-

⁴ Por. G. Milanesi, *Religionssoziologie. Wandlungsprozesse im religiösen Verhalten* (tłum. z j. włoskiego), Köln 1976, 116.

czeniu religijnym i jego nowymi formami wyrazu ze strony socjologów religii. Okazało się bowiem, że religia nie tylko nie zanika, ale się zmienia i odradza. Zanikaniu form religii tradycyjnej i instytucjonalnej towarzyszy odrodzenie się religii w sferze doświadczenia i w „prywatnej” sferze życia. Zjawiska te jeszcze z większą siłą ujawniły się w latach 70-tych, choć przesilenie ruchów młodzieżowych nastąpiło w 1968 r.

Obecnie przyjmuje się, że współczesny człowiek, zwłaszcza młodzież, a starsi pod jej wpływem, kładzie większy nacisk na problemy egzystencjalne, m. in. na poszukiwanie sensu życia i identyfikacji niż na tradycję. Można się przy tym odwołać do interesującego rozróżnienia wprowadzonego przez W. Jamesa pomiędzy „korzeniami” (*roots*) i „owocami” (*fruits*).⁵ Pierwsze występuje w kulturze tradycyjnej i polega na związaniu człowieka z przeszłością, a ściślej, z różnymi strukturami utrwalonymi w społeczeństwie. Drugie zaś występuje w kulturze pluralistycznej i polega na związaniu człowieka z doświadczeniem i owocami tego doświadczenia. Inaczej mówiąc w kontekście pluralistycznym ludzie bardziej orientują się egzystencjalnie niż tradycyjnie. W dziedzinie religijnej znajduje to wyraz w małym przywiązaniu do tradycji religijnych, zaufaniu do autorytetów opartych na wieku i tradycji, podtrzymywaniu zastanych wzorów zachowań religijnych; natomiast w większym zaakcentowaniu doświadczenia indywidualnego i wspólnotowego, owoców płynących z tego doświadczenia i tworzenia nowych wzorów zachowań religijnych.

Pomijając na razie fakt, na ile młodzież akademicka w Polsce kieruje się „kulturą korzeni”, a na ile „kulturą owoców”, przyjrzyjmy się obecnie jej postawom światopoglądowym, w których ujawnia się orientacja na ostateczne wartości. Badania w tym zakresie zostały przeprowadzone w kilku miastach, a mianowicie:

a) Trójmiasto. Badania zostały zrealizowane w 1972/73 r. na próbie reprezentatywnej (losowanie systematyczne), obejmującej 564 studentów, przez ks. H. Kliniewicza (Archiwum KUL).

b) Katowice. Badania zostały zrealizowane w 1974/75 r. na próbie reprezentatywnej (losowanie systematyczne), obejmującej 624 studentów, przez ks. P. Dronszczyka (Archiwum KUL).

c) Białystok. Badania zostały zrealizowane w 1978/79 r. na próbie reprezentatywnej (losowanie systematyczne), obejmującej 575 studentów, przez ks. M. Wydrę (rozprawa doktorska w przygotowaniu).

We wszystkich tych badaniach pytano m. in. o stosunek studentów do wiary. Wyniki ich są następujące:

⁵ W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York 1961, 195.

| Autodeklaracja młodzieży: | Trójmiasto | Katowice | Białystok |
|---------------------------|------------|----------|-----------|
| — głęboko wierzący | 7,5 | 6,7 | 17,6 |
| — wierzący | 65,7 | 68,9 | 61,0 |
| razem | 73,2 | 75,6 | 78,6 |
| — obojętny religijnie | 8,0 | 15,4 | 13,6 |
| — niewierzący | 17,0 | 8,3 | 7,8 |
| brak odpowiedzi | 1,8 | 0,7 | — |
| razem | 100,0 | 100,0 | 100,0 |

Na podstawie podanych wskaźników z trzech miast tzw. wielkich, można wnioskować, że orientacje młodzieży na wartości ostateczne kształtują się podobnie. Ogólnie biorąc, około 3/4 badanych odznacza się orientacją na *sacrum*; pozostała 1/4 charakteryzuje się innymi orientacjami, przy czym bardziej upowszechnia się obojętność religijna niż ateizm. Dane z Trójmiasta odbiegają od tego stwierdzenia, ale — jak się wydaje — wynikały one ze zróżnicowania odpowiedzi w kategorii „niewierzących”, wprowadzonego przez autora badań. W kwestionariuszu wywiadu uwzględniono bowiem następujące kategorie odpowiedzi: niewierzący praktykujący — 1,2%, niewierzący z wątpliwościami — 6%, niewierzący z przekonania — 9,4%, walczący z religią — 0,4%. Być może przy innej kategorii kwestionariusza dwie pierwsze kategorie niewierzących znalazłyby się wśród religijnie obojętnych. Wówczas uzyskałoby się 15,2% studentów religijnie obojętnych i tylko 9,8% niewierzących.

Przyjrzyjmy się obecnie bliżej wyróżnionym trzem orientacjom na wartości.

1) Głęboko wierzący i wierzący. Rozróżnienie to niewiele wnosi do diagnozy postaw religijnych młodzieży. W Polsce często głęboko wierzący to katolicy posiadający silną wiarę tradycyjną. Dlatego tutaj pominiemy analizę tych dwóch kategorii wierzących. Natomiast zwrócimy uwagę na podstawowe tendencje ujawniające się w zakresie wiary religijnej. W badaniach z zakresu psychologii przyjmuje się, że istnieje różnica między wiarą i religijnością⁶. U podstaw obydwu znajduje się doświadczenie *sacrum*, przez które rozumie się „tę całościową postawę człowieka wobec rzeczywistości, która wychodzi od przyjęcia istnienia Czegoś radykalnie Innego, co pozostaje w relacji do tej rzeczywistości, modyfikuje ją i na nią wpływa”⁷. To doświadczenie Świętego, czyli doświadczenie religijne, znajduje wyraz w dwóch dymensjach: we-

⁶ G. Milanesi, dz. cyt., 112—113.

⁷ Tamże, 107.

wewnętrznej, głębszej i zewnętrznej, społecznie i kulturowo uwarunkowanej. Dymensję wewnętrzną określa się jako „wiarę”, zaś dymensję zewnętrzną jako „religijność”. Niewątpliwie wiara dąży do ujawnienia się na zewnątrz i w zasadzie nie można mówić o wierze bez religijności. Natomiast może być odwrotnie, że akcentuje się różne formy religijności bez uwzględnienia wiary, co wynika z trudności dotarcia do wewnętrznej dymensji doświadczenia religijnego. Faktycznie zresztą może się zdarzyć, że ludzie posiadają religijność obyczajową, którą tracą wskutek zmiany środowiska, a nie posiadają wiary.

Gdy chodzi o młodzież akademicką, deklarującą się jako wierząca, to trzeba stwierdzić, że w Polsce — w porównaniu z Zachodem — spory jej odsetek odznacza się religijnością tradycyjną i instytucjonalną, o czym świadczy jej udział w praktykach religijnych i w życiu Kościoła. Nie wiadomo jednak, na ile u podłoża tej religijności znajduje się wiara, płynąca z doświadczenia religijnego. W przypadku wymienionych miast, udział w życiu religijnym młodzieży akademickiej jest dość duży. Tak np. a) na mszę św. uczęszcza systematycznie 40—50⁰/₀, a przynajmniej 1 raz w miesiącu — 45—65⁰/₀ ogółu respondentów; b) do spowiedzi i Komunii św. przystępuje przynajmniej kilka razy w roku 35—45⁰/₀, a około 1 raz w roku ponadto 30—35⁰/₀ ogółu respondentów; c) odmawia pacierz codziennie lub prawie codziennie 25—30⁰/₀, a ponadto rzadziej 30—42⁰/₀ ogółu badanych; d) na lekcje religii ucześćszało krócej lub dłużej na różnych szczeblach nauczania 75—80⁰/₀ ogółu respondentów. Dane te świadczą z pewnością o więzi z Kościołem, a być może także o więzi z Bogiem, przynajmniej u pewnej części badanych. Przyczyn dość wysokiego poziomu „zewnętrznej” religijności można się doszukiwać w kulturowym „dziedziczeniu religii poprzez rodzinę, w oddziaływaniu Kościoła, w specyficznej sytuacji polskiej, która sprzyja utrzymywaniu się tradycji religijnych itp.

Trzeba jednak podkreślić, że znaczny odsetek młodzieży deklarującej się jako wierzący czy nawet głęboko wierzący, przeżywa zmianę w kierunku dowartościowania doświadczenia religijnego i wewnętrznej dymensji wiary. W różnych krajach, a także w Polsce, rejestruje się następujące przejawy tej zmiany:

— od strony negatywnej a) stopniowe odchodzenie od wzorów zachowań związanych z konformizmem zwyczajowym, zwłaszcza w dziedzinie moralności; b) stopniowe porzucanie uczestnictwa w praktykach religijnych nakazanych lub zalecanych przez Kościół; c) wzrastająca niechęć do elementów tradycyjnych modeli praktycznych: kontemplacji, medytacji, modlitwy; d) wzrastający dystans w stosunku do sformalizowanych struktur religijnych oraz do autorytetów opartych na tradycji;

— od strony pozytywnej a) wzrastająca „świadomość krytyczna” i poszukiwanie własnej drogi życia, w tym nowych odniesień do „Czegoś radykalnie Innego”; b) poszukiwanie nowych form religijności, bardziej operatywnych, a nawet alternatywnych; c) łączenie wiary z zaangażowaniem religijnym (na Zachodzie ponadto z zaangażowaniem społecznym i politycznym); d) dążność do tworzenia struktur nieformalnych (wspólnot), które umożliwiają znalezienie identyczności, własnej roli społecznej oraz zdefiniowanie stosunku do różnych instytucji, bazujących na nowym stosunku do siebie i innych. O młodzieży tej mówi się, że jest to „generacja bez ojca”⁸, którego poszukuje w opozycji do rodziców, nauczycieli, umasowionych i sformalizowanych struktur itp., na własną odpowiedzialność i we własnym zakresie działania. Najbardziej koncentruje się ona na poszukiwaniach egzystencjalnych dotyczących „codzienności” i „wspólnotowości”.

2) Ateiści. Na drugim krańcu znajdują się ateści. Pomiając różne typy ateizmu, tutaj zwrócić trzeba uwagę na związaną z nimi podstawową orientację na wartości. U podstaw ateizmu znajduje się doświadczenie *profanum*, przez które rozumie się „taką postawę człowieka, która usiłuje ująć rzeczywistość bez codziennego doświadczenia Czegoś radykalnie Innego”⁹. Inaczej mówiąc, w postawie tej wyklucza się perspektywę religijną w wartościowaniu człowieka, życia i natury. Chcąc ją bliżej scharakteryzować, należy najpierw zauważyć, że ateści dążą do zdobycia spójnego światopoglądu, wskutek czego poszukują wartości, które wprawdzie przekraczają często biologiczną dymensję ludzkiego doświadczenia, ale pozostają w płaszczyźnie tego doświadczenia. Trzymając się terminologii funkcjonalistów, rozróżniających między celami ostatecznymi i najbliższymi, można wartości będące przedmiotem dążeń ateistów zaliczyć do porządku celów ostatecznych. Jedne z tych wartości mają bardziej uniwersalny charakter (np. rozum, wolność, równość, sprawiedliwość), drugie bardziej partykularny (np. uczciwość czy solidarność zacieśniona do pewnej kategorii ludzi). Dążąc do celów ostatecznych, ateści pozytywnie poszukują sensu i identyczności, jednakże zacieśniają się do humanistycznej orientacji na wartości. Postawę ateistyczną można traktować jako pseudoreligijność lub religijność „świecką”, ponieważ zawiera w niej tendencja do absolutyzowania ludzkich wartości w znaczeniu przypisywania im szerszych funkcji, tzn. dostarczenia codziennemu doświadczeniu całościowej perspektywy. Charakterystyczne jest, że ateizm — ze względu na ciągłe poszu-

⁸ Por. S. Burgalassi, *La religiosità giovanile in Italia tra conformismo e contestazione*, Sociologia 1976, 15.

⁹ G. Milanesi, dz. cyt., 107.

kiwanie sensu życia i identyczności — jest w stanie przyczynić się do integracji i dojrzałości osobowości. Na tej podstawie niektórzy twierdzą, że nie mają racji ci psychologowie, którzy podkreślają, że tylko taka filozofia życia, która zakłada pozytywny stosunek człowieka do *sacrum*, umożliwiała psychice ludzkiej najwyższy stopień funkcjonalności¹⁰. Ich zdaniem, tę funkcjonalność i psychiczną pewność osiągają także ateści. Współcześnie ateizm jest już dość ugruntowaną postawą wśród młodzieży akademickiej. W społeczeństwie pluralistycznym stanowi on socjologiczne *novum*. Zjawisko to traktuje się jako subkulturę, stanowiącą jedyną podstawę do zachowań w życiu publicznym; jest to tzw. kultura podstawowa w publicznej sferze życia.

3) Religijnie obojętni. Ogólnie przyjmuje się, że ten typ postawy jest „amfibią” postawy. U podstaw indyferentyzmu religijnego znajduje się również doświadczenie *profanum*, ale też „resztki” doświadczenia religijnego, niemniej w orientacji na wartości, *sacrum* praktycznie zostaje wykluczone. Biorąc pod uwagę wspomniany podział na cele ostateczne i najbliższe, wartości filozofii życia ludzi religijnie obojętnych, mieszczą się w drugich z nich. Mają one charakter bądź instrumentalny (np. skuteczność, pragmatyczny rozsądek, powodzenie), bądź konsumpcyjny (np. zdrowie, status społeczny, władza, zaspokojenie potrzeby biologicznej). Wartości te mogą przyczynić się do osiągnięcia pewnego stopnia egzystencjalnego zaspokojenia, jednakże o ograniczonym zasięgu, tj. w pewnych dziedzinach ludzkiego życia. Niemniej nie są one w stanie dostarczyć psychicznej pewności i integracji osobowości, nawet gdy zaistnieje przypadek mitologizowania wybranych celów (tzw. tworzenie bogów). Toteż w pewnych momentach życia może odezwać się tzw. szczątkowa religijność, która dostarcza minimum znaczeniowości codziennemu doświadczeniu. Człowiek obojętny religijnie, gdy znajduje się w chrześcijańskim otoczeniu, posiada przynajmniej *confuse* wiarę w Boga, Chrystusa, piekło lub raj, a nawet w instytucję religijną, i ta wiara może się w nim obudzić.¹ Wówczas indyferentyzm religijny przekształca się w religijną orientację na wartości. Może też być odwrotnie. Trwanie w religijnym indyferentyzmie może doprowadzić do ateizmu. Jak wspomniano, indyferentyzm religijny z psychologicznego punktu widzenia oznacza „ubogi” rozwój osobowości. Jest on tylko wtedy możliwy, gdy zainteresowanie wartościami zacieśnia się do celów najbliższych i nie przekracza porządku wartości ostatecznych.

Przedstawione typy postaw ukazują zarazem orientację na wartości młodzieży akademickiej. Nie wyczerpują jednak całościowego

¹⁰ Por. G. Milanesi, M. Aletti, *Psicologia della religione*, Torino 1973, 231.

świata wartości, któremu ta młodzież ulega we współczesnym społeczeństwie polskim. Dlatego przejdźmy obecnie do ukazania szerszego, systemu wartości deklarowanego przez młodzież akademicką. Podkreślić trzeba tutaj „deklarowanego”, a niekoniecznie realizowanego, bo w rzeczywistości te dwa porządki nie zawsze nakładają się na siebie.

3. Systemy wartości młodzieży akademickiej

Jak wiadomo, wartości u jednostek ludzkich nie występują w izolacji, lecz tworzą specyficzną hierarchię, co oznacza, że jednostki te preferują jedne przedmioty nad drugie w zależności od tego, co im jest aktualnie potrzebne i co posiada dla nich szczególną relewancję. Mając to na uwadze, przyjrzyjmy się najpierw, jakie jest miejsce *sacrum* na tle innych wartości.

Badania przeprowadzone w 1957/58 i powtórzone w 1961 r. wśród studentów Warszawy (70^{0/0} wierzących)¹¹ wykazały, że zdaniem respondentów należy narażać życie w obronie następujących wartości: życie ludzkie (94^{0/0}), rodzina (83^{0/0}), ojczyzna (82^{0/0}), godność ludzka (73^{0/0}), prawda (64^{0/0}), przyjaciele (64^{0/0}), religia (42^{0/0}), idee społeczne (32^{0/0}). Zaprezentowany w tych badaniach system wartości w dużej mierze znajduje potwierdzenie także w wielu innych, także w najnowszych. Religia wśród wymienionych ośmiu wartości zajmuje przedostatnie miejsce.

Badania zrealizowane w wymienionych poprzednio miastach wskazują na podobne zjawisko, choć pytanie dotyczące systemu wartości było nieco inaczej sformułowane. Pytano mianowicie, jakie wartości stanowią siłę dynamizującą rozwój rodziny ludzkiej? Pytanie to miało charakter projekcyjny, rzutowało na postawy studentów. Odpowiedzi podaje tabela na str. 75.

Jak widać z zestawienia, badani studenci najczęściej wybierali cztery wartości: Bóg, rozum człowieka, poziom kultury i wiedza ludzka; znacznie rzadziej — ideologie ludzkie i religia, a jeszcze rzadziej — dobra materialne, przypadek, siła militarna, konflikty. Interesujące jest przy tym, że wartość Bóg w dwóch miastach znalazła się na pierwszym miejscu, a w jednym na drugim po wartości rozum człowieka. Różnica ta jest trudna do wyjaśnienia, tym bardziej, że przedział między wartościami jest w tym przypadku dość duży. Jest ona zarazem charakterystyczna, bo — jak się okazuje — w Trójmieście, gdzie Bóg znalazł się na drugim miejscu, niewierzący nie podkreślali tej wartości, a zatem nie mieli wpływu na jej miejsce w ogólnej hierarchii wartości. Wartość religia zna-

¹¹ Por. A. Pawełczyńska, *Treść, dynamika i funkcje postaw wobec religii*, w: *Studenci Warszawy. Raport z badań*, pod red. S. Nowaka, Warszawa 1965, 259.

| Wartości (w %) | Trójmiasto | | | Katowice | Białystok |
|-------------------------|-------------------|------------------|--------|----------|-----------|
| | wierzący N=416 | ateiści N=148 | ogółem | | |
| 1. Bóg | 34,6 | — | 25,5 | 31,8 | 38,5 |
| 2. Rozum człowieka | 28,1 | 55,7 | 34,1 | 26,3 | 20,3 |
| 3. Poziom kultury | 8,9 | 11,2 | 10,8 | 12,7 | 10,2 |
| 4. Wiedza i ludzka | 11,1 | 17,6 | 12,8 | 13,9 | 15,5 |
| 5. Ideologie ludzkie | 6,0 | 4,0 | 5,5 | 5,5 | 3,5 |
| 6. Religia | 4,8 | — | 3,8 | 4,9 | 5,2 |
| 7. Dobra materialne | 1,9 | 2,7 | 2,1 | 2,6 | 3,1 |
| 8. Przypadek | 0,2 | 2,1 | 0,7 | 0,8 | — |
| 9. Siła militarna | 0,7 | — | 0,5 | 0,1 | 0,5 |
| 10. Konflikty społeczne | 1,0 | 2,7 | 1,4 | 0,3 | 1,5 |
| Brak odpowiedzi | 2,7 | 4,0 | 2,8 | 1,1 | 1,7 |
| Ogółem | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 |

laża się jeszcze niżej wśród dziesięciu zaproponowanych wartości, w dwóch miastach nawet poniżej ideologii. Biorąc pod uwagę tak niski wskaźnik wyboru religii jako wartości nawet wśród wierzących, trzeba przyjąć, że postawa i siła przekonań osób wierzących odnośnie do wartości Bóg jest słabsza aniżeli postawa i siła przekonań osób niewierzących odnośnie do wartości rozum człowieka. Ogólnie biorąc, badania współczesne potwierdzają, gdy chodzi o miejsce religii wśród innych wartości, wyniki uzyskane w badaniach studentów Warszawy.

Do podobnych wniosków doszedł również Z. Zaleski, który przebadał metodami psychologicznymi 400 osób, w większości studentów wyższych uczelni Lublina¹². W badaniach tych skala obejmowała dwanaście różnych wartości: materialne, prestiżowe, estetyczne, polityczne, zdrowotne, naukowe, ryzyka, moralne, hedonistyczne, społeczne, religijne i humanistyczne. Autor wykazał, że naczelnym miejscem u badanych osób zajęły wartości moralne i humanistyczne. Wartości te ukazują się jako autonomiczne, niezwiązane z religią czy filozofią. Wartości religijne znalazły się dopiero na szóstym miejscu po wymienionych dwóch, a ponadto po zdrowotnych, estetycznych i naukowych.

Skoro wartość *sacrum* nie ma dominującego znaczenia w życiu młodzieży akademickiej, przyjrzyjmy się obecnie, jakie systemy wartości ona preferuje. Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa z uwagi na pewne zamieszanie, jakie wprowadzają sami badacze,

¹² Z. Zaleski, *Stan cywilny a ocena wartości*, Przegląd Psychologiczny 22(1979) 709—728.

kórtzy posługują się różnymi definicjami „wartości”, odmiennym doborem zestawów tych wartości, a ponadto odnoszeniem ich do różnych poziomów. Już pokazane tutaj przykłady wskazują na różne podejścia do badania hierarchii wartości wśród młodzieży akademickiej. Pewnego podsumowania wyników wielu badań w tym zakresie podjął się ks. L. Dyczewski¹³. Autor udowadnia, że najbardziej pożądanymi wartościami wśród młodzieży są wartości afiliacyjne (wzgl. allocentryczne), jak udane i szczęśliwe życie rodzinne, odwzajemniona miłość, przyjaźń, akceptacja, życzliwość i szacunek innych. Wartości te sprowadzają się do akceptacji godności człowieka i dążności do przynależenia do małych grup społecznych. Gdy chodzi o pierwsze, znajduje to wyraz w podkreślaniu takich cech, które są wyrazem szacunku dla drugiego człowieka i ułatwiają współżycie (uprzejmość, życzliwość, uczciwość, bezpośredniość, umiejętność okazywania pomocy, łatwość nawiązywania kontaktów). Drugie zaś obejmują przede wszystkim rodzinę i grupę przyjaciół, ale rozciągają się także na szersze kręgi, zwłaszcza na naród i ojczyznę. Wyrazem tego jest patriotyzm młodzieży wyrażający się w gotowości do poświęceń, łącznie z oddaniem życia w obronie ojczyzny oraz brak poczucia niższości wobec innych narodów¹⁴.

W mniejszym stopniu współczesna młodzież akcentuje dążność do posiadania „przyzwoitej” pozycji społecznej i „przyzwoitego” zabezpieczenia materialnego, a dalej, dążność do spokojnego, nie narażonego na wstrząsy i niespodzianki życia. Tym niemniej młodzież pragnie osiągnąć wyższy poziom materialnego dostatku i stabilizacji życiowej od przeciętnego standardu społeczeństwa¹⁵. Celowi temu ma służyć wykształcenie i praca, które młodzież w większości traktuje instrumentalnie¹⁶. Tłumaczy się to faktem, że pracy nie wiąże ona z rozwojem osobowości czy z pełnieniem służby społecznej, lecz traktuje ją jako środek do zarobienia pieniędzy. To instrumentalne nastawienie nie oznacza, że młodzież nie chce być przydatna dla innych, lecz tę przydatność rozumie dość wąsko, tj. niejako dla tych, co są „w zasięgu ręki”, a nie w zasięgu całego społeczeństwa czy choćby szerszych układów społecz-

¹³ L. Dyczewski, *System wartości w świadomości młodego pokolenia* (maszynopis, ss. 19, udostępniony przez autora).

¹⁴ Por. A. Kiciński J. Kurczewski, *Wartości uznawane przez młodzież*, *Przekazy i Opinie* 1976, nr 1, 19—32; M. Baraniecka-Witkowska, *Wartości allocentryczne*, w: *Młodzież a wartości*, pod red. H. Świdry, Warszawa 1979, 185—187; L. Dyczewski, *Więź pokoleń w rodzinie*, Warszawa 1976, 134—136.

¹⁵ Por. *Młodzież w procesie przemian*, dz. cyt., 82—83.

¹⁶ Por. M. Malikowski, *Młodzież wobec naczelných wartości społecznych*, *Studia Socjologiczne* 1977, nr 3, 351—368; M. Smoła, *Etos młodego pokolenia Polaków*, Odra 1976, nr 11, 4.

nych. Na tym tle zrozumiałe jest, że współczesna młodzież niechętnie angażuje się w sprawy społeczne i polityczne, o ile nie widzi w tym korzyści i własnego interesu¹⁷. Wymienionym tutaj dążeniom towarzyszy chęć posiadania „czystego sumienia”, nie w znaczeniu pozytywnych świadczeń i działań na rzecz innych, lecz w znaczeniu, że się nikomu nie wyrządziło krzywdy.

Jeszcze niższe miejsce w hierarchii wartości zajmują te dążenia, które dotyczą samorealizacji, prestiżu, zaangażowania w cele ogólne. Współczesna młodzież mało ceni wiarę w wielką ideę, poświęcenie dla ważnych celów społecznych, dążenie do wysokiej pozycji w dziedzinie politycznej czy zawodowej. Wszystko to wskazuje na małą potrzebę realizacji i ekspresji osobowości u młodzieży.

Przeprowadzone powyżej analizy na temat naczelnych wartości w życiu młodzieży nie pretendują do wyczerpujących. Chodziło raczej o zarysowanie kontekstu, w którym się one kształtują oraz ukazanie pewnych tendencji dominujących wśród współczesnej młodzieży. Na kształtowanie się tych tendencji niewątpliwie ma wpływ światopogląd i zawarta w nim podstawowa orientacja na wartości. Stąd też problemom tym poświęcono więcej uwagi. Ukazane tendencje pozwalają przypuszczać, że współczesna młodzież polska jest jeszcze w dużym stopniu tradycyjna i uległa kulturze ludzi dorosłych. Niemniej młodzież ta tworzy własną subkulturę, a w jej ramach własny świat wartości, który z pewnością rzutuje na przyszłość polskiego społeczeństwa.

LES IDÉAUX DE LA JEUNESSE CONTEMPORAINE EN POLOGNE

Par le nom „ideaux” l'auteur comprend les plus hautes valeurs reconnues par la jeunesse contemporaine, en particulier par la jeunesse des écoles supérieures. Dans son étude il s'appuie sur la littérature sociologique contemporaine consacrée à la jeunesse en Pologne et sur des recherches non publiées de l'Institut de Sociologie de la Religion de l'Université Catholique de Lublin (recherches poursuivies à Białystok, à Gdańsk et à Katowice).

L'article comprend trois parties:

Dans la première on a représenté le cadre social et culturel contemporain, qui se caractérise d'un côté par le dualisme idéologique et philosophique, et de l'autre par le pluralisme culturel, qui se manifeste assez nettement en Pologne, surtout dans le domaine de la conscience individuelle. Ce qui constitue la caractéristique de ce pluralisme, si l'on le compare à celui des pays occidentaux, c'est qu'il ne trouve pas d'appui institutionnel. Il est par conséquent d'autant plus individualisé. Dans ce cadre se forment des bases idéologiques, qui s'écartent souvent des idéologies officielles.

Dans la deuxième partie on considère les orientations fondamentales relatives aux valeurs, ce qui entre autres trouve son expression dans les attitudes à l'égard de la foi. Comme il apparaît, environ trois quarts de la jeunesse des écoles supérieures demeurent sous l'influence des conceptions religieuses.

¹⁷ Por. H. Świda, *Podsumowanie wyników badań, w: Młodzież a wartości, dz. cyt.*, 280.

ses de la vie (l'influence de la famille, du milieu, de l'Eglise), et environ un quart de la jeunesse reste sous l'influence des autres idéologies (athéisme et indifférentisme religieux). Les orientations religieuses de la jeunesse des écoles supérieures sont différenciées selon leur rapport à la valeur du sacré, à savoir selon qu'elle soit traitée comme une valeur héritée des ancêtres, ou bien comme une valeur personnelle et intériorisée. C'est la seconde de ces orientations qui devient de plus en plus commune, et avec elle est lié l'abandon de la religiosité traditionnelle en faveur de la recherche de ses nouvelles formes, entre autres des formes communautaires (petits groupes non formels).

Dans la troisième partie on a analysé les systèmes des valeurs de la jeunesse des écoles supérieures contemporaine. Il en résulte que la religion, en comparaison des autres valeurs, n'est pas une valeur appréciée très haut, même par la jeunesse croyante. On apprécie le plus les valeurs d'affiliation, comme une vie familiale réussie et heureuse, un amour partagé, l'amitié, la bienveillance et l'estime des autres. On apprécie moins les valeurs de prestige et les valeurs matérielles, et même les valeurs sociales de caractère général. Encore moins on apprécie les valeurs qui concernent l'autodétermination et l'expression de la personnalité.

Les analyses effectuées manifestent le fait que la jeunesse des écoles supérieures contemporaine en Pologne développe sa propre subculture, pareille à celle qui apparaît dans les sociétés pluralistiques contemporaines.