



Między nakazem^a wyborem

Moralne dylematy
małżeństw i rodzin w Polsce

Pod redakcją
Józefa Baniaka

NOMOS

© 2012 Copyright by Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Wszelkie prawa zastrzeżone. Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowana, ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie, ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

Recenzje: dr hab. Elżbieta Firlit, prof. SGH
prof. dr hab. Krystyna Slany

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Redakcja wydawnicza: Jadwiga Nagły
Redakcja techniczna: Pracownia Edytorska MP
II korekta: Anna Grochowska-Piróg
Projekt okładki: Kompania Graficzna – Joanna i Wojciech Jedlińscy

ISBN 978-83-7688-080-8

KRAKÓW 2012

Zakład Wydawniczy »NOMOS«
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u; tel./fax: 012 626 19 21
e-mail: biuro@nomos.pl; www.nomos.pl

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE	7
Józef Baniak, <i>Kondycja współczesnej rodziny polskiej – jaka ona jest naprawdę i co jej zagraża?</i>	7
I. KONTEKSTY I CZYNNIKI PRZEMIAN WSPÓŁCZESNEJ RODZINY POLSKIEJ	29
Ewa Wysocka, <i>Dylematy i wyzwania w obszarze wychowania moralnego w świecie ponowoczesnym</i>	29
Agnieszka Zduniak, <i>Szkoła katolicka – wychowanie do autonomii czy indoktrynacja?</i>	49
Maria Beyga-Cegiołka, Anna Wachowiak, <i>Którą drogą? Aksjologiczny i ontologiczny wymiar wyborów związanych z małżeństwem i rodziną w Polsce</i>	63
Ewa Budzyńska, <i>Między prawem i lewem: rodzinne dylematy Polaków</i>	85
Janusz Mariański, <i>Rodzina polska na rozdrożu: kryzys czy transformacja wartości moralnych?</i>	105
II. MAŁŻEŃSTWO, RODZICIELSTWO, OJCOSTWO – ICH UWARUNKOWANIA	127
Iwona Przybył, <i>Zostać rodzicem mimo wszystko: uwarunkowania działań prokreacyjnych małżonków niepełnych.</i>	127
Mikołaj Gębka, <i>Między nakazem tradycji a nowoczesnością – czyli o zadaniach ojca w rodzinie</i>	143
Katarzyna Piątek, <i>Jakość relacji małżeńskich w związkach kobiet z niepełną sprawnością fizyczną</i>	157
III. MAŁŻEŃSTWO I RODZINA W WYOBRAŻENIACH I OCENACH MŁODZIEŻY	171
Józef Baniak, <i>Katolicki model małżeństwa i rodzinny w świadomości młodzieży gimnazjalnej</i>	171
Dariusz Tułowiecki, <i>Jakość relacji i moralność wewnątrzrodzinna w świetle deklaracji osiemnastolatków</i>	211
IV. KRYZYSY ŻYCIA MAŁŻEŃSKIEGO I RODZINNEGO	229
Władysław Majkowski, <i>Niesakramentalne związki małżeńskie katolików – koniec dysfunkcji czy nowa udręka?</i>	229

Michał A. Michalski, <i>Rodzina i jej dylematy w kontekście postmodernistycznych przemian rynku</i>	241
V. KOHABITACJA JAKO ALTERNATYWNA FORMA ŻYCIA RODZINNEGO	257
Andrzej Potocki OP, <i>Polska kohabitacja: między religijnym nakazem a liberalnym wyborem</i>	257
Marcin Lisak, <i>Religijność a poglądy moralne katolików żyjących w kohabitacji na przykładzie polskich emigrantów w Dublinie</i>	271
BIBLIOGRAFIA	299
SUMMARY: <i>Between Precept and Choice: Moral Dilemmas of Marriages and Families in Poland</i>	327

WPROWADZENIE

Józef Baniak

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

KONDYCJA WSPÓŁCZESNEJ RODZINY POLSKIEJ – JAKA ONA JEST NAPRAWDĘ I CO JEJ ZAGRAŻA?

Jaka jest kondycja dzisiejszych wspólnot małżeńskich i rodzinnych w Polsce na tle aktualnej zmiany społecznej? Czy małżeństwo i rodzina stanowią dziś podstawowe wartości nadające sens życiu ludzi w nich trwających? Jakie jest obecnie nastawienie ludzi do religijnego modelu małżeństwa i rodziny, propagowanego przez Kościół rzymskokatolicki? Czy katolicy polscy akceptują i stosują w swoim życiu małżeńskim i rodzinnym zasady katolickiej moralności małżeńskiej, rodzinnej i seksualnej? Jaka jest trwałość małżeństw, a jak wielki ich odsetek ulega rozpadowi w wyniku rozwodów? Czy małżeństwo i rodzina nadal są podstawowym środowiskiem dla biologicznych i duchowych narodzin człowieka? Czy dzisiejsze rodziny gwarantują swoim dzieciom bezpieczeństwo emocjonalne, psychiczne i socjalne? Czy dzisiejsze rodziny właściwie spełniają własne funkcje? Czy rodziny w Polsce mają opiekę państwa i samorządów? Jak wielkie zainteresowanie małżeństwem i rodziną przejawia dzisiejsza młodzież polska – ucząca się i studiująca czy pracująca zawodowo? Czy małżeństwo rodziców stanowi wzór do naśladowania dla dzieci planujących zakładanie własnych wspólnot małżeńsko-rodzinnych? Czy rodzicielstwo dla dzisiejszych małżeństw stanowi cel czy problem trudny do rozwiązania? Jak do rodzicielstwa ustosunkowują się kandydaci na małżonków – kobiety i mężczyźni? Czy kohabitacja i inne alternatywne formy życia rodzinnego są konkurencyjne dla formalnie założonych wspólnot małżeńskich i rodzinnych? Czy młodzież polska jest zainteresowana alternatywnymi formami życia rodzinnego? Z jakimi moralnymi dylematami są dziś zmuszone uporać się małżeństwa i rodziny katolickie i laickie? Dlaczego Kościół katolicki narzuca swoim członkom własną doktrynę moralną z zakresu życia małżeńskiego, rodzinnego i seksualnego? Jak wielki odsetek katolików polskich żyje w niesakramentalnych związkach małżeńskich z pominięciem możliwości małżeństwa sakramentalnego? Z jakich powodów katolicy małżonkowie rezygnują z małżeństwa sakramentalnego, uzyskują cywilny jego rozwód, a następnie zawierają ponowny świecki związek

małżeński? Jak wielki odsetek młodych katolików w Polsce podejmuje „na próbę” życie małżeńskie i korzysta z uprawnień małżeńskich, mając świadomość, że w ten sposób łamie zakaz etyki katolickiej i odrzuca nauczanie moralne Kościoła w tej kwestii? Czy i jak duży odsetek katolików polskich ma (odczuwa) dylematy moralne lub wyrzuty sumienia w wyniku świadomego łamania zasad etycznych dotyczących moralności seksualnej i małżeńskiej? Czy antykoncepcja stosowana w okresie przedmałżeńskim i w pożyciu małżeńskim jest postrzegana i oceniana przez katolików polskich jako zło i czyn moralnie zakazany? Jak wielki odsetek katolickich małżeństw w Polsce kwestionuje i odrzuca wskazania moralne Kościoła, dotyczące etosu seksualnego i małżeńskiego? Jakie są główne przyczyny zniechęcające młodych katolików polskich do zawierania małżeństwa w obrządku religijnym? Czy katolicycy rodzice w Polsce nadal wychowują własne dzieci według etyki chrześcijańskiej z zakresu etosu małżeńskiego i rodzinnego? Jak polska młodzież ustosunkowuje się do katolickiej etyki seksualnej, małżeńskiej i rodzinnej oraz do zaleceń Kościoła dotyczących tej sfery życia ludzi? Jak wielki odsetek małżeństw cierpi na bezpłodność, a jednocześnie pragnie usilnie posiadać własne potomstwo, niekiedy za wszelką cenę, i wykorzystuje metodę zapłodnienia *in vitro*? Czy rodzina nuklearna została dotknięta trwałym kryzysem? Jakimi motywami kierują się młodzi ludzie, kobiety i mężczyźni, przy wyborze partnerów i partnerek do małżeństwa? Jaki model małżeństwa i rodziny jest popularny w środowisku dzisiejszej młodzieży polskiej? Jak funkcjonują małżeństwa i rodziny, w których partnerzy są dotknięci ograniczoną sprawnością fizyczną i psychiczną? Czy dla dzisiejszej młodzieży seks stanowi wartość wyłączną i autonomiczną, realizowaną poza małżeństwem i rodziną, z pominięciem prokreacji i miłości?

Pytania takie można by mnożyć, chcąc dokładnie opisać kondycję dzisiejszych małżeństw i rodzin polskich. Wiele z tych pytań stanowi podłoże dla problematyki podniesionej i ukazanej w tej publikacji zbiorowej, w której próbujemy wziąć pod uwagę moralne (i inne) dylematy małżeństw i rodzin polskich. Czy wszystkie małżeństwa i rodziny są w stanie samodzielnie uporać się z tymi dylematami, czy też liczą w tym na pomoc różnych czynników zewnętrznych – państwa, Kościoła, władz lokalnych, własnych rodzin pochodzenia, przyjaciół, służby zdrowia, szkoły itp.? Na te pytania odpowiemy w znacznym zakresie w treści tej książki, w kolejnych rozprawach autorskich.

Na małżeństwo i rodzinę można (należy) patrzeć z wielu punktów widzenia: religijnego i świeckiego, aksjologicznego i ontologicznego, filozoficznego i psychologicznego, pedagogicznego i wychowawczego, kulturowego i socjologicznego, teologicznego i etycznego lub moralnego. W szczególności jednak rodzina jest swoistym mikrokosmosem zależnym obecnie od kontekstu i uwarunkowań makrostrukturalnych i globalnych, które podporządkowują życie rodzinne własnym interesom ekonomicznym, gospodarczym, politycznym czy kulturowym, a tym samym ograniczają jej suwerenność i rozwój. Krystyna Slany zaznacza trafnie, że w przeszłości, w dawnym typie społeczeństw, rodzina była instytucją bardziej autonomiczną, mniej uzależnioną od różnych czynników zewnętrznych, więc ła-

twiej mogła podejmować i skuteczniej realizować własne role i funkcje społeczne, zwłaszcza związane z rozwojem i wychowaniem dzieci. Rodzina wtedy była podstawową wartością, nie do zakwestionowania przez inne, nawet istotne, wartości oczekiwane i pożądane przez młodych ludzi, którzy właśnie w niej upatrywali sens i cel swojego życia i planów perspektywicznych. Sytuacja rodziny inaczej kształtuje się obecnie – zarówno w lokalnych warunkach narodowych, jak i w globalnych warunkach świata. Autorka dodaje, że dzisiaj autonomia rodziny jest znacznie ograniczona przez liczne czynniki; że konsekwencje restrukturyzacji gospodarki i źle przygotowywane reformy ekonomiczne, rozszerzające i pogłębiające bezrobocie obejmujące coraz młodsze grupy pracowników i absolwentów uczelni wyższych, migracja za pracą i godnymi warunkami życia, pogłębiająca się bieda, bezdomność oraz rosnące możliwości „konsumowania” życia, nasilający się indywidualizm i liberalizm moralny, wpływają bezpośrednio na orientacje życiowe ludzi, w tym na ich nastawienie do instytucji małżeństwa i rodziny. W efekcie tego wpływu coraz liczniejsze jednostki koncentrują się bardziej na sobie i na własnych potrzebach, aniżeli na wartości i potrzebach grupy i wspólnoty rodzinnej. Trudne i skomplikowane życie małżeńsko-rodzinne często bywa pomijane świadomie i zastępowane samotnością z wyboru lub zrzędzenia losu. Moralność katolicka, będąca kiedyś gwarantem stabilności, trwałości i wartości rodziny, obecnie wydaje się być zagubiona w kontekście tych oddziaływań i przy naporze różnorodnych światopoglądów, często sprzecznych ze sobą, zgoła inaczej definiujących istotę, podstawowe cele i funkcje rodziny. W ocenie Slany, szybkie i głębokie przemiany współczesnego świata, określanego jako ponowoczesny, wywierają bezpośredni wpływ na grupę rodzinną, która od zarania dziejów ludzkości była uznawana za uniwersalny mikroświat człowieka, za fundament człowieczeństwa, za miejsce jego życia i kształtowania losu. Dziś zmiany globalne docierają bezpośrednio do samych jednostek, do jądra ich osobistego życia. Zmiany te na nowo wiążą z dekonfiguracją i rekonfiguracją znaczenia seksualności, doboru partnera, formowania małżeństwa, rodzicielstwa, trwałości rodziny, jej sakralności czy złożoności form życia rodzinnego. W efekcie zacierają się granice między tym, co w przeszłości było jednoznacznie definiowane i oceniane przez takie systemy normatywne, jak: moralność, obyczaj, religia i prawo. Jesteśmy zatem w środku rewolucji globalnej, która radykalnie zmienia utarte dotąd schematy i zasady definiowania małżeństwa i rodziny, eliminuje ustalenia, czym jest oraz jaka jest istota małżeństwa i rodziny, wprowadzając zarazem zamęt w postrzeganiu jej przez ludzi młodych, bojących się podjąć warunki tworzenia i życia we wspólnocie małżeńsko-rodzinnej (Slany 2002). Zbigniew Tyszcza powiedział (1974), że najważniejszy jest wymiar instytucjonalny i wspólnotowy małżeństwa i rodziny, ponieważ spełniają one wszelkie kryteria stawiane przez teoretyków takich kategorii socjologicznych, jakimi są właśnie te instytucje i wspólnoty ludzkie. W socjologii rodzinę ujmuje się jako grupę pierwotną i podstawową, ponieważ odgrywa ona zasadniczą rolę w rozwoju wszelkich form życia społecznego i biografii jednostki, a zarazem zawsze stanowiła i nadal stanowi elementar-

ną jednostkę organizacyjną każdego historycznego społeczeństwa (zob. Turowski 1998: 11). Janusz Mariański uważa, że rodzina

[...] odgrywa pierwszoplanową rolę w procesie wychowania i socjalizacji, w tym w sferze religijnej i moralnej, w zaspokajaniu podstawowych potrzeb ludzkich: miłości i przyjaźni, uznania i szacunku, poczucia stabilności i równowagi psychicznej i emocjonalnej (funkcja psychiczno-higieniczna). W procesie socjalizacji rodzice wprowadzają swoje dzieci najpierw we wspólnotę rodzinną, a następnie do struktury społeczeństwa (Mariański 2003: 399).

Rodzina jest więc wspólnotą wyjątkową i oryginalną, której nie potrafi zastąpić żadna inna instytucja i wspólnota ludzka, ani świecka, ani religijna i kościelna, gdyż u podstaw rodziny znajduje się bezinteresowna miłość małżeńska i rodzicielska oraz miłość łącząca wszystkich członków rodziny; bez tej miłości rodzina, a wcześniej związek małżeński, nie miałyby szansy na swoje dożgonne trwanie i funkcjonowanie (zob. Baniak 2007c). Tę wyjątkową atmosferę emocjonalną rodziny trafnie opisuje Ewa Budzyńska i zaznacza, że:

Wyjątkowość rodziny w oddziaływaniu na dziecko polega na tym, iż jest ona najważniejszym elementem społecznych więzi dziecka, gdyż jej członkowie, tworząc najbliższe otoczenie dziecka, są osobami najbardziej znaczącymi w pierwszych latach jego życia. Na podłożu kontaktów z członkami rodziny rozwijają się postawy dziecka w stosunku do ludzi, rzeczy i życia w ogóle. Kontakty te decydują o przyszłych wzorach przystosowania i uczą dziecko myśleć o sobie tak, jak myślą o nim członkowie rodziny. [...] To, czego dziecko uczy się w rodzinie, utrwala się w jednostce na całe jej życie (Budzyńska 2000: 257).

Rodzina swoją wyjątkowością wpływa na każdą sferę życia własnych członków. Wojciech Świątkiewicz twierdzi, że „[...] od licznych rodzin zależy to, czy makrospołeczne cele społeczeństwa zostaną urzeczywistnione czy też odrzucone lub będą częściowo realizowane” (1996: 119). Zdaniem Petera L. Bergera (1988: 84), rodzina integruje jednostkę ze społeczeństwem i w różnym stopniu umożliwia jej wyodrębnienie się ze społeczeństwa, a niekiedy także izolację od jego struktur i wpływów. Rodzina tworzy zespół wartości, które mocno eksponują dom jako miejsce schronienia jednostki przed napięciami świata i przestrzeni, w której ona sama realizuje się w każdej sferze swego życia, we własnej biografii. Józef Rembowski dodaje w tym kontekście, że „[...] w rodzinie pochodzenia, jako grupie macierzystej, dojrzewają dzieci i młodzież, tu są ukierunkowywane ich postawy życiowe, nastawienie do innych ludzi, tu też uczą się współżycia z ludźmi w każdej okoliczności życia” (1979: 127). Badacz problemów rodziny, Leon Dyczewski, pisze w tej kwestii, że:

Rodzina i dom są instytucjami, w których przede wszystkim i na pierwszym miejscu szuka się pomocy w sytuacji kryzysowej i w okolicznościach trudnych, a nie w instytucjach do tego wyspecjalizowanych. Rodzina też przed innymi instytucja-

mi pośredniczy w poszukiwaniu mieszkania, pracy, w zmianie środowiska. Pokolenia w rodzinie czują się nadal silnie związane (Dyczewski 2001: 35).

Z relacji tej wypływa wniosek, że poza rodziną i bez jej wielorakiej pomocy, stale świadczonej bezinteresownie, rozwój dziecka byłby bardzo utrudniony i narażony na różne patologie, jeśli w ogóle byłby możliwy do realizacji. W życiu każdej jednostki rodzina macierzysta odgrywa rolę podstawową i nie do zastąpienia przez nikogo innego – w wymiarze jednostkowym i wspólnotowym.

Socjologowie niemieccy zaznaczają, że rodzina jako wspólnota kształtuje się poprzez społeczne komunikowanie, dlatego jest traktowana jako specyficzny ośrodek skupienia jednostek, które łączy dialog, wymiana informacji i dóbr, wspólne obchodzenie świąt i różnych uroczystości rodzinnych, wspólne używanie różnych środków społecznego komunikowania (zob. Kepler-Seel i Knoblauch 1998: 50). Polscy socjologowie twierdzą, że system komunikowania wspólnotowego w rodzinie jest inny i różny od systemów komunikowania społecznego. W zasadzie każda rodzina wytwarza własną i oryginalną atmosferę życia domowego, na którą oddziałują stosunki wzajemne członków rodziny, kultywowanie tradycji oraz uznane i realizowane wartości (zob. Auleytner i Głębińska 2001: 185). Problem ten wyjaśnia też Dyczewski, pisząc, że: „Bycie w domu” należy do podstawowych form zakorzenienia społecznego. Mówi się nawet o ‘specyfic’ domu rodzinnego” (2001: 32-33). W innej swej pracy Dyczewski pisze, że:

Rodzina to archetyp życia społecznego. Stopniowo z kręgów pokrewieństwa kształtowały się społeczności lokalne, z nich powstało społeczeństwo. Coraz wyraźniej dostrzega się obecnie znaczenie tych więzi, kształtujących wzajemne zaufanie, współpracę i pomoc. W rodzinie rodzi się umiejętność bycia razem, wspólnego spędzania czasu wolnego, praktykowania wspólnych rytuałów, uczestniczenia w różnych wydarzeniach. Tutaj rozładowuje się napięcia przeżywane w środowisku kształcenia, pracy, zabawy itp. Rodzina decyduje o kierunku, formach i poziomie edukacji, ma wpływ na karierę zawodową oraz modeluje przyszłe życie rodzinne, zapewnia swoim członkom bezpieczeństwo socjalne. Wszystko, czego jednostka doświadcza w rodzinie, ma przełożenie na życie społeczne. Cele rodziny i społeczeństwa są bowiem takie same: harmonijny rozwój osoby ludzkiej i tworzenie do tego najlepszych warunków (2007b: 9-10).

W życiu każdego człowieka, zwłaszcza w okresie dzieciństwa i adolescencji, podstawową rolę odgrywa jego dom rodzinny, zbudowany w każdym wymiarze przez jego rodziców. Elżbieta Hałas zaznacza, że wyrażenie

[...] „czuć się jak w domu” oznacza typ specyficznych stosunków społecznych między ludźmi, czyli taki ich typ, który wyraża się w doświadczeniach osobistych i bezpośrednich, a także odznacza się swoistą intymnością wspólnego życia codziennego. Taki dom jest miejscem, do którego wraca się w myślach, do którego chce się powracać nawet po wielu latach oddalenia (1998: 35-36).

Mirona Ogryzko-Wiewiórska słusznie dodaje, że „[...] dom rodzinny, jako wartość symboliczną, tworzą codzienne interakcje między małżonkami, relacje rodzice – dzieci i relacje pomiędzy rodzeństwem (tzw. atmosfera rodzinna). Dom rodzinny stanowi swoistą oazę, obiekt identyfikacji, małą ojczyznę” (1999: 117). Rolę domu rodzinnego w rozwoju i w codziennym życiu człowieka akcentuje papież Jan Paweł II w swoim orędziu na Wielki Post w 1997 roku, zaznaczając z naciskiem:

Dom jest siedzibą rodzinnej wspólnoty, jest środowiskiem, w którym z wzajemnej miłości żony i męża rodzą się dzieci, i gdzie uczą się zasad życia oraz poznają podstawowe wartości moralne i duchowe, które w przyszłości uczynią z nich członków społeczeństwa i chrześcijan. W domu ludzie starzy i chorzy doświadczają tej atmosfery troski i serdeczności, która pomaga im przeżyć także czas cierpienia i zaniku sił fizycznych (Jan Paweł II 1997b: 4).

Znaczenie domu rodzinnego we własnym rozwoju i życiu docenia też młodzież szkół średnich, pytana o to w badaniach socjologicznych przez Janusza Mariańskiego. Młodzież ta na pytanie: „Czym dla ciebie jest dom rodzinny?” udzieliła następujących odpowiedzi:

a) to miejsce, w którym czują się kochani i rozumiani, gdzie jest im najlepiej (54,1% - 64,3%); b) to miejsce, w którym są kochani, ale nie są rozumiani (19,5% - 29,0%); c) to miejsce, w którym nie są kochani i rozumiani (0,4% - 2,3%); d) to miejsce, w którym tylko są spożywane posiłki i się śpi (3,5% - 17%); e) inne określenia domu rodzinnego (4,1% - 11,6%). Atmosferę domu rodzinnego respondenci określają najczęściej w kategoriach: wzajemnego szacunku (16,9% - 39,8%), umiejętności przebaczenia (16,0% - 37,7%), przyjaźni (12,1% - 33,4%), wyrozumiałości (10,4% - 29,7%). Młodzież ta mówi też o nieporozumieniach wewnątrzrodzinnych: sami żyją w atmosferze napięć i konfliktów (17,2% - 25,0%), relacje z rodzeństwem regulują nakazy i zakazy (10,4% - 13,0%), a własną odpowiedzialność za rodzinę uznaje znikomy ich odsetek: 3,5% - 21,1% (Mariański 2003: 403).

W rodzinie dziecko poznaje – zaznacza Janusz Mariański (2007b: 205) – otaczający je świat, uczy się nazywać i klasyfikować rzeczy, przygotowuje się do odgrywania ról społecznych w życiu dorosłym. W kontekście doświadczeń rodzinnych wybiera własne cele i metody ich osiągnięcia, a także kształtuje swój system wartości i znaczeń. Zbigniew Tyszka i Anna Wachowiak zaznaczają, że: „Prawidłowo ukształtowana rodzina jest dla normalnej jednostki tzw. grupą odniesienia, z którą świadomie i mocno ona się identyfikuje jako jej członek i reprezentant, współtworzy i przyjmuje kulturowane poglądy, postawy, obyczaje, wzory zachowania i postępowania” (1997: 56). Rodzina odgrywa główną rolę w kształtowaniu osobowości społecznej dzieci i młodzieży, jest też podstawowym środowiskiem wychowawczym. W rodzinie są stosowane różne style wychowania, a badacze zaznaczają, że nie ma tzw. „czystych” stylów, z reguły są one „mieszane”, uwzględniające elementy odmiennych sposobów oddziaływania na dzieci i młodzież. Często mówi się więc o stylu nieokreślonym w wychowaniu, wskazując na brak konse-

kwencji w oddziaływaniach wychowawczych rodziców. Danuta Borecka-Biernat i Krystyna Węglowska-Rzepa wskazują na dwa wadliwe środowiska rodzinne, generujące agresję u dzieci:

[...] rodzina zimna pobłażliwa, cechująca się bezwarunkową nieakceptacją dziecka, brakiem sprecyzowanych nakazów i oczekiwań oraz częstymi i surowymi karami, oraz rodzina zimna ograniczająca, charakteryzująca się wrogością, brakiem akceptacji dziecka, wysokimi wymaganiami i karaniem, jako głównym sposobem wpływania na zachowania dziecka (2000: 43).

Stosując określone style wychowania, rodzina wywiera wpływ na swoich członków i dostarcza im апробowanych społecznie wzorów zachowań i celów zasługujących na realizację.

Ścisłe powiązania zachodzą między rodziną i społeczeństwem, obie te rzeczywistości społeczne oddziałują na siebie wzajemnie i warunkują swoje funkcjonowanie w państwie. Mając na uwadze te obopólne zależności, Leon Dyczewski zaznacza, że:

Małżeństwo i rodzina są trwałymi instytucjami i środowiskami życia człowieka. To, jak one funkcjonują, jak są rozumiane, w dużym stopniu zależy od społeczeństwa, od czasów, w jakich żyjemy. Obecnie życie małżeńskie i rodzinne jest inne niż 100 lat temu. Jego postać zależy od kręgu kulturowego, odmienna będzie w społeczeństwie chińskim niż w polskim. Społeczeństwo zmienia się tak, jak formy życia małżeńskiego i rodzinnego, struktura i funkcje rodziny, charakter wzajemnych relacji małżeńskich, rodziców i dzieci, zasady podziału obowiązków, typ autorytetu. To, co dzieje się w rodzinie, jak przebiega w niej proces socjalizacji, ma wpływ na bliższe i dalsze środowisko społeczne. Współzależność zmian społeczeństwa i rodziny jest dzisiaj bezdyskusyjnie przyjmowaną tezą (2007b: 11).

Autor dalej twierdzi, zresztą zasadnie, że życie małżeńskie i życie rodzinne, jak i postawy ludzi wobec nich, jako wzorów życia wspólnego, są istotnie zależne od następujących zjawisk kulturowych: wielości ujęć wartości, norm i wzorów zachowań; laicyzacji świadomości i osłabienia motywacji religijnej w myśleniu i działaniu; rozluźnienia związku życia prywatnego i publicznego z prawami natury i z prawem boskim, z wyraźną dominacją prawa pozytywnego, w wyniku czego zasady są relatywne; łatwości życia, preferencji szczęścia osobistego i samorealizacji, upowszechniania przeżywania przyjemności, łączenia rodziny przede wszystkim z jednostką, dużo słabiej niż dawniej, ze społecznością lokalną i rodzinną, ze społeczeństwem i narodem, państwem, religią. Małżeństwo i rodzinę postrzega się przede wszystkim jako jeden ze sposobów osiągnięcia osobistego szczęścia, jako jedną z dróg samorealizacji (Dyczewski 2007b: 12).

Życiu małżeńskiemu i rodzinnemu własną, dość krytyczną, ocenę wystawia też młodzież polska, pytana o to w badaniach międzynarodowych. Młodzi Polacy twierdzą tu, że małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie mają: a) coraz większe znaczenie (18,5%); b) to samo znaczenie, jak w przeszłości (30,6%); c) coraz mniejsze znaczenie (42,8%); brak rozeznania (8,0%). Uwagę należy zwrócić

na stosunkowo duży odsetek respondentów uważających, że w przyszłości życie małżeńskie i rodzinne straci na dotychczasowym znaczeniu, a być może zostanie ono zastąpione szerzej alternatywnymi formami życia rodzinnego. Dyczewski, analizując wyniki tych badań dodaje, że ocena życia rodzinnego

[...] dokonywana przez polską młodzież zależy także od oceny par żyjących bez ślubu kościelnego, zrównania związków bez ślubu z małżeństwem, praw homoseksualistów do zawarcia związku małżeńskiego, od stosunku do aborcji. Kierunek zależności jest tutaj następujący: liberalne poglądy w wymienianych wyżej sprawach sprzyjają opinii, że życie rodzinne/rodzina ma coraz mniejsze znaczenie. Jest to zależność statystycznie istotna, choć o słabej sile związku zależności. Najmocniej oddziałuje czynnik religijny. Osoby wysoko oceniające swoją religijność najczęściej też uważają, że rodzina/życie rodzinne ma coraz większe znaczenie. [...] Zdecydowanie korzystniej niż życie rodzinne i rodzinę młodzież ta ocenia małżeństwo. Zdecydowana większość młodego pokolenia w pięciu krajach objętych tymi badaniami uważa, że ma ono i będzie miało duże znaczenie w nowoczesnym społeczeństwie. [...] Wybór małżeństwa przed rodziną można interpretować jako przejaw tendencji do jego wyodrębniania się, bowiem niedawno było ono w nią wszechstronnie wtopione, niemal niedostrzegalne. Dzisiaj, kiedy dzieci przychodzą na świat nieco później niż po zawarciu ślubu i dość szybko usamodzielniają się, kiedy małżonkowie przez wiele lat żyją wspólnie bez dzieci, małżeństwo stało się instytucją bardziej widoczną. Sami je tworzący mają większą świadomość potrzeby troszczenia się o więź małżeńską. Uprzywilejowanie małżeństwa (przed rodziną) może też wynikać z wieku respondentów. Młodzi ludzie są bardziej zainteresowani małżeństwem niż rodziną, bo stają przed jego zawarciem, a własna rodzina pojawia się w dalszej perspektywie czasowej (Dyczewski 2007b: 17-18).

Liczni badacze zaznaczają, że małżeństwo jest powszechnie akceptowaną formą wspólnego życia kobiety i mężczyzny, a także najczęściej stosowanym sposobem budowania wspólnoty rodzinnej. Małżeństwo, jako jedyne, gwarantuje stabilność życia we dwoje i w rodzinie, zabezpiecza interesy małżonków i ich potomstwa. Z tej racji opowiadają się za nim licznie młodzi ludzie, chociaż mają też do wyboru alternatywne formy życia we dwoje. Małżeństwo i rodzina są najbardziej pożądanymi wartościami przez polską młodzież (zob. Baniak 2010). W przekonaniu Leona Dyczewskiego:

Wybory, jakich dokonuje młodzież, potwierdzają upowszechniający się wzór udanego życia małżeńskiego, opartego przede wszystkim na tzw. więzi osobowej. Dla współczesnego małżeństwa ważne są: wzajemny szacunek, wierność emocjonalna i seksualna, wzajemna tolerancja. Na drugim miejscu plasują się elementy tworzące więź strukturalno-funkcjonalną, a więc: odpowiednie dochody, dobre warunki mieszkaniowe, wspólne prowadzenie gospodarstwa domowego. [...] Na trzecim miejscu młodzież wymienia czynniki, które kształtują więź kulturową, a więc: wspólne zainteresowania, przekonania religijne, takie samo pochodzenie społeczne, zgodność poglądów politycznych (Dyczewski 2007b: 23-24).

Rozwody w nowoczesnym społeczeństwie to zjawisko najnormalniejsze, nikt już nie zadziwiające, co więcej, ewentualny spadek ich wskaźników w jakimś kraju wywołuje zdziwienie i pytanie, jakie czynniki spowodowały tu wzrost demograficzny? Barbara Dafoe Whitehead jest zdania, że współcześnie mamy do czynienia z tzw. kulturą rozvodu (1997: 26), czyli z czymś, co już mocno zakotwiczyło się w świadomości ludzi dążących egoistycznie do realizacji swojego szczęścia, często za wszelką cenę, a więc kosztem rozpadu małżeństwa i możliwością ponownego jego zawarcia z kimś innym, kto może takie szczęście zagwarantować bardziej niż poprzedni partner lub partnerka w rozbitym już „starym” małżeństwie; ponadto, sytuacja ta dzieje się przede wszystkim kosztem dzieci, których losu często rodzice nie biorą pod uwagę podczas planowania swoich nowych związków małżeńskich i rodzinnych. W świetle tych zdarzeń socjologowie mówią, że obecnie rozszerza się akceptacja tzw. sukcesywnej poligamii lub monogamii wielokrotnej (zob. Dyczewski 2007b: 25). Władysław Majkowski trafnie określa istotę i skutki rozvodu, kiedy zaznacza, że:

Niewiele jest w życiu człowieka takich zdarzeń, które miałyby dla niego, jak i dla społeczeństwa, tak wielorakie konsekwencje, jak rozwód. Rozwód jest anihilacją rodziny, która stanowi najbliższe środowisko życia człowieka, jest rozpadem grupy podstawowej, jest przejściem do kategorii ludzi społecznie nisko ocenianych, a nawet stygmatyzowanych, ma głęboki wymiar moralny ze względu na swą istotę, jak i jego konsekwencje. Rozwód to trudne przeżycie, należy do najbardziej traumatycznych zdarzeń, jakie mogą zaistnieć w życiu człowieka. Rozwód, bowiem, nie tylko znacząco zmienia konstelację życia człowieka, ale stwarza w nim poczucie klęski, społecznie go stygmatyzuje, zwykle głęboko rani jego samego i innych: współmałżonka i dzieci, jest niedochowaniem przysięgi czy małżeńskiej umowy (Majkowski 2009a: 299).

W innej swojej rozprawie naukowej autor ten dodaje, że: „Rozwód nie może być żadną miarą traktowany jako powrót do sytuacji wyjściowej, to jest sprzed zawarcia związku małżeńskiego. Zaistniałe fakty nie mogą zapaść w nicość, nie można uczynić ich niebyłymi. Jest tak szczególnie w odniesieniu do ich skutków” (Majkowski 1997: 11). Nie ulega wątpliwości, iż rozwód jest bolesny dla małżonków nawet wtedy, kiedy decyzję o nim podjęli wspólnie, poprzedzając ją dłuższą refleksją. Zdarzają się jednak sytuacje odmienne, w których decyzja o rozwodzie małżeństwa jest podejmowana w stanie agresji i nienawiści małżonków do siebie, w poczuciu „zmarnowanego życia”, a zarazem z nadzieją wyjścia z tego „koszmaru” czy trudnego dylematu życiowego. Stąd rozwód jest tu widziany jako swoiste „wybawienie” z istniejących opresji i trudnego pożycia. Taką sytuację rozwodową trafnie ujmuje Lechosław Gapik, pisząc: „Ile trzeba przeżyć, aby od miłości, przysięg, wspólnych planów i wspólnej części życia, dojść do obojętności, niekiedy wrogości, pogardy, a zawsze żalu i ostatecznej decyzji o rozstaniu” (1989: 24). W przekonaniu Majkowskiego:

Rozwód jest anihilacją podjętych wcześniej wszelkich decyzji, końcem wspólnej drogi życiowej, rozczarowaniem. Stąd nie mogą dziwić dane, że dla 28,0% respondentów, którzy przeżyli rozwód, stanowił on dramatyczne przeżycie; bardzo trudnym zdarzeniem był dla 38,0%; trudnym – dla 19,0%. Jedynie 10,0% respondentów wyraziło przekonanie, że rozwód był dla nich stosunkowo łatwy, a dla 5,0% – całkiem łatwy. Jednak i w tych ostatnich dwóch kategoriach respondentów nie tyle sam rozwód był oceniany jako łatwy, ile raczej pozytywnie oceniano jego bezpośredni skutek – uwolnienie się od problemów rodzinnej patologii (Majkowski 1997: 112).

Autor ten, oceniając moralnie rozwód i jego skutki, zaznacza otwarcie, że

[...] rozwód będzie tym, czym jest, to znaczy dezintegracją, końcem rodziny, nigdy nie będzie moralnie obojętny, aksjologicznie sterylny. Na gruncie prawa naturalnego jest niedotrzymaniem umowy, i to w kwestii ogromnej wagi, na forum religii uderza w sacrum rodziny, nawet wtedy, gdy małżeństwo nie ma atrybutu sakramentu, jak to ma miejsce w religiach protestanckich. Jego aksjologiczność wyraza również w kontekście następstw: dla poszkodowanego małżonka, dla dzieci pozbawionych środowiska rodzinnego i dla społeczeństwa obciążonego kosztami związanymi z opieką społecznych sierot. Kryzys rodziny jest zawsze odzwierciedleniem kryzysu społeczeństwa (Majkowski 2009a: 306).

Dominująca większość małżeństw pragnie mieć własne dzieci, chociaż wiele spośród nich decyduje się na opóźnienie poczęcia dziecka, albo decydują się tylko na jedno dziecko. Model rodziny z jednym dzieckiem dziś staje się bardzo popularny w środowisku młodych małżeństw, a także w środowiskach młodzieżowych, dopiero planujących swoje przyszłe życie małżeńskie i rodzinne. Pragnienie posiadania własnego dziecka nasila się szczególnie mocno u małżonków dotkniętych niepłodnością jednego z nich, choć częściej dotyczy ona kobiet – żon. Pragnienie to niemal zmusza te małżeństwa do długoletniego często leczenia bezpłodności, albo do sięgania po metodę zapłodnienia *in vitro*, nierzadko wbrew własnym przekonaniom religijnym i etyce rodzinnej Kościoła rzymskokatolickiego (zob. Przybył 2000). Dzieci pojawiają się też często w planach małżeńsko-rodzinnych młodzieży. Problem ten ukazuje Leon Dyczewski w świetle badań międzynarodowych, z których jasno wynika, że

[...] ogromna większość młodzieży, w każdym kraju badanym, chce mieć własne dzieci, a ta postawa dotyczy też polskiej młodzieży. W Polsce dzieci chce mieć 81,8% badanej młodzieży, a w Niemczech – 76,3%, w Hiszpanii – 85,0%, na Litwie – 90,0%, w Korei – 74,0%. Brak takiej chęci dostrzeżono odpowiednio u 10,0%, 17,8%, 6,7%, 16,0% badanych. Natomiast nie chcą mieć własnych dzieci następujące ich odsetki: 2,2%, 5,9%, 3,0%, 3,3%, 10,0%.

Z jakich motywów badana młodzież chce mieć własne dzieci? Dyczewski zaznacza, że motywy te nieco inaczej są preferowane w poszczególnych krajach badanych. Natomiast

[...] młodzież polska chce mieć dzieci – wyjaśnia autor – ponieważ one nadają sens mojemu życiu (57,0%); dzieci sprawiają, że rodzina jest prawdziwa (43,0%); bo dzieci wzbogacają moje życie (42,4%); dzieci wzmacniają więź między rodzicami (26,2%); bo podoba mi się rodzina z dzieckiem (19,2%); bo chcę, żeby moje dziecko nie zaginęło (14,3%); bo małżeństwa z dziećmi są szczęśliwe (12,1%); dzieci należą do małżeństwa (6,6%); posiadanie dzieci podoba się Bogu (4,6%); bo taki jest mój społeczny obowiązek (2,1%); małżonkowie z dziećmi więcej znaczą społecznie – 1,9% (Dyczewski 2007b: 26-28).

Autor twierdzi, że u badanej młodzieży jest dostrzegalne indywidualne i sprywatyzowane widzenie dziecka. Młodzież pragnie dziecka, ponieważ przyczynia się ono do rozwoju więzi małżonków, nadaje sens ich życiu osobistemu i wspólnemu, jest centralnym elementem życia rodzinnego. Rzadko młodzież uzasadnia własną chęć posiadania dziecka w przyszłym swoim małżeństwie motywami religijnymi i społecznymi. U polskiej młodzieży wybór motywów posiadania dziecka istotnie różnicują dwie zmienne: płeć i religijność – częściej chcą mieć dzieci kobiety i osoby bardziej religijne, niż mężczyźni i osoby mniej religijne lub zupełnie niereligijne. Postawy religijne w ogóle wzmacniają, twierdzi autor, nastawienie prokreacyjne znacznej części badanej młodzieży. Natomiast brak umiejętności w odgrywaniu ról rodzicielskich – matki i ojca – to najczęściej podawany motyw przez tych młodych respondentów, którzy zdecydowanie rezygnują z posiadania własnych dzieci (tamże: 28).

W nowoczesnym społeczeństwie małżeństwo napotyka coraz częściej na alternatywne formy życia w społeczeństwie, które są ukazywane jako równorzędne lub alternatywne wobec tradycyjnie rozumianego życia małżeńsko-rodzinnego. Badacze tego zagadnienia wskazują na następujące alternatywne formy życia małżeńskiego i rodzinnego:

a) single – osoby żyjące w samotności z wyboru lub z losu, widzące w tym styl własnego życia indywidualnego; to osoby dorosłe, ekonomicznie niezależne, które nie wchodzi w trwałe związki, seksualnie współżyjące z osobiście wybranym partnerem/partnerką (zob. Żurek 2008; Tymicki 2001; Heath i Cleaver 2003);

b) związek DINK („dual [double] income – no kids” – „podwójny dochód – żadnych dzieci”) – tu dwie dorosłe osoby tworzą trwałe związki, lecz postanowiły, że nie będą mieć w nim dzieci, gdyż wolą wygodne życie czy własną karierę zawodową (zob. Biernat i Sobierajski 2007: 18);

c) związek LAT („Living Apart Together” – „żyjąc razem oddzielnie”) – to para dorosłych ludzi, która nie prowadzi wspólnego gospodarstwa domowego, lecz oboje żyją oddzielnie, choć postrzegają siebie jako parę żyjącą w związku, a podobnie widzi ich też najbliższe otoczenie; ludzi tych łączy stała więź seksualna, zaś ich miłość wzajemna nie ogranicza w niczym ich osobistej wolności i swobody decydowania o sobie samych (zob. tamże: 20);

d) kohabitacja – tworzą ją dwie dorosłe osoby bezdzietne lub z dziećmi, które żyją ze sobą w związku nieformalnym, bez ślubu cywilnego lub religijnego (kon-

kubenci). W takim związku żyją ludzie z różnych powodów, lecz nie chcą, lub nie mogą, formalizować swojego związku, mają nie do pokonania przeszkodę do zawarcia ślubu, traktują konkubiną jako próbę przed zawarciem formalnego związku małżeńskiego (zob. Slany 2002: 134-200; Kwak 1995a, 1995b; Rindfuss i Vandenheuvel 1990; Janicka 2006; Ćwiek 2002; Gizicka 2008a, 2008b; Jedynak 2007; Piątek 2007; Szukalski 2004; Szumilas-Praszek 2008);

e) monoparentalność – samotne rodzicielstwo lub samotni rodzice, zarówno matki, jak i ojcowie. Krystyna Slany pisze, że:

Rodziny monoparentalne to niejednorodne zjawisko, różnicują się one w zależności od przyczyny ich powstania i głowy rodziny. Rodziny tego rodzaju mogą być tworzone przez samotne matki lub przez samotnych ojców. Głównymi przyczynami ich powstania są śmierć rodzica, rozwód lub separacja oraz urodzenie dziecka przez samotną kobietę poza małżeństwem. Samotnymi rodzicami mogą być także osoby kohabituujące, pomimo iż dzieci wychowują się w gospodarstwie dwuosobowym. Potocznie pojęcie „samotny rodzic” jest przypisane najczęściej, co znamienne, kobietom ponoszącym odpowiedzialność za wychowanie dzieci. [...] Według potocznego wizerunku, najkorzystniej przedstawia się sytuacja wdów, które są uważane za dzielne ofiary losu, zasługujące na pomoc społeczną i współczucie ludzi. [...] Mężczyźni samotnie wychowujący dzieci nie należą do rzadkości (Slany 2002: 124-128).

Anna Dudak dodaje własny pogląd na ten temat i uzasadnia, że:

Samotne ojcostwo jest problemem społecznym, również z powodu zmiany pozycji, ról i obowiązków wewnątrz rodziny. Ojciec, po uzyskaniu prawa do bezpośredniej pieczy nad dzieckiem, musi sprostać, zazwyczaj nowym dla niego, zadaniom. Po pewnym czasie zdąży się już nauczyć wykonywania pewnych czynności związanych z prowadzeniem domu i codzienną troską o dziecko, jeśli tego rodzaju obowiązki do niego przedtem nie należały. [...] We współczesnym świecie rośnie zainteresowanie specyfiką roli ojca w rodzinie i jego kompetencjami wychowawczymi. Częściej niż do tej pory są stawiane pytania o możliwość wychowania dziecka przez samotnego ojca. [...] Ojciec, jednak, ma małe szanse na przyznanie mu przez sąd opieki nad dzieckiem, nawet wtedy, kiedy jest to zgodne z interesem dziecka (Dudak 2006: 60).

Maria Braun-Gałkowska uważa, że obecność ojca w rodzinie wpływa na naturalny sposób bycia dziecka w grupie społecznej. Ojciec rozszerza kontakty dziecka ze światem zewnętrznym, uczy dziecko zachowań w grupie, oswaja je z dyscypliną, niweluje egoizm z jego postaw i zachowań, a zarazem wskazuje na rolę empatii w relacjach z innymi ludźmi (1992: 69). W przekonaniu Jerzego Witczaka „[...] obecność ojca w procesie wychowania jest nie tylko ważna i konieczna, ale niemożliwa do zastąpienia. Ojciec, bowiem, dostarcza dziecku tych bodźców i wzorów w jego rozwoju społecznym i moralnym, których matka nie może zupełnie lub w takim szerokim zakresie mu ofiarować” (1987b: 131);

f) związki homoseksualne – tworzą osoby tej samej płci: mężczyźni – geje i kobiety – lesbijki. Małżeństwa homoseksualne są dziś zawierane w Holandii, Belgii, Hiszpanii, Szwecji, Kanadzie, RPA, a w Polsce ciągle związki te są zwalczane w różny sposób, w tym przez radykalnych fundamentalistów katolickich i prawosławnych oraz przez duchowieństwo tych wyznań (zob. Slany 2002: 128-131). Liczni badacze pytają, czy te wszystkie formy alternatywne są w jakimś stopniu „konkurencyjne” dla małżeństwa i rodziny w ponowoczesnym świecie. Odpowiedź jednoznaczna na to pytanie jest utrudniona, ponieważ, z jednej strony, znaczący odsetek osób dorosłych i młodych lokuje swoje szczęście i plany życiowe właśnie we wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej, natomiast, z drugiej strony, wzrasta zainteresowanie, zwłaszcza wśród młodzieży, niektórymi formami alternatywnymi, jak choćby konkubinatem czy samotnością z wyboru.

Na istotną i wyłączną rolę małżeństwa i rodziny wskazuje papież Jan Paweł II w swoim *Liście do rodzin*, w którym zaznacza z naciskiem: „[...] aby człowiek pojął, jak wielkim dobrem jest małżeństwo, rodzina i życie, jak wielkim niebezpieczeństwem jest brak poszanowania dla tych rzeczywistości, bagatelizowanie tych największych wartości, które składają się na życie rodziny i stanowią o godności człowieka” (Jan Paweł II 1994). Znając wielość i różnorodność zagrożeń dla współczesnej rodziny, jakie są widoczne w świecie ponowoczesnym, papież ten wypowiedział w 1997 roku następujące ostrzeżenie:

W ostatnich latach obserwujemy z głębokim niepokojem, że rodzina jest przedmiotem nieustannych ataków, uderzających w trwałe wartości, które stanowią fundament tej instytucji naturalnej. Pod pozorem troski o rodzinę i jej ochrony, lekceważy się jej wzorzec ukształtowany i pobłogosławiony przez Boga. Neguje się szczególnie charakter przymierza małżeńskiego między kobietą a mężczyzną, umniejszając wartość tego nierozzerwalnego związku. Czasem próbuje się też wprowadzić inne formy wspólnoty dwóch osób, sprzeczne z pierwotnym zamysłem Boga wobec rodzaju ludzkiego. W ten sposób podważa się lub osłabia prawa rodziny, naruszając tym samym najgłębsze fundamenty społeczeństwa i przekreślając jego przyszłość. W rzeczywistości bowiem małżeństwo, czyli małżeńskie przymierze kobiety i mężczyzny, wyrażające się we wzajemnym darze z samego siebie i w przekazywaniu życia, to podstawowa wartość społeczna, której prawodawstwo państwowe nie może ignorować, ani zwalczać. [...] Sprawą o zasadniczym znaczeniu jest niewątpliwie to wszystko, co wiąże się z podstawowymi prawami dzieci: z ich prawem do posiadania prawdziwego domu rodzinnego, do akceptacji, do miłości, do wychowania i do dobrego przykładu rodziców. Dzieci są najbardziej wrażliwe wtedy, kiedy brakuje im miłości, opieki i rodzinnego ciepła (Jan Paweł II 1997b: 4).

Problemy wyżej podniesione i poddane analizie upoważniają do postawienia ogólnego pytania o wielowymiarową kondycję współczesnej rodziny w Polsce. Pytanie to stanowi element problemu głównego zamieszczonego w tytule tej publikacji naukowej, noszącej tytuł: *Między nakazem a wyborem. Moralne dylematy małżeństwa i rodziny w Polsce*. Jak więc się rodzą i co oznaczają dylematy w życiu

mażeńskim i rodzinnym? Jeśli dylematem moralnym nazwiemy sytuację, w której ktoś musi dokonać wyboru pomiędzy dwiema lub kilkoma możliwościami, a wybór ten spowoduje rozdarcie wewnętrzne, zaś on sam nie będzie ani oczywisty, ani jasny, to wybranie jednej możliwości pociągnie za sobą zrezygnowanie z innej, równie wartościowej idei. To określenie istoty dylematu moralnego pozwala wyobrazić sobie zakres i specyfikę moralnych dylematów związanych wprost z życiem małżeńskim i rodzinnym, jak i z okresem przygotowawczym kandydatów do małżeństwa. U podłoża tych dylematów staną na pewno normy moralne i religijne katolicyzmu, podawane i wyjaśniane ludziom przez Kościół, kiedy oni – jako osoby wierzące i praktykujące – muszą dokonać wyboru między własnym punktem widzenia lub osobistą potrzebą życiową a normą etyczną i decyzją Kościoła, będącą w sprzeczności z ich oczekiwaniami małżeńskimi i rodzinnymi, czy z własnym życiem seksualnym. Wybory te są zazwyczaj trudne, wymagają od osób nimi „dotkniętych” odwagi w podejmowaniu decyzji, często też wbrew własnemu sumieniu, wcześniej ukształtowanemu albo według zasad moralności katolickiej, albo według reguł moralności świeckiej, jak i w opozycji do wskazań i zaleceń Kościoła. Opowiedzenie się po jednej stronie, zawsze zdeterminowanej przez jakiś interes (własny lub instytucjonalny), nie jest nigdy sprawą prostą i bezproblemową. Wręcz przeciwnie, zawsze wywołuje ono poczucie niepewności i zagubienia, obawy o to, czy podjęta decyzja jest w pełni trafna i słuszna z moralnego punktu widzenia. To są właśnie cechy dylematu moralnego, który rodzi się w świadomości, w myśleniu i uczuciu osoby dotkniętej koniecznością dokonania wyboru w sferze moralności życia małżeńskiego i rodzinnego, czy w każdej innej sferze życia indywidualnego i społecznego, między tym, co dla niej samej wydaje się najlepsze i niezbędne, a tym, co w tej kwestii nakazuje lub zaleca jej określony etyczny kodeks postępowania. Takie wybory nie są i nie mogą być łatwe, bowiem zawsze powodują określone skutki natury egzystencjalnej i moralnej w życiu tej osoby, jak w życiu osób wprost z nią związanych, choćby węzłem małżeńskim i wspólnotą rodzinną, czy zobowiązaniami religijnymi i moralnymi wspólnoty kościelnej, z którą czuje się związana. Podjęta decyzja może wzbudzać wątpliwości określonej natury czy kłopoty sumienia, które będą wywoływać pytanie, czy została ona trafnie i słusznie podjęta, czy też opierała się na postawie egoistycznej i wadliwych przesłankach etycznych. Na niektóre z tych pytań odpowiadają w różnym zakresie autorzy opracowań tworzących strukturę tej książki.

Czy lektura tej książki może wywołać w czytelniku swoisty niepokój? Być może taka sytuacja wystąpi, jeśli czytelnik oczekiwał, że znajdzie w niej, w treści poszczególnych jej części, wyjaśnienia dylematów nękających dzisiejsze katolickie i laickie małżeństwa i rodziny, albo narzeczonych przygotowujących się do zawarcia własnego małżeństwa lub założenia rodziny, według własnego punktu ich postrzegania i oceniania, zaś lektura książki takiego wyjaśnienia nie da w zupełności lub umożliwi je zaledwie częściowo, więc niesatysfakcjonująco. Z jednej strony widzimy, że małżeństwo i rodzina są nadal prostą „drogą” do osiągnięcia szczęścia i powodzenia życiowego dla licznych jednostek obojga płci, że ich dominacja

w systemie aksjologicznym Polaków jest nie do podważenia, z drugiej zaś strony, badacze wskazują otwarcie, że zarówno w skali świata, jak i w naszym kraju zanika „popyt” na związki małżeńskie, zwłaszcza sakramentalne, a wzrasta wśród ludzi młodych i wśród osób już „zranionych nieudanym małżeństwem” zainteresowanie związkami nieformalnymi, zarówno krótkotrwałymi, jak i podejmowanymi na dłuższy okres, czy nawet na całe życie. Inni mówią też o tym, że dzisiejsze czasy nie sprzyjają życiu małżeńskiemu i rodzinnemu, więc młodzi ludzie boją się zakładać własne wspólnoty małżeńsko-rodzinne, a realizują się w innych sferach życia, czy też decydują się na samotne rodzicielstwo. Jeszcze inni twierdzą, że obecnie występuje kryzys życia małżeńskiego i rodzinnego, mający u swego podłoża liczne przyczyny, a także widoczny w różnych przejawach, jak choćby w nasilającym się odsetku rozwodów i w patologii codziennego życia małżeńskiego i rodzinnego w miastach i wioskach, czy też w moralnym upadku rodziny, która eliminuje z własnego funkcjonowania zasady etyki katolickiej i wskazania Kościoła z tego zakresu. Krytyką jest też objęty Kościół katolicki, który ciągle głosi swoją doktrynę moralną w sposób arbitralny i patriarchalny, nie licząc się z opiniami swoich wiernych, a w rezultacie wzbudza w nich swoistą „kulturę winy” za grzechy, zwłaszcza dotyczące moralności seksualnej, obciążając nią bardziej kobiety niż mężczyzn. Niekiedy można usłyszeć też opinię w kościelnym środowisku, że za kryzys rodziny bardziej są odpowiedzialne kobiety, a nie mężczyźni, chociaż w rzeczywistości może być odwrotnie, czy też wina może rozkładać się równo po obu stronach. Liczni katolicy odmawiają też Kościołowi i księżom kompetencji do zajmowania się życiem małżeńskim i rodzinnym ludzi, zwłaszcza życiem seksualnym, zarzucając im nieobiektywność i nadgorliwość w załatwianiu tych spraw. Z badań wynika, że liczni katolicy polscy, małżonkowie i wiele rodzin, traktują moralną doktrynę Kościoła w sposób peryferyjny, akceptując te jej zasady, które są im wygodne, które w mniejszym stopniu naruszają ich osobiste poczucie wolności i niezależności, a pozostałe kwestionują i odrzucają jako zbędne i dla nich niekorzystne. Janusz Mariański mówi o „szarej strefie moralnej” i wskazuje na ewidentne łamanie i pomijanie przez katolików w Polsce zasad moralnych dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego, a w szczególności obejmujących seksualność przedmałżeńską, małżeńską i pozamałżeńską. W tej sferze własnego życia katolicy polscy nie chcą żadnej ingerencji księży parafialnych, coraz częściej ze śmiechem podchodzą do ich rad i pouczeń, a własnych postaw i zachowań związanych z seksem nie traktują jako czynów złych moralnie, chociaż wiedzą, że w ten sposób naruszają normy doktryny moralnej Kościoła, z którym są ciągle związani formalnie aktem chrztu. Z tej szarej strefy usuwają więc bez trudu zakaz stosowania antykoncepcji, seksu przedślubnego i pozamałżeńskiego, zakaz zdrady małżeńskiej i rozwodów, czy też zakaz aborcji i zapłodnienia *in vitro*. Od dawna wiadomo już z badań socjologicznych, że katolicy polscy w swej większości statystycznej nie łączą zasad religijnych z praktyką moralną w swoim życiu osobistym, małżeńsko-rodzinnym i społecznym, że normy religijne traktują jako odrębne „przepisy” Kościoła dotyczące kultu, ale nie łączą ich z dyscypliną moralną obejmującą ich moralność małżeńską

i rodzinną. Co najwyżej uważają, że ceremoniał religijny jest bardziej atrakcyjny niż ceremoniał laicki podczas składania przysięgi małżeńskiej, że świątynia jest lepszym „obiektem” do tego celu niż sala Urzędu Stanu Cywilnego. Nie oznacza to jednak, że ten argument powoduje wzrost odsetka nupturientów zainteresowanych ślubem kościelnym, a przeciwnych ślubowi świeckiemu. W praktyce bowiem jest odwrotnie, gdyż młodzi uważają, że małżeństwo sakramentalne przysparza znacznie więcej kłopotów niż ślub cywilny, choćby w zakresie rozwodu. Stąd maleje wśród nich odsetek chętnych do zawierania małżeństwa sakramentalnego. Katolicy polscy często traktują normy religijne i moralne Kościoła jako jego nakaz, a rzadziej czynią je własnym wyborem, ponieważ uważają, że należy się im wolność także w tej sferze życia osobistego i publicznego, zaś Kościół stara się jedynie narzucić świeckim swoją wolę i decydować za nich w sprawach najbardziej delikatnych i zasadniczych. Takiej postawy i strategii działania Kościoła ci katolicy już nie akceptują, więc odrzucają ją jako infantylną i niekorzystną dla siebie pod każdym względem. W takiej sytuacji trudno spodziewać się możliwości pogodzenia, przez katolików separujących się od Kościoła i od jego moralnej doktryny, nakazu kościelnego czy „dyktatu” moralnego księży z osobistymi ich wyborami etycznymi, czy możliwości tworzenia na szeroką skalę spójnych tożsamości w projektach życiowych ludzi młodych, którzy najostrzej krytykują Kościół i jego strategię pastoralną. Ludzie młodzi nie chcą, aby to Kościół i kler parafialny określał im moralne priorytety i projekty życia, nie licząc się z ich własną wizją perspektywy życiowej. Rola Kościoła jest tu już ograniczona, co najwyżej pomocnicza, i mogą z niej skorzystać niektórzy ludzie młodzi i dorośli. Tymczasem Kościół instytucjonalny trwa i będzie trwał stabilnie w spełnianiu swej roli wśród wiernych i nie pozwoli na swobodne traktowanie swej doktryny moralnej i religijnej, zarówno przez jednostki, jak i przez grupy społeczne. Taka sytuacja konfliktowa będzie zapewne powodować kolejne dylematy moralne po obu stronach.

Książka ta, jako praca zbiorowa, została zbudowana z pięciu rozdziałów (części), w których 14 autorów prezentuje własne prace naukowe o profilu teoretyczno-analitycznym i empirycznym. Każda z tych prac ukazuje w jakimś stopniu główny problem, podniesiony w tytule książki, czyli moralne dylematy dotyczące dzisiejszych małżeństw i rodzin polskich. Dylematy te często są ponad miarę możliwości oporu i działań wielu małżeństw i rodzin, w efekcie czego przeżywają one kryzysy swego funkcjonowania i realizacji podstawowych zadań wynikających z ról odgrywanych w społeczeństwie.

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym *Konteksty i czynniki przemian współczesnej rodziny polskiej*, pięcioro autorów prezentuje własne przemyślenia, spostrzeżenia i refleksje dotyczące różnych aspektów życia małżeńskiego i rodzinnego w nowoczesnym społeczeństwie.

Prof. Ewa Wysocka w opracowaniu pod tytułem „Dylematy i wyzwania w obszarze wychowania moralnego w świecie ponowoczesnym” koncentruje swoją uwagę na zjawisku moralności dzisiejszej młodzieży polskiej, jak i na wyzwaniach

i dylematach wiążących się ściśle z procesem moralnego wychowania młodego pokolenia. Autorka stawia tu ważne poznawczo pytania: czy moralność młodych Polaków można określić jako znajdującą się w kryzysie? Czy młodzież dotyka zjawisko karnawalizacji obyczajowości, relatywizmu i permissywności moralnego? Czy prawdziwe jest to, iż młodzież cechuje rozbieżność między sferą aksjonormatywną w aspekcie deklaracji a rzeczywistymi zachowaniami? Czy też młodzież staje się bardziej konserwatywna od swoich rodziców? Jaka jest zatem prawda? Na te pytania autorka daje odpowiedź w treści opracowania, zaznaczając zarazem, iż wyjaśnienia jej mają charakter częściowy, ze względu na złożoność podjętej problematyki moralności młodzieży i moralnego jej wychowania w rodzinie i szkole.

Dr Agnieszka Zduniak wyjaśnia rolę szkoły zideologizowanej religijnie w wychowaniu młodzieży w tekście pod tytułem „Szkoła katolicka – wychowanie do autonomii czy indoktrynacja?”. We wstępie opracowania autorka zaznacza, że szkoła, obok rodziny, jest zaliczana do tzw. długotrwałych środowisk wychowawczych, które wywierają szczególnie duży wpływ na rozwój osobowości młodej jednostki. W tym kontekście pyta, czy szkoła katolicka stanowi najlepsze środowisko religijnej socjalizacji dzieci i młodzieży, czy też pewne zjawiska, związane z wyznaniowo ukierunkowaną edukacją, mogą być dysfunkcjonalne dla rozwoju indywidualnej religijności? Czy szkoła katolicka, jasno zorientowana w sferze ideologii religijnej i opierająca się na jej zasadach w swych działaniach edukacyjnych, wychowuje młodzież do autonomii i wolności osobowej, czy też wpaja jej doktrynę katolicką i mocno stygmatyzuje w ten sposób rozwój osobowy młodej jednostki? Na te pytania autorka odpowiada szeroko w treści tego opracowania: „W tym właśnie kontekście chciałabym umieścić moje rozważania nad szkołą katolicką, jej miejscem we współczesnym systemie edukacyjnym, rolę, jaką może ona odegrać w przekazywaniu wiedzy i wiary kolejnym pokoleniom oraz dość licznymi kontrowersjami związanymi z samą ideą szkoły wyznaniowej we współczesnej pluralistycznej kulturze” (s. 50).

Prof. Anna Wachowiak i dr Maria Beyga-Cegiołka zwracają uwagę na rolę specyficznych uwarunkowań wyborów ściśle związanych z małżeństwem i rodziną, w interesującym opracowaniu „Którą drogą? Aksjologiczny i ontologiczny wymiar wyborów związanych z małżeństwem i rodziną w Polsce”. We wprowadzeniu do tej pracy autorki zaznaczają, że obecnie małżeństwo i rodzina przeżywają kryzys, że dzisiejsza rodzina jest coraz bardziej krucha, podatna na wstrząsy, niestała, podlegająca rozpadowi. Na tym tle stawiają pytanie o kondycję dzisiejszej rodziny polskiej w kontekście obecnej zmiany społecznej: czy obecnie widzimy zmiany w jej strukturze i funkcjonowaniu?

Prof. Ewa Budzyńska w opracowaniu zatytułowanym „Między lewem a prawem: rodzinne dylematy Polaków” zwraca uwagę na zmianę postaw małżeńskich i rodzinnych naszych rodaków, w wyniku której wielu odchodzi od tradycyjnego, katolickiego modelu małżeństwa i rodziny, wpajanego im od wieków w procesie wychowania i socjalizacji religijnej w domu rodzinnym na rzecz modelu typowo laickiego, wytwarzanego w obecnym, niereligijnym systemie wartości, lansowanym przez świeckie państwo i społeczeństwo. Zmiana ta musi nieuniknienie pro-

wadzić do kryzysu w rodzinie i powodować dylematy rodzinne o profilu moralnym, religijnym i psychologicznym. Dylematy te nie są i nie mogą być obojętne dla atmosfery emocjonalnej w małżeństwie i rodzinie.

Prof. Janusz Mariański zastanawia się nad kłopotami dzisiejszych polskich rodzin na tle zmian w systemach wartości moralnych. Zagadnienie to autor ukazuje w opracowaniu pod tytułem „Rodzina polska na rozdrożu: kryzys czy transformacja wartości moralnych”. We wstępie opracowania autor zaznacza, że

We współczesnym świecie, a także w Polsce, ścierają się dwa potężne nurty idei moralnych, płynące wyraźnie w przeciwnych kierunkach: nurt moralności katolickiej i nurt moralności laickiej – (liberalnej, postmodernistycznej). [...] W odniesieniu do rodziny chodzi tu o konflikt między uznawanymi i odczuwanymi przez Polaków tradycyjnymi wzorami religijności a pragmatycznymi wymogami codzienności. [...] Przemiana wartości, rozumiana jako przekształcenia w postawach i wzorach zachowań Polaków, objęła także sferę małżeństwa i rodziny. Wartości prorodzinne podlegają wielorakim przemianom na poziomie świadomości społecznej i praktyki codziennej. Niektóre z tych zmian mogą oznaczać postępującą personalizację życia we wspólnotach małżeńskich i rodzinnych (transformacja wartości), inne prowadzą do rozpadu tradycyjnych, głównie chrześcijańskich, form i kształtów życia w rodzinie (kryzys moralny) (s. 105-106).

W swoich rozważaniach autor wychodzi z założenia, że Polsce nie grozi jakaś katastrofa w świecie wartości prorodzinnych, natomiast można mówić o swoistej ambiwalencji, szansach i ryzyku, o stratach i zyskach, o poszerzającej się sferze przyzwolenia na postawy i zachowania dezaprobowane w modelu moralności głoszonej w Polsce przez Kościół katolicki.

Rozdział drugi, zatytułowany *Małżeństwo, rodzicielstwo, ojcostwo – ich uwarunkowania*, prezentuje prace trojga autorów.

Dr Iwona Przybył zastanawia się nad wartością dziecka w małżeństwie w ogóle, jak i w małżeństwach dotkniętych bezpłodnością, biorąc zarazem pod uwagę sposoby niesienia pomocy tym małżeństwom poprzez metodę zapłodnienia *in vitro*. Zagadnienie to precyzyjnie i wieloaspektowo ukazuje i wyjaśnia w tekście zatytułowanym „Zostać rodzicem mimo wszystko: uwarunkowania działań prokreacyjnych małżonków niepłodnych”. Na początku autorka zaznacza, że celem jej opracowania jest nie tyle wyczerpująca analiza determinant korzystania z technik wspomaganego rozrodu, gdyż skupia się tu tylko na kilku z nich, ile wskazanie paradoksu czy dylematu, w jaki są uwikłani małżonkowie. Paradoks ten, jej zdaniem, polega na tym, że osoby głęboko identyfikujące się z głównym celem małżeństwa, jakim jest rodzicielstwo, a korzystające z technik wspomaganego rozrodu, doświadczają konfliktu sumienia, który często oddala ich od praktyk religijnych, a nawet prowadzi do zmiany przekonań religijnych – tak wielką cenę muszą one zapłacić, aby, mimo swej niepłodności, zrealizować marzenie rodzicielskie, jakim jest urodzenie i posiadanie własnego dziecka.

Dr Mikołaj Gębka zastanawia się nad podstawowymi zadaniami ojca w rodzinie, wynikającymi z jego roli rodzicielskiej i funkcji z niej wynikających. Problem ten ukazuje w opracowaniu pod tytułem „Między nakazem tradycji a nowoczesnością – czyli o zadaniach ojca w rodzinie”. We wstępie autor pisze, że dziś rola ojca w rodzinie została zapomniana, a niekiedy nawet zmarginalizowana, zepchnięta na dalszy plan życia rodzinnego, a zarazem zdominowana przez rolę matki. Stanowisku temu, zdaniem autora, należy postawić zdecydowany opór i sprzeciw, aby móc przywrócić znaczenie roli ojca w rodzinie, tak ważnej i znaczącej w procesie rozwoju i wychowania dzieci i młodzieży, gdyż bez ojca rozwój ten nie będzie właściwie przebiegał, a może być narażony na różne utrudnienia.

Dr Katarzyna Piątek w opracowaniu zatytułowanym „Jakość relacji małżeńskich w związkach kobiet z niepełną sprawnością fizyczną” ukazuje ważny problem poznawczy i praktyczny, dotyczący satysfakcji małżeńskiej kobiet z niepełną sprawnością fizyczną. Autorka, znając dobrze istotę problemu, zaznacza, że niepełnosprawność czy przewlekła choroba jest niewątpliwie sytuacją kryzysową, z którą nie każda para małżeńska, a w konsekwencji rodzina, jest w stanie konstruktywnie się uporać. Jej skutki uwidaczniają się we wszystkich sferach życia małżeństwo-rodzinnego. Jeśli zakres i stopień ograniczeń jest znaczny, wymaga to niejednokrotnie radykalnych modyfikacji i przebudowy wzajemnych relacji małżonków. Ich satysfakcjonująca transformacja nie w każdym przypadku jest jednak możliwa, w konsekwencji część związków ulega rozpadowi, dezorganizując system rodziny. Stąd w opracowaniu tym – korzystając z wyników własnych badań empirycznych na ten temat – koncentruje się na jakości relacji małżeńskich i na dylematach, jakie pojawiają się w związkach partnerskich kobiet niepełnosprawnych.

Rozdział trzeci, zatytułowany *Małżeństwo i rodzina w wyobrażeniach i ocenach młodzieży*, zawiera opracowania dwóch autorów, badających w wymiarze socjologicznym postawy i opinie młodzieży polskiej, dotyczące małżeństwa i rodziny.

Prof. Józef Baniak w pracy „Katolicki model małżeństwa i rodziny w świadomości młodzieży gimnazjalnej” ukazuje wyobrażenia i oceny młodzieży w świetle własnych badań socjologicznych. Model ten, jak zaznacza autor, obecnie ulega daleko posuniętej dewaluacji, w wyniku czego młodzi katolicy polscy kwestionują jego cechy, często je odrzucają, a zarazem akceptują świecki model życia małżeńskiego i rodzinnego. Krytyka gimnazjalistów jest najostrzejsza w odniesieniu do katolickiej etyki seksualnej, propagowanej w Polsce przez kler rzymskokatolicki.

Dr Dariusz Tułowiecki zastanawia się nad ocenami młodzieży licealnej z małego miasta, dotyczącymi jakości życia rodzinnego w opracowaniu zatytułowanym: „Jakość relacji i moralność wewnątrzrodzinną w świetle deklaracji osiemnastolatków”. We wstępie autor określa cel swojego opracowania:

[...] Gdy istnieje zróżnicowany ogląd małżeństwa i rodziny oraz rozrastający się pluralizm ich definiowania, ważne jest nieustanne monitorowanie spojrzenia, jakie noszą w sobie młodzi ludzie, będący na progu dorosłości. To oni mają

w najbliższej perspektywie opuszczenie rodziny, w której wyrosli, oraz wejście (lub nie) w związki, które sami będą definiować, tworzyć oraz budować ich etos. Dlatego zdecydowano się na badania osiemnastolatków uczących się na terenie małego miasta na Mazowszu. Wobec licznych badań jakości etosu młodzieży dużych miast, poznanie spojrzenia młodzieży na małżeństwo i rodzinę w środowisku małomiasteczkowym, otoczonym obszarami wiejskimi, wydaje się swoistą koniecznością badawczą, która zainspirowała do przeprowadzenia takich pomiarów (s. 212).

Rozdział czwarty dotyczy obecnych kryzysów w życiu małżeńskim i rodzinnym, a zagadnienie to omawia wieloaspektowo dwóch autorów, dając zarazem panoramiczny obraz specyfiki i konsekwencji tych kryzysów małżeńskich i rodzinnych.

Prof. Władysław Majkowski w tekście pod tytułem „Niesakramentalne związki małżeńskie katolików – koniec dysfunkcji czy nowa udręka?” zastanawia się nad coraz częstszym w Polsce zjawiskiem rezygnacji katolickich narzeczonych z małżeństw sakramentalnych na rzecz ślubów świeckich, jak i nad powtórnymi małżeństwami niesakramentalnymi katolików po uprzednim rozpadzie ich małżeństw sakramentalnych. We wstępie opracowania autor pisze:

Rozwód prawny [...] nie kończy jednak problemu czy raczej problemów z tym związanych. [...] Najczęściej jawi się on w postaci alternatywy: żyć w samotności, czy zawrzeć nowy związek małżeński? Szczególnie ostro ta alternatywa rodzi się dla katolików. Bowiem ich nowy związek może być tylko związkiem cywilnym, a więc niesakramentalnym. Zawarcie zaś i pozostanie w takim związku rodzi poważne moralne dylematy, ponieważ dysfunkcyjne małżeństwo, które zostało prawnie rozwiązane, nie daje im możliwości, z racji swej natury, wejścia w nowy, sakramentalny związek. Zawierając pomimo tego związek cywilny, wchodzi w permanentny stan grzechu. Stąd nieodparcie rodzi się pytanie: czy nowy związek, nawet pod innymi względami udany, może być satysfakcjonującym rozwiązaniem, czy raczej nową udręką? (s. 229).

Dr Michał A. Michalski w opracowaniu zatytułowanym „Rodzina i jej dylematy w kontekście postmodernistycznych przemian rynku” zastanawia się nad problemem oddziaływania obecnych przemian gospodarczych i ekonomicznych na życie małżeńskie i rodzinne ludzi – w jakim stopniu przemiany te wywołują dylematy moralne w tej sferze życia? We wprowadzeniu do tego opracowania autor pisze:

Związek rodziny i ekonomii nie jest rzeczą nową, natomiast dziś szczególnie wydaje się uzasadnione poddać tę relację krytycznej analizie. Sięgnijemy w tym tekście do pierwotnych rozstrzygnięć filozofii klasycznej, które dziś wydają się niemalże zapomniane, przez co niejako na nowo trzeba nam dziś odkrywać doniosłość rodziny dla sfery gospodarowania. Kolejną kwestią, na którą chcemy tu zwrócić uwagę, a która istotnie wpływa na relację pomiędzy rodziną a ekonomią, jest zagadnienie polityki prorodzinnej i polityki socjalnej. Będziemy starali się ukazać różnicę pomiędzy nimi i zarazem omówić, jak szkodliwe może być nie dość staranne ich definiowanie i rozumienie. [...] należy na wstępie odpowiedzieć na pytanie, czy

mamy do czynienia obecnie z kryzysem rodziny, czy doświadczamy tylko historycznej zmienności w ramach tej kategorii? (s. 241).

Piąty rozdział został poświęcony zjawisku kohabitacji jako popularnej dziś w Polsce (jak i na świecie) alternatywnej formie życia rodzinnego w ramach systemu znaczeń społecznych. Zagadnienie to szczegółowo analizują dwaj socjologowie, eksponujący własne punkty widzenia w odniesieniu do Polaków żyjących w kraju i na emigracji.

Prof. Andrzej Potocki w opracowaniu pod tytułem „Polska kohabitacja – między religijnym nakazem a liberalnym wyborem” zastanawia się nad czynnikami i motywami wchodzenia kobiet i mężczyzn, w tym katolików, w nieformalne związki partnerskie, czego najpopularniejszym przykładem jest kohabitacja. We wstępie do tego opracowania autor pisze:

Jeśli teraz zestawić wysoką atrakcyjność tej sytuacji życiowej, którą można określić jako „bycie razem”, z dość daleko idącą powściągliwością Polaków w uznaniu małżeństwa za nierozzerwalne, to istotnie powstaje [...] przestrzeń dla takiego modelu relacji dwojga, w którym to „bycie razem” się podejmuje, a traumę rozvodu profilaktycznie eliminuje. Tak pojawia się kohabitacja – rozumiana jako współzamieszkiwanie pary – stanowiąca alternatywę dla małżeństwa. Bywa, że jest ona przygotowaniem do niego. W ten sposób kohabitacja staje się nową formą narzeczeństwa. Jak w odniesieniu do rozwodów, tak i wobec kohabitacji sprzeciw w polskim społeczeństwie jest bardzo ograniczony. Przeciwnie, zasięg aprobaty jest statystycznie znaczący. [...] Perspektywę badawczą, organizującą nasze myślenie, zainspiruje spostrzeżenie, iż kohabitacja, a zwłaszcza wzrost popularności tego zjawiska, pozostaje w związku z wyrazistym procesem sekularyzacji moralności wielu Polaków (s. 258).

Dr Marcin Lisak w tekście „Religijność a poglądy moralne katolików żyjących w kohabitacji na przykładzie polskich emigrantów w Dublinie” dokonuje, jak sam zaznacza we wstępie,

[...] analizy wybranych aspektów religijno-moralnego wymiaru życia polskich katolickich emigrantów. Praca jest oparta na badaniach socjologicznych, przeprowadzonych w 2009 roku w Dublinie. Uwaga badawcza autora koncentruje się na kohorcie emigrantów pozostających w kohabitacji. Religijno-moralny kontekst życia kohabitantów jest zestawiony z postawami i poglądami osób żyjących w małżeństwie oraz samotnie. Charakterystyczną cechą badanej grupy jest wysoki poziom religijności kościelnej, praktykowanej w środowisku Kościoła rzymskokatolickiego (s. 271).

Książka ta, stanowiąca owoc pracy naukowo-badawczej wielu osób, choć podejmuje w swej treści liczne, często o newralgicznym znaczeniu, zagadnienia i problemy, nie rozstrzyga ostatecznie problemu głównego, ujętego w jej tytule, gdyż takiego celu nie zakładali jej twórcy. Celem naszym, tu wyeksponowanym

wyraźnie, jest zabranie głosu w istotnie ważnej sprawie, o społecznym dziś zakresie, jakim są rozliczne dylematy moralne współczesnych małżonków i rodzin polskich, dylematy „zawieszane” gdzieś między nakazem (choćby religii, etyki czy sumienia) a wyborem (choćby poczucia własnego szczęścia czy sytuacji losowej), a jednocześnie zachęcenie potencjalnych czytelników do dalszej, pogłębionej i rozszerzonej dyskusji na ten właśnie interesujący i niełatwy temat. Nie wątpimy bowiem, że temat ten zasługuje na taką uwagę, refleksję i analizę. Autorzy prac zaprezentowanych w tej publikacji tę dyskusję podjęli i zachęcają do jej kontynuowania, gdyż temat jej jest daleki od wyczerpania, a wręcz przeciwnie, wiele pytań tu postawionych wymaga dalszej pogłębionej refleksji i precyzyjnych odpowiedzi, a może również uprzednich badań empirycznych.

Wszystkim autorom prac tworzących do naukowe dzieło, jak i innym osobom i instytucjom, które przyczyniły się do powstania tej książki, z tego miejsca składamy serdeczne podziękowanie i wyrazy uznania. Szczególne wyrazy wdzięczności składamy Pani Profesor Irenie Borowik, prezesowi Zakładu Wydawniczego NOMOS w Krakowie, oraz Jej Współpracownikom redakcyjnym za życzliwość i trud w przygotowaniu tego dzieła do publikacji i udostępnienia czytelnikom.

KONTEKSTY I CZYNNIKI PRZEMIAN WSPÓŁCZESNEJ RODZINY POLSKIEJ

Ewa Wysocka

Uniwersytet Śląski w Katowicach

DYLEMATY I WYZWANIA W OBSZARZE WYCHOWANIA MORALNEGO W ŚWIECIE PONOWOCZESNYM

Ludzie przypominają bardziej swoje czasy niż swoich ojców. A współcześni ludzie różnią się tym od swoich rodziców, że żyją w teraźniejszości, która chce zapomnieć o przeszłości i która wydaje się nie wierzyć w przyszłość.

(Debord 1990: 16; Bauman 2006b: 200-201)

WSTĘP

Transformacja ustrojowa i głębokie przemiany polskiego społeczeństwa przejawiają się także w obszarze moralności, gdyż podlega ono zachodnim wpływom kulturowym, które ogólnie można określić jako liberalizację i pluralizm normatywny, indywidualizację, sekularyzację. Nierzadko określa się owe zjawiska jako typowe dla ponowoczesności. Społeczeństwo polskie często jednak określane jest jako specyficzne, gdyż cechuje je przywiązanie do tradycji, konserwatyzm w zakresie uznawanych norm społecznych, wynikający – jak sądzi wielu – z jego swoistej religijności, wyznaczonej znaczeniem i rolą Kościoła w formowaniu wielu aspektów doświadczanej rzeczywistości. Zadając sobie pytanie o kondycję moralną Polaków, nie sposób pominąć w czynionych refleksjach pytania o moralność młodzieży, która nierzadko posądzana jest o relatywizm moralny, motywowany swoistym wygodnictwem, a jednocześnie też niektórzy wskazują, iż współczesną młodzież cechuje wyższy poziom konserwatyizmu niż pokolenie jej rodziców, ponoć silniej relatywizujących rzeczywistość i własne zachowania, stanowiących tym samym swoiste antywzory dla młodego pokolenia (Świda-Ziemia 2001).

Jaka jest zatem prawda? Czy moralność młodych Polaków można określić jako znajdującą się w kryzysie? Czy młodzieży dotyczy zjawisko karnawalizacji obyczajowości, relatywizmu i permissywności moralnego? Czy prawdziwe jest, iż młodzież cechuje rozbieżność między sferą aksjonormatywną w aspekcie deklaracji a rzeczywistymi zachowaniami? Czy też młodzież staje się bardziej konserwatyw-

na od swoich rodziców? Odpowiedzi na te pytania zapewne nie da się uzyskać, bowiem młodzież nie stanowi kategorii społecznie jednorodnej, choć rozwojowo doświadcza ona tego samego kryzysu, związanego z kreowaniem indywidualnej tożsamości. Odpowiedź zawsze zatem będzie częściowa, a więc określać możemy jedynie cechy moralności grup wyselekcjonowanych ze względu na konkretne cechy społeczno-kulturowe, a także pewne cechy ich sytuacji życiowej. Sfera moralności także nie jest jednorodna, więc na zróżnicowanie sytuacji życiowej i społeczno-kulturowej nakłada się dodatkowo zróżnicowanie postaw aksjologicznych i normatywnych, wynikających z ich charakteru.

Prezentowany artykuł jest jedynie ogólną, autorską, więc wybiórczą, refleksją nad wyznacznikami problemów w sferze autokreacji i dokonywanych wyborów moralnych, które przypisuje się fenomenowi ponowoczesności. Problemy te szczególnie silnie dotyczą młodego pokolenia, które w warunkach „ponowoczesnego rozchwiania i chaosu” musi poszukiwać „źródeł pewności”, czyli znajdować wyraźne i określone przesłanie dla własnej autokreacji.

PONOWOCZESNOŚĆ – CECHY I WYZNACZNIKI MORALNOŚCI PONOWOCZESNEJ

Ponowoczesność jest kształtem naszej egzystencji lub możliwą społeczną przyszłością, w której wątpliwość, niepewność, niepokój, niczym chmury burzowe kłębią się na obrzeżach nowoczesności, przypominając o nieuniknionej cenie, jaką przyjdzie nam zapłacić za wszystkie przywileje z nią związane.

(Smart 1998: 12-13)

Piotr Sztompka (1999) wskazuje, iż współczesną (ponowoczesną) kulturę można określić przez trzy istotowe cechy: cynizm, manipulację i obojętność, które są trudne do przyjęcia i pokonania przez indywidualną jednostkę, a szczególnie młodego człowieka, który w takich warunkach dokonuje próby określenia własnej tożsamości. Kultura cynizmu powoduje bowiem brak zaufania do innych, kultura manipulacji wyznacza tendencję do wykorzystania ich zaufania w celu realizacji własnych interesów, zaś kultura obojętności jest nośnikiem egoizmu i indyferentyzmu, które pozbawiają jednostkę wsparcia ze strony innych i oparcia w trwałych i racjonalnie uzasadnionych systemach normatywnych i aksjologicznych.

Charakterystykę ponowoczesności przedstawił Zygmunt Bauman w wielu swych dziełach, odnosząc fenomen „postmoderny” do ściśle określonych cech kondycji moralnej i społecznej, właściwych zamożnym krajom Europy i Ameryki w XX wieku, uzyskujących swe apogeum w jego drugiej połowie. Jego zdaniem, stanowi ona w pewnych sferach zarówno kontynuację, jak i jest zerwaniem z poprzedzającą ją formacją, czyli moderną (*modernity*).

Ponowoczesność określa się często jako pełnię nowoczesności, świadomej konsekwencji, jakie za sobą niesie, gdyż modernizm (styl modernistycznego myślenia), będący egzemplifikacją uniwersalizmu i homogeniczności, wyznaczanej

kategorią jedności i jasności, stał się niezamierzoną „furtką” dla instytucjonalizacji różnorodności – której towarzyszy pluralizm, oraz przypadkowości i nieokreśloności – która wzbudza poczucie ambiwalencji. Kondycję ponowoczesną można zatem określić jako pozbawioną złudzeń i fałszów modernę, natomiast kondycja społeczna wyznaczana przez ponowoczesność stanowi ostatecznie wynik instytucjonalizacji takiej wizji rzeczywistości, którą moderna próbowała eliminować.

Ponowoczesność można traktować jako egzemplifikację chaosu wynikającego z przypadkowych i chwilowych interakcji, ale nie idzie tu ostatecznie o zmianę natury świata, gdyż jak twierdzi Bauman (1994a): „To nie świat stał się pluralistyczny, tylko my otworzyliśmy oczy na nieuchronność jego odwiecznego pluralizmu”. Świat jest w ciągłym ruchu, jednak ów ruch nie jest uporządkowany i ukierunkowany na cel – „do przodu” (wyznacznik modernistycznego porządku), ale przypadkowy i nieokreślony – „donikąd, w wielu kierunkach” (wyznacznik postmodernistycznego chaosu). Poddając zatem nawet powierzchownej analizie teorię ponowoczesności, można stwierdzić, iż czyni ona przedmiotem swej refleksji środowisko życia człowieka – świat ludzkich doświadczeń, w którym działają różne instytucje i agendy – zaś stanowi ono układ w ciągłym ruchu, chwilowy, więc „hiperzmienny”. W takim środowisku trudno poszukiwać trwałych odniesień do własnej autokreacji, w której niezaprzeczalną i podstawową sferę stanowi moralność jako standard regulacji i organizowania porządku społecznego oraz wyznaczająca moralne zachowanie członków społeczeństwa.

Zygmunt Bauman analizuje w wielu swych publikacjach fenomen etyki postmodernistycznej, którą traktuje jako nieodłączny i niezbywalny (a może podstawowy) element socjologicznej teorii ponowoczesności (np. Bauman 1994b, 1996, 2002, 2006a, 2007b). Wskazuje jednocześnie wyznaczniki zmian w sferze moralności, mówiąc, że pluralizm władzy i związana z nim konieczność dokonywania wyborów autokreacyjnych (samostanowienie) przez postmodernistyczne podmioty (jednostkę), spowodowały koniec instytucjonalnego zawłaszczenia kwestii etycznych. W sytuacji rzeczywistej autonomii podmiotów działania, podstawową kwestią etyczną staje się samodeterminacja (samostanowienie), z wyznaczającą ją samoanalizą, samorefleksją i samooceną, gdyż człowiek pozbawiony zostaje zewnętrznej kontroli (instytucjonalnej, społecznej). W świecie ponowoczesnym jednostka w sposób ciągły musi konfrontować się z coraz to nowymi pytaniami, problemami i konfliktami moralnymi, które ponadto zmuszona jest samodzielnie rozwiązywać, gdyż pozbawiona jest jakiegokolwiek stałego umocowania w nadrzędnie narzuconych standardach. Człowiek zatem musi wciąż dokonywać kolejnych wyborów między podobnie lub nawet tak samo racjonalizowanymi i argumentowanymi zaleceniami, zaś wyborów tych dokonuje na własną odpowiedzialność i w zgodzie z własnym sumieniem (podejmuje ryzyko błędu, nie trafności). Jego wybory i działanie stają się więc same w sobie swoistym aktem moralnym, dokonywanym świadomie, bo jednostka nie jest ograniczona w postmodernistycznym świecie ani jako aktor (ktoś kto działa i ma do tego prawo), ani jako osoba kompetentna (potrafiąca działać i dokonywać wyborów). Samoświa-

domość i samorefleksja człowieka w ponowoczesności nie jest zatem redukowana (jak w świecie modernistycznym) do subiektywnego posłuszeństwa wobec bezosobowych zasad, określonych instytucjonalnie. W sensie społecznym oznacza to, iż w praktyce nie ma już możliwości kreowania i wydawania sądów o wspólnych wierzeniach, jedynej prawdzie, przez jakąkolwiek instancję nadrzędną, ale konieczne jest objaśnienie reguł interpretacyjnych i ułatwianie komunikacji międzyludzkiej, co wiąże się ze zmianą paradygmatu myślenia o źródłach i genezie moralności. Metaforycznie można określić charakter owej zmiany jako zastępowanie snu o nadrzędnym legislatorze, prawodawcy, przez praktykę interpretatora, tłumacza, którym staje się zawsze indywidualna jednostka (Bauman 1998c, por. 1998a).

Koncepcja moralności w ujęciu Baumana (1996) wymaga odniesienia się do trzech istotowych kwestii – pytań:

1. W jaki sposób określić styl mówienia o moralności, bez iluzji sztucznych, narzuconych zewnątrz konstrukcji, zasad i fundamentalnych reguł, religijnych standardów (zakazów i nakazów), które są niezbywalne i potrzebne w życiu codziennym, wyznaczając możliwość wzajemnego porozumiewania się, ale jednocześnie mogą się stać źródłem uprzedmiotowienia i nietolerancji wobec różnych odmieńców. Zasady moralne, których przestrzega dany człowiek, nie mogą lub nie muszą zostać zgeneralizowane (uzyskać status ogólnoludzkich), gdyż stają się wówczas narzędziem dyktatu i ciemnienia innych, którzy owych zasad nie podzielają (wymagając od siebie altruizmu, nie możemy oczekiwać i stanowić tej reguły, jako obowiązującej powszechnie).

2. W jaki sposób rozwiązać problem tzw. *ambiwalencji* związanej z relacją między tolerancją i solidarnością (Bauman 1998c), gdyż szansą ponowoczesności jest tolerancja, której jednak swoistym wyznacznikiem jest solidarność, bowiem sama tolerancja nie wyklucza pogardy dla drugiego (odmiennego) człowieka, nie wyznacza równoprawności różnych zachowań i obyczajów oraz szacunku do nich, będąc w najlepszym razie permissywnym przyzwoleniem na „prymitywizm” innych. Konieczna jest tu solidarność wspierająca tolerancję w sytuacji dialogu, której towarzyszy przekonanie o spotkaniu dwóch różnych równoprawnych podmiotów. Podmioty te mogą mieć własne racje, stanowiąc nośnik różnych, ale cennych wartości, zaś spotykają się w atmosferze przyjaźni, a ich funkcją jest wzajemne wzbogacanie się. Moralne postępowanie jest możliwe bez odniesień do sztywnych fundamentów, pochodzących z różnych źródeł, pod warunkiem jednak, że wzajemnej tolerancji towarzyszy poczucie solidarności, wyznaczające wzajemny szacunek.

3. Jaka winna być koncepcja etyki ponowoczesnej, którą Bauman analizuje w kontekście procesu *adiaforyzacji*, polegającej na czynieniu niektórych typów ludzkiego zachowania czy postępowania moralnie obojętnymi, uwalniając je od moralnych ocen, zaś przekształcając je w problemy czysto techniczne. Mechanizmem adiaforyzacji są np. procesy biurokratyzacji życia (za: Kossak 1995: 8-9), które zwalniają od odpowiedzialności i konfliktów moralnych, bowiem wyznaczając konieczność postępowania zgodnie z procedurą, według przyjętych odgórnie reguł, określają zarazem standardy poprawności postępowania moralnego, którymi

są jedynie: zgodność z procedurą i proceduralna racjonalność. Ponowoczesność, jako egzemplifikacja braku prawomocności odgórnych przymusów i konwencji, powoduje, iż zachowanie ludzkie staje się kwestią odpowiedzialnego wyboru, sprawy sumienia i moralnej odpowiedzialności. W społeczeństwie ponowoczesnym człowiek nie ma ucieczki, musi skonfrontować się z osobistą niezawisłością moralną i własną, niezbywalną odpowiedzialnością moralną. To proces i zadanie trudne, nierzadko źródło ludzkiego cierpienia i rozpacz, a równocześnie szansa na podmiotowe kreowanie siebie i autonomicznego postępowania moralnego.

ETYKA I MORALNOŚĆ A PONOWOCZESNOŚĆ – REFLEKSJA „PSYCHOSPOŁECZNA” W KONSTRUOWANIU ZAŁOŻEŃ ONTOLOGICZNYCH I AKSJOLOGICZNYCH WYCHOWANIA MORALNEGO MŁODZIEŻY

*Ludzie stają się istotami społecznymi, kiedy zewnętrzne zarysy
ich kultury zostają skopiowane w ich umysłach i osobowościach.*

(Bruce 2000: 56)

Etyka, jako nauka o moralności, jest niewątpliwie elementem refleksji nad systemem aksjologicznym, gdyż każde sensowne (i dobre, czyli moralne) postępowanie wymaga wartościowania, zaś zakładamy, że moralne życie stanowi przesłankę ludzkiego szczęścia. Refleksja filozoficzna kładła różne akcenty na źródła moralności: Sokrates wiązał moralność i działanie moralne z wiedzą, Platon odnosił ją do transcendentnych pierwowzorów, zaś Arystoteles łączył moralność z prawami i celem natury, której służy. Słownikowo moralność stanowi zbiór zasad określających, co jest dobre (prawidłowe, nieszkodliwe), a co złe (nieprawidłowe, szkodliwe), wyznaczających kulturowo przyjęty i przypisany sposób postępowania jednostki. Wyznacza ją zatem kryterium wartościowania (dobro i zło) i konsekwencji (szkodliwość vs nieszkodliwość). W psychologii ewolucyjnej zakłada się, że moralność pomaga gatunkowi ludzkiemu w jego przetrwaniu, gdyż wewnętrzne przekonanie o tym, co jest dobre, a co złe, pozwala grupie działać bardziej spójnie i skutecznie walczyć o przetrwanie. Moralność jest więc koniecznością człowieka jako jednostki i jako gatunku. Przyjmując założenie, że w ponowoczesności sfera moralności nie ma zamkniętego charakteru, gdyż uzależniona jest od ciągle zmieniającego się kontekstu (świat w ruchu nieukierunkowanym), wówczas wyznacznikami etycznej poprawności stają się różnorodność i pluralizm, a tym samym zawsze indywidualna odpowiedź jednostki na wyzwania jakie stawia przed nią rzeczywistość, selekcjonowana jednak przez osobistą odpowiedzialność, tolerancję i solidarność. Janusz Mariański (1997: 33) pisze wprost o charakterze kondycji postmodernistycznej, która „[...] wyraża się w tym, że opcje i wybory nie są zakotwiczone w Boskiej Transcendencji czy Rozumie Uniwersalnym, lecz w pragnieniach i interesach jednostkowych, w wierności wobec własnej prawdy, w zgodności z samym sobą”.

Spójrzmy na kulturowo dominujące postacie w dobie współczesnej (w ponowoczesności), które wyróżnił Alasdair Chalmers MacIntyre (1996: 63-73):

- bogaty esteta – cel jego działania wyznacza walka z nudą (dominacja potrzeby stymulacji) i zaspokajanie własnych potrzeb bez uwzględniania dobra innych ludzi (solipsystyczny indywidualizm i egocentryzm);
- biurokratyczny menadżer – kierujący się we własnym postępowaniu zasadą wyższości celu nad środkami jego realizacji (cel uświęca środki), wynikającą z przekonania o najwyższym dobru, jakim jest ekonomiczna skuteczność własnego działania (makiaweliczny racjonalizm);
- terapeuta – którego funkcją staje się neutralizowanie skutków dystansu i dysnansu, jakie zachodzą pomiędzy tożsamością jednostki a społecznie jej przypisaną rolą; doświadczający wszechogarniających wątpliwości, odczuwający przymus ciągłego kompromisu i konieczność ciągłej interpretacji/reinterpretacji rzeczywistości; dochodzący w efekcie do cynizmu, bo nic nie jest jasno określone; jego społeczną rolę można określić jako uzasadnianie i utrzymywanie obu w/w typów w stanie społecznego przystosowania.

MacIntyre wskazuje także, że istnieją (zapewne w większości) tzw. typy mieszane, które stanowią jednostki biernie przyglądające się działaniu typów dominujących, podlegające bezrefleksyjnie wpływowi wszystkich „wzorców” i mechanizmów – technokratycznej manipulacji, estetycznej popkulturowej ekscytacji i racjonalizującej terapii, oddziałujących na jednostkę poprzez środki masowego przekazu.

W ujęciu psychologicznym, można odnieść się do powszechnie przywoływanej w literaturze przedmiotu teorii rozwoju moralnego Lawrence’a Kohlberga (1976, 1984; zob. Trempała 2000: 266-267), który stworzył klasyfikację poziomów ludzkiego rozwoju moralnego:

a) Poziom moralności przedkonwencjonalnej – w którym moralne zachowanie i uzasadnianie sądów moralnych wyznacza posłuszeństwo i irracjonalny lęk przed karą (*moralność unikania kary*), bądź instrumentalizm związany z uzasadnianiem własnych sądów w celu ochrony własnych interesów, czyli z punktu widzenia nagród i przewidywanych korzyści osobistych (*moralność własnego interesu*). W pierwszym stadium jednostka kieruje się „własnym chceniem”, tym, co dla niej przyjemne i przykre, cechuje ją egocentryzm, zaś regułę przestrzega tylko po to, by unikać kary, a więc to, czy czynność jest dobra lub zła określają jej skutki dla niej samej, zaś punkt widzenia i interesy innych nie są brane pod uwagę. W stadium drugim, tzw. orientacji naiwnie egoistycznej, dominuje relatywizm moralny, polegający na przekonaniu, że działanie dobre to działanie, które ma na celu dobro własne, zaś potrzeby innych są brane pod uwagę tylko wtedy, gdy rezultat działania jest korzystny dla własnego dobra.

b) Poziom moralności konwencjonalnej – w którym moralne zachowanie wyznacza szukanie aprobaty, czyli podmiot uzasadnia własne sądy moralne z punktu widzenia braku aprobaty ze strony osób pozostających z nim w bezpośrednich interakcjach i na podstawie posiadanych wyobrażeń o „znaczących” i „grzecznych”: „dobry chłopczyk”, „prawy obywatel”, „dobry chrześcijanin” (*moralność harmonii*

interpersonalnej); bądź zgodność z prawem – człowiek postępuje moralnie i uzasadnia własne sądy moralne z punktu widzenia uznanych autorytetów, obowiązujących powszechnie norm i pełnionych przez siebie ról społecznych (*moralność prawa i porządku*). W trzecim stadium jednostka zaczyna orientować się w konwencjach społecznych, stąd dopasowuje do nich własne pragnienia – definiowanie działania moralnego ogranicza się jednak do takich sytuacji, które odpowiadają oczekiwaniom rodziny, czy innej ważnej grupy odniesienia; zaczynają być cenione społecznie akceptowane standardy zachowania. Stadium czwarte wiąże się z pojawieniem się szacunku dla autorytetów oraz kształtowaniem się przekonania, że reguły społeczne muszą być przestrzegane, a więc zwraca się uwagę nie tylko na własne motywy działania, ale również na standardy zewnętrzne.

c) **Poziom moralności pokonwencjonalnej** – w którym moralne zachowanie określa przyjęty przez podmiot kontrakt społeczny, a więc jednostka uzasadnia sądy moralne na podstawie ogólnych norm, które są uznane i zweryfikowane przez całe społeczeństwo, przy uwzględnieniu relatywnej wartości osobistych opinii jednostki (*moralność umowy społecznej – legalizm*); bądź moralne zachowanie jest wynikiem przyjęcia tzw. uniwersalnego sumienia, a wówczas jednostka uzasadnia przyjęte przez siebie standardy moralne z punktu widzenia ustalonych i uogólnionych zasad etycznych (*moralność uniwersalnych zasad etycznych*). W stadium piątym jednostka jest w stanie postrzegać to, co w danym społeczeństwie jest konwencjonalne jako konwencjonalne, ale może być autonomiczna moralnie i jest zdolna do porównywania własnych zasad moralnych z zasadami uznawanymi przez innych, stąd to, co uznane zostaje przez nią za słuszne, zależy od opinii większości w danej grupie społecznej. W ostatnim stadium, rzadko zdaniem Kohlberga osiąganym, o postępowaniu decydują wybrane przez jednostkę zasady etyczne, stąd, gdy obowiązujące prawo wchodzi w konflikt z uznawanymi przez nią zasadami, jednostka zachowuje się zgodnie z własnymi standardami, które etycznie potrafi uzasadnić i zracjonalizować.

Patrząc z perspektywy rozwojowej i społecznej powinniśmy dążyć w działaniach wychowawczych do osiągnięcia przez jednostkę statusu moralności pokonwencjonalnej, jednakże narzuca się konstatacja, iż w społeczeństwie modernistycznym zasadne byłoby, w celu ochrony porządku społecznego, swoiste zatrzymanie się w stadium legalizmu, zaś postmodernizm wymaga od każdej jednostki osiągnięcia stadium ostatniego, w celu radzenia sobie ze zmiennością świata. A to, nawet zdaniem Kohlberga, zarezerwowane jest dla nielicznych, bardziej świadomych i posiadających zapewne większą wiedzę i zdolność intelektualnego jej wykorzystywania, stąd też i autonomii wynikającej z rozumienia świata i ciągłego reinterpretowania tego, co w życiu i na rynku społeczno-kulturowym się pojawia. Większość zaś tej umiejętności nie posiada, stanowiąc grupę – sięgając do terminologii Alasdaira MacIntyre'a – biernych i bezrefleksyjnych obserwatorów, przejmujących dominujące „mody”, zaś w konsekwencji nie potrafiących skonstruować zintegrowanej wewnętrznie tożsamości moralnej, bo nie potrafiących dokonać zracjonalizowanego wyboru. Wychowanie moralne musi odnosić się do

jakichś uniwersalnych źródeł etycznych (filozoficznych), gdyż uznawane przez podmiot *zasady moralne* (etyka normatywna), przyjmujące zwykle formę zdań rozkazujących lub zakazujących, lub rzadziej oznajmujących (zakaz „nie zabijaj”, nakaz „czcij ojca swego i matkę swoją”, oznajmienie „miłość jest wartością nadrzędną”), muszą mieć uzasadnienie w nadrzędnych wobec nich podstawach aksjologicznych (etyka aksjologiczna). *Zasady etyczne* są więc ogólnymi, filozoficznymi twierdzeniami, mającymi swe umocowanie w określonym światopoglądzie (np. religijnym, stanowiącym swoisty system etyczny), które wyznaczają konkretne nakazy i zakazy moralne. Etyka postmodernizmu kwestionuje możliwość tworzenia uniwersalnego systemu etycznego, obowiązującego wszystkich, wskazując choćby immanentne sprzeczności pomiędzy niektórymi „filarami” systemu etycznego, np. między zasadą wolności i równości, gdyż absolutna wolność może prowadzić do nierówności społecznych (i niesprawiedliwości wynikającej ze swoistego wykluczenia w realizacji niezbywalnych praw), zaś absolutna równość może prowadzić do wykształcenia się swoistego przymusu, który określamy totalitaryzmem, stanowiącym zaprzeczenie wolności. Konieczne jest więc ustalenie swoistego prymatu i węższej obowiązywalności niektórych zasad etycznych (hierarchia wartości), co kwestionuje moralność ponowoczesna. Zakładając bowiem równoprawność różnicy, ogranicza możliwość tworzenia owej hierarchii z jednej strony, zaś opisując świat jako będący w ciągłym ruchu, wyznaczającym jego zmienność, wyznacza przyjęcie – jako indywidualne zadanie autokreacyjne – konieczności ciągłego tworzenia i transpozycji istniejącego uporządkowania uznawanych zasad. Jest to zadanie niełatwe i niewygodne, a także – jak wskazałam wcześniej – nie dla każdego możliwe do wykonania. Człowiek zatem oczekuje od społeczeństwa „dostarczenia” mu jakichś standardów postępowania, które miałyby odniesienie do pewnych uniwersaliów, podzielanych powszechnie lub przez większość społeczeństwa, mających status obiektywnych lub uznawanych subiektywnie jako obiektywne (np. w religii chrześcijańskiej podstawą moralności jest osoba Jezusa Chrystusa i przekaz miłości zeń płynący).

Można wysnuć konkluzję, iż etyka postmodernizmu dysjunktywnie traktuje człowieka i społeczeństwo. Koncentrując się bowiem głównie na autonomii indywidualnej jednostki (która tworzy, uzasadnia i działa moralnie wedle własnych standardów), ostatecznie prowadzi do dewaluacji wspólnotowości jako źródła etyczności ludzkiego działania, a także jednocześnie powoduje izolację (alienację) człowieka od jego wspólnoty (Bielik-Robson 2000).

Ponowoczesność, metaforycznie określana przez Baumaną (2000) jako źródło cierpienia, jedno z ich źródeł lokuje w nakładaniu na jednostkę obowiązku indywidualnej oceny postępowania etycznego, co wynika pierwotnie z priorytetowego znaczenia autonomii jednostki (solipsystyczny indywidualizm). Nie jest to sytuacja wygodna w sensie psychologicznym dla jednostki, gdyż już w naturę człowieka wpisany jest dualizm potrzeb regulujących jego działanie społeczne. Człowiek jest bowiem zarówno „indywidualny”, jak i „wspólnotowy”, jednocześnie „dąży do wolności” i „pragnie oddać się innym w opiekę” (Fromm 1966). Postmodernizm,

alienując jednostkę z kontekstu społecznego, ze względu na dogmat indywidualizmu, może paradoksalnie powodować jej zwrot w kierunku „uniwersalistycznej pewności fundamentów”. Różnice w ujmowaniu postmodernizmu i modernizmu mogą być eliminowane przez jednorodność konsekwencji, do których prowadzą. Można hipotetycznie założyć, że skutkiem zarówno modernistycznego uniwersalizmu, jak i postmodernistycznego indywidualizmu, może być koncentrowanie się jednostki na poszukiwaniu pewności, choć inne jest tu podłoże, czy mechanizm. W modernizmie „zmusza” jednostkę do tego kontekst społeczny (społecznie ustanowione reguły, normy i wartości, kontrola społeczna), którego prawomocności jednostka nie kwestionuje, zaś w postmodernizmie wyznacza to psychologiczna dążność do poszukiwania pewności, której jednostka jest pozbawiona w świecie równoprawnych różnic i relatywizowanych wartości. Obie wersje świata mogą powodować wykształcenie się różnych etycznie postaw wobec życia, które różnie są w literaturze opisywane.

Odwołując się do refleksji Roberta Spaemanna (2000), konstatujemy, że kontekst społeczno-kulturowy wyznaczać może dwie negatywne etycznie postawy wobec życia, konstytuowane wymiarami rzeczywistości modernistycznej i postmodernistycznej. Opisywane przezeń postawy fanatyka i cynika łączy wspólne przekonanie o bezsensie ludzkiego życia i świata, ale różnicuje przyjęta przez nich perspektywa wizji przyszłości i formowanej wobec niej postawy, co można określić jako „postawę zaradnościową” vs „postawę bezzaradnościową”. W charakterystyce Spaemanna, fanatyk–modernista nie utracił jeszcze nadziei, że można wykreować oraz nadać sens i znaczenie życiu człowieka w świecie pozbawionym sensu aksjologicznego, dlatego też nie akceptuje bezsilności wobec losu, usiłując się z nim zmierzyć, natomiast cynik–postmodernista utracił nadzieję na zmianę świata swego życia, nie ma złudzeń, że świat da się naprawić, a on może samorealizować się, czy realizować własne pragnienia. Przeszkadza mu w tym utrwalone przekonanie o bezsensie świata i życia.

Zajmijmy się jednak postawą właściwą postmodernizmowi, opisując jej konstytuowanie się. Początkowo zatem cynik–postmodernista przesiąknięty jest ideą indywidualizmu (pozytywnie i wysoko przezeń wartościowaną), która oferuje mu możliwość indywidualnej autokreacji, przyjmuje postawę estetycznego kreowania siebie, próbując wymyślić indywidualny autoprojekt formy własnego istnienia, odrzucając możliwość sięgania po zewnętrzne odniesienia (wzory osobowe, autorytety). Kieruje się ideą wolności, stąd musi odrzucić zastane i narzucane standardy unifikujące. W konsekwencji „przywiązuje się” do „estetyki własnego istnienia”, która zastępuje etykę, traktując własną egzystencję w kategoriach stylu funkcjonowania, bez analizy treści ją konstytuujących. Jest przy tym przekonany, że nie ogranicza go żaden społeczny obowiązek formowania własnej egzystencji w określonych normami etycznymi ramach. Pozostaje więc w stanie nieokreśloności, ciągłej transgresji, ciągłego przekraczania społecznych i kulturowych „tabu”, które nie pozwalają mu ustanowić wyraźnie znaczącej dlań wizji własnego życia. Zostaje „złapany” w swoistą pułapkę, bowiem świat pozbawiony sensu (bo nie jest

on określony) nie stawia żadnych ograniczeń dla kreowania siebie i własnego życia, zaś kolejne transgresje tracą znaczenie, bo nie mają żadnego ukierunkowania (celu). W efekcie czeka jednostkę nihilizm, bo w świecie równoprawności wszelkich znaczeń nic nie może mieć naprawdę znaczenia.

Postawom, które opisuje Spaemann, można przeciwstawić „umiarkowany relatywizm”, zamiast – jak twierdzą niektórzy – proponowanej przez postmodernizm radykalnej jego wersji. Wyjściowo wiąże się to ze zmianą przekonania o sensie życia jednostki, czyli przyjęciu założenia, że sens życia i świata istnieje. Nie istnieje on jednak w formie „gotowej” i ostatecznej, a ponadto narzuconej niejako „z góry”. Wolność autokreacyjna jednostki (także w sferze moralności) wiąże się z poczuciem możliwości indywidualnego odnalezienia i określenia owego sensu, jednak zawsze z wykorzystaniem syntezy tego, co zarówno jest dane w „postaci gotowej” jednostce „pod rozważę” przez innych, jak i tego, co jeszcze potencjalne, a więc wymagające indywidualnego zaangażowania (sprawczości, twórczości), pod warunkiem, że jednostka jest na to rozwojowo i socjalizacyjnie odpowiednio przygotowana. Wydaje się, że jest to jedyna droga, którą odzwierciedla choćby omawiana wcześniej koncepcja rozwoju moralnego Kohlberga, zaś wynika ona nie tylko z gotowości rozwojowej i kompetencji jakie posiada jednostka, ale wyjściowo wyznacza ją naturalna psychologiczna ambiwalencja jednostki, związana z konfliktowym charakterem i działaniem przeciwstawnych potrzeb: niezależności i wolności wyznaczającej indywidualizm w określaniu standardów własnego życia, oraz potrzeby zakorzenienia i bezpieczeństwa, która określa wspólnotowość, dobro wspólne, a więc i kierowanie się „ograniczającymi” standardami normatywnymi narzucenymi przez społeczeństwo.

Sprzeczność między konfliktowymi potrzebami, a zarazem między wizją moralności modernistycznej i postmodernistycznej, może być rozwiązana w formie syntezy obu postaw, co nie musi przyjmować formy absolutyzującej sztywny uniwersalizm właściwy dla modernizmu, bądź też absolutyzującej zbyt elastyczny indywidualizm cechujący postmodernizm. W kontekście wychowania moralnego, kształtowanie dojrzałych postaw etycznych może, a nawet musi, przyjąć charakter działań edukacyjnych pierwotnie promujących wspólnotowość i zakorzenienie (socjalizacja adaptacyjna), stopniowo przechodząc w promowanie różnicowania i indywidualnej autokreacji (socjalizacja indywidualizująca). Praktycznie nie jest to zasada ani nowa, ani w sposób nowatorski uzasadniona, zaś jej przywołanie po raz kolejny może być racjonalizowane faktem, iż wychowawcy młodego pokolenia nie przekładają jej na praktykę działania wychowawczego w sferze moralności, co zapewne skutkuje – stwierdzanym w wielu badaniach – coraz większym egocentryzmem, znajdującym swe potwierdzenie w kreowaniu siebie wedle modusu posiadania (konsumpcjonizm), a także anomią w sferze etyki działania, ukonstytuowaną w wizjach osobowości ponowoczesnej i idącej w ślad za nią ponowoczesnej moralności.

BUNT JAKO MECHANIZM AUTOKREACJI W SFERZE MORALNOŚCI

Nie szukaliście jeszcze siebie, a znaleźliście mnie. Tak czynią wszyscy wierzący i dlatego tak mało warta jest wiara. Nakazuję wam teraz mnie zgubić i siebie znaleźć; i wtedy dopiero, „gdy się mnie wszyscy zaprzeczą”, powrócę do Was.

(Nietzsche 2009: 21)

Wstępnie analizując autokreację, która ma prowadzić do ukształtowania się dojrzałej osobowości, w której etyczność i moralność stanowi niezbywalny jej element, konieczne jest odniesienie się do idei wolności, która z pewnością powiązana jest z autokreacją. Wskazane przez Fryderyka Nietzschego przesłanie w słowach motta tego akapitu odnosi się bezpośrednio do sformułowanej w akapicie wcześniejszym zasady wychowania moralnego (od socjalizacji, wychowania do wspólnoty, do indywidualizacji, czyli samorealizacji), jednak z pewnym rozszerzeniem, a nawet odwróceniem – Nietzsche bowiem wskazuje, że jednostka musi najpierw dokonać wolnego aktu własnej autokreacji, by dopiero później skonfrontować własną wizję z wizją kreowaną przez innych. W takim ujęciu wspólnotowość i etyka wspólnoty stanowi konsekwencję wcześniejszych samookreśleń, będąc rezultatem świadomego i refleksyjnego przyjęcia samoograniczeń wynikających z funkcjonowania w obrębie dwóch statusów „ja” i „społeczeństwo”.

Nietzsche, wychodząc z założenia, że każdy człowiek powinien być wolny, zaś jego wolność ogranicza jedynie wolność innych ludzi (niestawanie na drodze wolności drugiego człowieka), formułuje wyjściową zasadę etyczną, której nie da się obalić. Jednak rozwija tę refleksję w sposób marginalizujący pewną kategorię ludzi w obszarze możliwości samodzielnej autokreacji. Wskazując bowiem dwie kategorie ludzi: wolnych – silnych oraz zniewolonych – słabych, tych drugich czyni niezdolnych do samorefleksji i podejmowania samodzielnych aktów kreacji. Wolność bowiem jest przynależna jedynie jednostkom silnym, które potrafią sobie ją zapewnić, co widoczne jest choćby w jego koncepcji różnicującej moralność panów („prawodawców”) i moralność niewolników („biernych wykonawców”). W efekcie twierdzi, iż istnieje jedna tylko moralność właściwa, czyli moralność panów (przyjmowana przez niewolników), wyznaczająca jedną wolność dla nich jednie zarezerwowaną. Tym samym zdolność do autokreacji wedle własnych preferencji zostaje przypisana silniejszemu. Odnosząc ideę wolności jako aktu tworzenia (także w sferze moralności) do przytoczonej w motcie myśli Nietzschego, można założyć, iż akt twórczy (wybór) jest możliwy dla każdego, kto zechce podjąć jego trud, zaś moralność panów i moralność niewolników nie są stanem wyjściowym kondycji moralnej człowieka, ale konsekwencją jego działania, które podejmie lub nie. Wiemy jednak, że wielość barier do pokonania w procesie autokreacji i samorefleksji moralnej różnicuje ludzi, co wynika z ich kondycji społeczno-kulturowej, wyznaczając konieczność podjęcia większego wysiłku, jeśli człowiek znajduje się na pozycji nieuprzywilejowanej. Nie każdy więc decyduje się na trud autokreacji

wyznaczającej pokonwencjonalną kohlbergowską moralność, bo człowiek kieruje się także w swych wyborach zasadą minimalizacji kosztów. Jeśli koszt osiągnięcia statusu jednostki moralnie wolnej (niezniewolonej bezrefleksyjnie przyjętymi regułami), ale nie-opozycyjnej wobec wspólnoty życia, jest zbyt duży, rezygnujemy z trudu kreacji – wtapiamy się w tło, jak czynią to mertonowscy rytualiści, kontestujemy istniejące normy, jak czynią to innowatorzy, zagłuszamy ból autodeprecjacji, jak czynią to „podwójnie przegrani” (wycofanie). W tym ujęciu, łącząc ideę Nietzschego (2009: 21) z koncepcją Mertona (1982), moralność refleksyjna (indywidualizm zespolony z oczekiwaniami wspólnoty) przydana zostaje buntownikom redefiniującym świat w kierunku jego zmiany, którą uznają za optymalną (choć oczywiście mogą się mylić, ale ich błąd może być „naprawiony” przez kolejnych buntowników). Potwierdza to choćby w swych refleksjach Albert Camus, który narzędziem pokonania bezsensu (absurdalności) własnego istnienia czyni bunt metafizyczny, transformatywny, mówiąc: „Aby istnieć, człowiek musi się buntować, ale czyniąc to, powinien uszanować granicę, którą bunt odkrywa w sobie i gdzie ludzie łącząc się zaczynają istnieć [...]. Buntuję się, więc jesteśmy” (Camus 1991: 25). Co wynika stąd dla autokreacji w sferze moralności? Interpretując słowa Camusa, możemy odnieść się także do jego myśli, wyrażanych w *Człowieku zbuntowanym* (tamże: 14). Camus wskazując, że: „Człowiek jest jedynym stworzeniem, które nie zgadza się być tym, czym jest”, czyni bunt narzędziem autokreacji, ale dokonywanej świadomie i refleksyjnie: „Bunt wychodzi od ‘nie’, które ma oparcie w ‘tak’, [...] jest twórczy, [...] oddany kreacji potęgującej istnienie” (tamże: 232). Tym samym bunt zawiera w sobie zarówno element destrukcji i rekonstrukcji, stanowi podstawę tworzenia nowego, afirmowanego porządku aksjologicznego, który ewoluuje w kierunku tworzenia systemu wartości ogólnoludzkich, co pozbawia go egoizmu. Człowiek bowiem „egoistycznie” żądając poszanowania jego godności, wolności i praw, czyni to także „w imieniu” naturalnej wspólnoty, z którą się utożsamia, żądając tych samych praw dla innych. Działając w kierunku „prospołecznego” poszanowania praw człowieka (kreowania wspólnoty), może czynić to poświęcając dobro własne w imię ochrony dobra innych, które będzie trwać (nawet bez niego). A to, zdaniem Camusa, stanowi przesłankę uzyskania nieśmiertelności „we własnym dziele”, która nadaje sens ludzkiemu istnieniu. Bunt wyznacza zatem naczelną wartość jaką stanowi człowiek i jego człowieczeństwo (godność, szczęście), ma charakter aktywny i rozwojowy: otwiera człowieka na świat wartości, chroniąc tym samym przed autodestrukcją i zagubieniem aksjologicznym; ewoluuje od formy egoistycznej (bunt egzystencjalny, służący ochronie własnego dobra człowieka „absurdalnego”) do metafizycznej (bunt metafizyczny, „prospołeczny” – jednostka walczy o dobro innych). Transformacja buntu w jego formę metafizyczną stanowi więc podstawę osiągnięcia statusu jednostki wolnej i twórczej, moralnie odpowiedzialnej za siebie i dobro wspólnoty, w której żyje.

OSOBOWOŚĆ I MORALNOŚĆ PONOWOCZESNA

Całe życie jednostki to tylko proces narodzin siebie samego: kiedy umieramy, powinniśmy już być w pełni narodzeni – chociaż tragedią losu większości ludzi jest to, że umierają, zanim się narodzili.

(Fromm 1966: 33)

Jeśli zadajemy sobie pytanie o to, kim jest czy ma być człowiek w ujęciu postmodernistycznym (osobowość postmodernistyczna), musimy mieć na uwadze, że nowoczesna koncepcja postmodernistyczna w psychologii jest wynikiem bardziej ogólnej refleksji nad funkcjonowaniem człowieka w świecie nowoczesnym. Odnosi się zatem do założeń filozoficznych, które podkreślają prymat jakości życia nad nim samym, a także powszechny pęd ku przyjemnościom. Efektem takiego podejścia do życia jest wykreowanie się wizji człowieka o osobowości postmodernistycznej – normatywnie wolnego. Doktrynalną cechą ponowoczesności jest przelotność, tymczasowość, poszukiwanie przyjemności, zanik trwałych związków i zanik postulowanego ideału człowieka (Łukaszewski 2000: 86), dlatego nie można mówić o ukształtowaniu się jakichś specyficznych cech ludzkiej osobowości, co wskazywał już dosyć dawno Zygmunt Bauman (1993: 14), mówiąc, że osobowość „prawdziwie” ponowoczesna „wyróżnia się brakiem tożsamości. Jej kolejne wcielenia zmieniają się równie szybko i gruntownie, co obrazy w kalejdoskopie”, wskazując jednak pewne tendencje w jej kształtowaniu się, które opisał jako ponowoczesne wzory osobowe: turysty, gracza, spacerowicza i włóczęgi, znane powszechnie, więc nie będę się tu do nich odnosić. Dokonam jedynie zestawienia najważniejszych wymiarów osobowości ponowoczesnej, wynikających z cech ery ponowoczesnej, zaś odzwierciedlających się w moralności.

Wskazując istotowe cechy człowieka ponowoczesnego, sprowadzamy je do skłonności czy wręcz nawyku kierowania się ku pozytywnym doznaniom, dalej nawyku do „kolekcjonowania przeżyć”, a także konieczności szybkiej ich wymiany (McCrae i Costa 2005; Bauman 2000, 2007a). Człowiek ponowoczesny wszelkie zasoby, które posiada lub może posiadać, traktuje jak towar do wymiany, stąd relacje z innymi ludźmi i transakcje handlowe utrzymywane są przezeń tak długo, jak długo przynoszą pożądany bilans. W jego naturę wpisuje się także maksymalizację efektu zarządzania czasem, która stanowi cel nadrzędny, bo człowiek ponowoczesny nie ma czasu na zajęcia nieprzynoszące wymiernych korzyści. Wyznacznikiem ponowoczesności staje się więc przyspieszenie, które na marginesie spycha dawną tradycyjną kulturę. Powolność natomiast symbolizuje brak odpowiednich predyspozycji do tego, aby być człowiekiem nowoczesnym, zatem człowiek ponowoczesny jest, bo musi być, w ciągłym biegu, ruchu. Ponadto jednostka żyje w teraźniejszości, odcinając się od przeszłości i przyszłości, co pozwala jej zagłuszyć siebie, własne wątpliwości związane z kształtem jej życia.

Prędkość i ruch staje się więc mechanizmem wyzwolenia przez zapomnienie. Spowolnienie musi być w takiej sytuacji zagrożeniem, gdyż nakazuje refleksję i za-

stanowienie się nad sobą i własnym działaniem. Prędkość i ruch stanowią także mechanizm zespolenia rozproszonych elementów życiowego doświadczenia, przez nadanie mu specyficznego znaczenia – nadmiar staje się wyznacznikiem jakości, a jego nieobecność jest ekwiwalentem deficytu, braku, bezsensu, co musi wywoływać panikę i stan zagrożenia. Nadmiar staje się także ekwiwalentem stabilności, swoistą kompensacją innych deficytów, co wyraża się w konieczności nadprodukcji towarów i doświadczanych wrażeń. Przy czym człowiek nie dokonuje wyboru, bo liczy się jedynie nadmiar, a nie jakość dokonanego wyboru i jakakolwiek strukturalizacja dokonywanych wyborów wedle jakichś standardów normatywnych i aksjologicznych.

Nadmiar i kulturowo wyznaczony imperatyw „mieć” (modus posiadania) i „wyglądać” (somatyzacja tożsamości) wyznacza konieczność jak najszybszego zaspokojenia wszystkich potrzeb, co staje się generatorem ludzkiej aktywności. Sztucznie wykreowane i ponadfunkcjonalne potrzeby stają się naturalne, choć zmieniają się bardzo szybko, bo szybkość i ruch nie pozwalają określić refleksyjnie własnych potrzeb, ich znaczenia, stąd jednostka zapożycza owe znaczenia od „innych”. Imperatyw skrajnego indywidualizmu i powiązany z nim egocentryzm, który w ponowoczesności traktowany jest jako uprawniony i ideologicznie wzmacniany, nie pozwala jednostce realnie ocenić własnych możliwości, bo są one po prostu nieograniczone, stąd każdy może wszystko, jeśli tylko chce. W efekcie człowiek żyje w świecie iluzji, gdyż rozmywa się granica między tym, co naturalne a tym, co sztucznie sfabrykowane (Barthes 2000).

Metaforą człowieka ponowoczesnego jest kameleon, gdyż jego psychika reorganizuje się w kierunku zdolności do szybkiej orientacji i gotowości do zmiany, stąd zmiana repertuaru i jakości własnych zachowań, preferencji czy postaw jest pożądana, stanowiąc wskaźnik – kryterium zdrowia psychicznego. Bogactwo przeżyć zastępuje dzisiaj stałość wartości i sądów na temat tego, co ważne i uprawnione uzasadnionymi argumentami. Pytanie o dobre (moralne) życie reformułowane zostaje na pytanie o to, w jaki sposób osiągnąć sukces, jak dotrzeć do dóbr powszechnie uważanych za godne pożądania. Postmodernistyczny kolekcjoner przeżyć nie cierpi też z powodu niemożności określenia siebie, gdyż określa się wciąż na nowo, ale czyni to w sposób naśladowczy, nie pyta o sensowność. Człowiek postmodernizmu radzi sobie bez względu na swoją biografię (bowiem liczy się tylko to, co „tu i teraz”), przeszłość socjalizacyjna nie ma znaczenia; przekracza granice narzucone przez miejsca i doświadczenie, ale czyni to bezrefleksyjnie – wtapia się w nowe mody. Większą bowiem wagę przywiązuje do wyobrażeń przyszłych doświadczeń. Jest graczem, który funkcjonuje w świecie zmieniającym reguły w ciągu jednej gry, i który w związku z tym ma prawo zmieniać swój system wartości i metody działania (Łukaszewski 2000: 84-87). Osoba taka ma wiele życiorysów, stąd życie jej nie stanowi spójnej narracji i może być zbiorem różnych, nieprzystających do siebie opowiadań, w których bohater, choć „grany” przez tego samego aktora, zmienia się w sposób istotny, nierzadko sprzeczny z pierwotnym wizerunkiem. Zasada absolutystycznej autonomii jednostki w wyborze dobrego

życia i prawo do równego dostępu do dóbr, jako naczelnie imperatywy (motywy) ludzkiego działania, skutkują wykreowaniem się takiej wizji psychiki ludzkiej, w której jakakolwiek stałość i przywiązanie tracą racjonalność, ustępując programowi nieprzywiązywania się do niczego i nikogo. Pojawia się fenomen „pustego ja”, czyli osobowości niezainteresowanej budowaniem stałej tożsamości, definiowaniem siebie jako kogoś o określonych w sposób względnie stały potrzebach, wartościach, dążeniach, czy posiadającego stałe miejsce w sieci społecznych więzi (Sandel 1984).

Na tym tle moralność człowieka ponowoczesnego rysuje się jako wyznaczana brakiem poczucia obowiązku wierności poprzedniemu „wcieleniu”, gdyż nie występuje tu problem ze zmianą przekonań, przyjaciół czy partnera. Nie ma też podziału odpowiedzialności, gdyż absolutystyczna autonomia i rozbitcie życia na niepowiązane ze sobą epizody, bez ciągłości ról, wartości i potrzeb, powoduje, że jednostka musi za to sama zapłacić określoną cenę. Paradoksalnie, choć logicznie, odpowiedzialność za własne życie zwalnia z troski i odpowiedzialności za innych (każdy jest kowalem własnego losu), bo człowiek jest wolny i dokonuje sam wyboru. Określona zostaje zatem granica, której przekroczyć nie wolno, przy czym wyznacza ją jedynie prawo bliźnich do takiego samego korzystania z wolności i równego dostępu do dóbr. Każdy ma więc prawo autonomicznego wyboru własnej koncepcji szczęśliwego życia, co zwalnia z odpowiedzialności za szczęście innych. Kolekcjonowanie wrażeń i przeżyć, kultura konsumpcji (modus posiadania), pozorne zróżnicowanie i równie pozorna, bo pozbawiona solidarności, tolerancja, wielość stylów życia, mobilność i otwartość – pozbawia jednostkę trwałych znaczeń i powoduje, że ta żyje w świecie złudzeń. Tradycję, poczucie stałości i moralność zastępuje dystans do absolutu, poczucie absolutystycznej wolności. Ponowoczesność kreuje jednak „nową religię”, którą czyni się kult przymusu konsumowania, co stanowi o pozornej wolności, kreując swoiste uzależnienie od różnorodnych dóbr dostarczających gratyfikacji, czyli staje się podstawą wykreowania osobowości nałogowej i dążącej do przemocy. Wartości „wyższego rzędu”, duchowość jako wyznaczniki tożsamości przestają mieć znaczenie, ustępując kultowi cielesności i poczuciu niepokoju związanego z ciałem: „ciało jest też wyrazem normalności, a jak o wszystkie aspekty interakcji, o wrażenie normalności trzeba niesłychanie dbać” (Giddens 2001: 82). Przy czym akceptację społeczną (normatywność) uzyskuje jednostka, która ma potencjał konsumencki, czyli aktywnie uczestniczy w procesie konsumpcji, co marginalizuje wiele grup społecznych, niemających odpowiednich środków, by w tym procesie uczestniczyć. Następuje normalizacja zespołu postaw, czy perspektywy tożsamościowej wynikającej z logiki konsumpcjonizmu. Tożsamość osobowa kształtowana jest przez tematykę, konstrukcję i treści komunikatów: infantylnych, kreatywno-odtwórczych lub wykluczających się wzajemnie wartości (Bauman 2007a: 140).

REFLEKSJA KOŃCOWA

Nie możemy wybierać ram dla swojego losu. Ale dajemy mu treść.
(Hammar skjöld 1981: 37)

W przestrzeni wyznaczników kreacji człowieka i zarazem zadań wychowania moralnego – oprócz przestrzeni symbolicznej, społecznej i temporalnej – jako najważniejszą wskazuje się przestrzeń moralną/etyczną. Paul Ricoeur (1990; za: Marynowicz-Hetka 2006: 426-427) odróżnia etykę od moralności, istotą etyki czyniąc „życie dobre i dążenie do takiego życia”, zaś istotę moralności określa jako „obowiązek działania w imię uniwersalnej normy”, co powoduje wyznaczenie prymatu etyki nad moralnością, ale z uwzględnieniem konieczności ich logicznego i dialektycznego dopełniania się. Innymi słowy, Ricoeur mówi o swoistej syntezie „etycznego dążenia i moralnego obowiązku”, którą określa jako **mądrość praktyczną** (Ricoeur 2003a: 135), którą prosto można zawrzeć w zasadzie „muszę wiedzieć, dlaczego nie mogę zabijać lub kraść”. Jednak mądrość praktyczna nie może być ustanowiona przez sztywne zasady, gdyż niemożliwe jest ustanowienie uniwersalnych zasad bez uwzględnienia kontekstu psychologicznego, społecznego i historycznego, co Ricoeur rozwija w tezie o **moralności sytuacyjnej**, która jest i musi być dopełnieniem mądrości praktycznej, ze względu na konieczność rozstrzygnięcia różnych wątpliwości etyczno-moralnych w sposób bardziej pogłębiony (racjonalizowanie ocen moralnych zależnie od np. statusu motywacyjnego, czy sytuacji wyższej konieczności). Konsekwencją tego stanowiska jest pojmowanie jednostki jako istoty dążącej do osiągnięcia statusu „człowieka moralnego”: a) „ja-który działał”; b) „ja-który mówię”; c) „ja-który odczuwam siebie”; d) „ja-który wymagam od siebie”, co stanowi niewątpliwie przesłankę dla praktyki wychowawczej. Rozróżnienie etyki i moralności wraz z ich relacyjnym związkiem, powoduje, iż w efekcie wyodrębniamy dwie kategorie podmiotu działającego moralnie: podmiotu odczuwającego i podmiotu wymagającego. Etyczny punkt widzenia wiąże się tu z odczuwaniem tego, co dobre i odczuwaniem siebie, zaś moralny wiąże się z uniwersalnymi normami, a więc wymaganiami wobec siebie, co rodzi stały konflikt między jednostką a światem, konkretyzując konflikt między tym, co odczuwane jest jako dobre, a tym, co stanowi swoistą powinność. Rozwiązanie tego konfliktu wspomaga wskazywana przez Ricoeura kategoria moralności sytuacyjnej, która pozwala na analizę dokonywanych wyborów w ich konkretnym kontekście – uwikłaniu (Marynowicz- Hetka 2006: 427, 464).

Wydaje się, iż celem wychowania moralnego będzie w tym ujęciu uzyskanie jedności i spójności owych „ja”, z uwzględnieniem jednocześnie jasno sprecyzowanych kontekstów sytuacyjnych (moralność sytuacyjna), co nie jest zadaniem łatwym i wymaga ukierunkowanej refleksji, zarówno podmiotu kształtującego siebie, jak i podmiotów (wychowawców) owo samo-kształtowanie wspierających. W rezultacie możemy skonkretyzować za Paulem Ricoeurem (2003a, 2003b) cechy opisujące człowieka podatnego na zagrożenia i człowieka zdolnego je pokonywać,

czyli odpornego na zagrożenia, także w sferze działania moralnego: świadomość (i samoświadomość), sprawność (umiejętności i kompetencje), określona tożsamość, odpowiedzialność za siebie i świat, które wyznaczają zdolność do działania w świecie, jednocześnie zależnie (moralność sytuacyjna) i niezależnie (etyczność) od jego kontekstów.

Wizję tę odnajdujemy także w psychologicznych koncepcjach dojrzałej osobowości, czy w koncepcji człowieka transgresyjnego, jako alternatywy swoistej jedności z wizją człowieka hubrystycznego i samowiednego (Kozielecki 1987, 1988, 1997). Dokonując próby obiektywizacji fenomenu autoprojektu, można przyjąć, że jest nim *dojrzała osobowość*, która zdaniem Gordona Willarda Allporta (1949, 1988) obejmuje trzy ogólnie określone grupy właściwości: posiadanie dobrze rozwiniętego i rozbudowanego obrazu siebie (*kim jestem*), nabywanie obiektywnych postaw wobec siebie – zdolność wglądu w siebie, znajomość siebie i poczucie humoru (*jaki jestem*), posiadanie własnego skryształizowanego światopoglądu (*jaki jest świat, jakie jest moje miejsce w świecie*), co wyznacza wymiar aksjologiczny. Właściwości te łącznie wspomagają kreację własnego życia – wyznaczane przez wstępnie konstruowane wizje siebie, relacji „ja-świat” i wizje świata, konstytuujące działanie etyczno-moralne.

Co natomiast utrudnia kształtowanie się podmiotowo ujmowanej dojrzałej postawy etycznej? Można tu posłużyć się dwiema koncepcjami, które wskazują na trudności, jakich w świecie ponowoczesnym doświadcza człowiek w obszarze autokreacji: **tezą o przesunięciu socjalizacyjnym** (Kwieciński 1999) i **tezą o doświadczeniu zapośredniczonym** (Giddens 2001). Zgodnie z pierwszą, informacje potrzebne do kształtowania wizji siebie i własnego życia czerpane są z kultury popularnej i mass mediów, zaś mechanizm transmisji tych wzorów wzmacniany jest przez rolę i funkcje, jakie grupa rówieśnicza pełni w życiu młodego człowieka. Grupa rówieśnicza zaś czerpie wzory postępowania z mass mediów. Natomiast druga teza mówi, że znaczna część wiedzy o świecie pochodzi nie tyle z bezpośredniego doświadczenia i kontaktu z lokalnymi autorytetami (lub tradycyjnymi), ale z przekazów kulturowych o szerokim zasięgu, czyli z doświadczenia zapośredniczonego przez masowe środki przekazu, które kształtuje zarówno tożsamość jednostki, jak i porządek relacji społecznych. Z obu wynika wniosek o utracie znaczenia dla formowania się jednostki tradycyjnych odniesień do wychowania w rodzinie i edukacji szkolnej, obie też pozwalają sformułować wniosek o wielości dostępnych wizji, ich różnorodności oraz potencjalnej i możliwej ich sprzeczności.

Młody człowiek zostaje niejako „wrzucony” w świat chaosu aksjologicznego, braku norm i znaczących odniesień dla tworzenia wizji siebie i własnego etycznego działania. Trudno mu w tej sytuacji kształtować dojrzałą osobowość, którą za Erichem Frommem (2000b) określić można jako orientację produktywną, stanowiącą odzwierciedlenie i podstawę kształtowania się postaw transgresyjnych (transgresji prywatnych i publicznych), które jako bunt metafizyczny określa Albert Camus (1991). W świecie ponowoczesnym – w kreowaniu siebie – mamy zatem warunki do dominacji różnie wyrażającego się stylu nieproduktywnego,

biernego, odtwórczego (orientacja nieproduktywna, nekrofilna), stanowiącego antytezę dojrzałej, transgresywnie ukierunkowanej osobowości (w sytuacji jego zdominowania). Wersje niedojrzałej etycznie osobowości mogą przyjąć charakter:

- Orientacji receptywnej – *przyjmującej*, jednostkę cechuje status kontroli zewnętrznej, postawa uległości, zaś z wspólnotą łączy jednostkę więź masochistyczna (deprecjacja siebie, własnej indywidualności), co stanowi egzemplifikację typu adaptacji, którą Robert K. Merton (1982) nazywa rytualizmem.
- Orientacji tezauryzatorskiej – *zabezpieczającej*, w której jednostka sprawuje kontrolę nad sobą i światem przez gromadzenie różnych dóbr, co wyznacza lęk przed poczuciem braku. Gromadzenie dóbr występuje tu w funkcji ochrony poczucia bezpieczeństwa, zaś decyduje o ukształtowaniu się postaw egocentrycznych, powodujących izolację i brak więzi z innymi, co może włączać tendencje niszczycielskie, agresywne – „od świata” („zawężenie autokreacji” do sfery materialnej – konsumpcjonizm znoszący zasady etyczne); można znaleźć tu odniesienie do mertonowskiej innowacji.
- Orientacji merkantylnej – *wymieniającej*, w której jednostka kontrolowana jest przez kalkulację wymiennej wartości towarów dostępnych na rynku kulturowym, która może stanowić podstawę wykreowania się postaw instrumentalnych i konsumpcyjnych (materializm znoszący wartości społeczne, duchowe). Jednostkę cechuje brak silnych, emocjonalnych więzi z innymi, izolowanie się („ograniczenie autokreacji” w sferze społecznej).
- Orientacji eksploatorskiej – *biorącej*, o znamionach manipulacji, w której jednostka kontrolowana jest przez świat zewnętrzny, ale pozyskuje oczekiwane dla siebie gratyfikacje siłą i „podstępem” (manipulacją), kreując postawy dominacji i tendencje do sprawowania władzy nad innymi, co stanowi efekt więzi sadystycznej ze wspólnotą własnego życia – postawa „przeciw światu” (deprecjacja otoczenia).

Orientacja manipulatorska staje się coraz bardziej wyraźna we współczesnym świecie, który postrzegany jest jako zły, ludzie zaś postrzegani są jako źródło owego zła, zanikają więzi osobowe i poczucie współodpowiedzialności za siebie i świat, stąd „sprawiedliwym”, a na pewno uzasadnionym jest nieetyczne działanie wobec świata, który etyczny nie jest.

Podstawowym wyzwaniem dla wychowania moralnego w ponowoczesności jest zatem formowanie wizji siebie i więzi łączących jednostkę ze światem, wedle wskazywanych od dawna, wciąż jednak niezrealizowanych celów, które można za Erichem Frommem (1995, 2000b) określić jako kierowanie się w autokreacji modusem istnienia, nie zaś modusem posiadania, który dominuje w ponowoczesnym świecie. „Modus posiadania” wynika ze współczesnej ponadfunkcjonalności reguł posiadania, zaś wyznacza kierowanie się zasadą opisującą wizję i wzór siebie (tożsamości) – „jestem tym, co mam” (pasywno-receptywna konsumpcja – orientacja nieproduktywna, nekrofilna). Proponowany w wychowaniu moralnym „modus istnienia” wizję i wzór siebie określa alternatywnymi zasadami: „jestem tym, co robię” – niewyalienowana, nieinstrumentalna aktywność, która uosabia bunt me-

tafizyczny w ujęciu Alberta Camusa, lub „jestem tym, kim jestem” – niewyalienowana, refleksyjna i świadomie kreowana tożsamość, którą określa w pewnym sensie etyczny wymiar własnego „ja”, czyli „ja-odczuwające” wspomagane przez „ja-wymagające” Paula Ricoeura; bądź orientacja produktywna Ericha Fromma.

Niezmiernie kompetentnie przesłanie zaprezentowanego tu tekstu ujął Dag Hammarskjöld (1981: 15), który w *Drogowskazach* napisał:

W każdej chwili wybierasz samego siebie. Ale – czy wybierasz siebie? Twoje ciało i twój duch mają tysiące możliwości; możesz zbudować wiele swoich „ja”. Lecz tylko w jednej z tych możliwości realizuje się zgodność wybierającego z tym, co wybrał. Tylko w jednej możliwości, którą znajdziesz dopiero wtedy, gdy **odrzuć** wszelkie szanse czegoś innego, po co sięgałeś ciekawie, nęcony podziwem i pożądaniem, przelotnym i za płytkim, by mogło ci zapewnić udział w mocnym przeżywaniu wzniosłego misterium życia i dać ci świadomość ogromu powierzonego ci kapitału, jakim jest twoje „ja”.

Tekstem tym zataczamy swoje koło – droga do wspólnoty, która wyznacza konieczność etycznego działania, wiedzie przez odkrycie siebie, o którym pisał Fryderyk Nietzsche, i swoisty, ale konieczny powrót „do domu”, którym jest wspólnota, bez której „ja” nie może istnieć, ale może **współistniejąc**, czyli przestrzegając zasad organizujących jej współistnienie.



Agnieszka Zduniak
Uniwersytet Warmiński-Mazurski w Olsztynie

SZKOŁA KATOLICKA – WYCHOWANIE DO AUTONOMII CZY INDOKTRYNACJA?

WSTĘP

Szkoła, obok rodziny, zaliczana jest do tzw. długotrwałych środowisk wychowawczych, wywierających szczególnie duży wpływ na rozwój osobowości (Przetacznik-Gierowska i Włodarski 1994: 103). Podczas gdy środowisko wychowawcze dzieci młodszych stanowi w zasadzie tylko rodzina, w późniejszym wieku coraz większe znaczenie zyskuje środowisko szkolne oraz rówieśnicze. Dlatego jedną z ważniejszych decyzji, przed jaką stają rodzice, jest wybór placówki wychowawczej, której powierzą oni wychowywanie i kształcenie swoich dzieci. Coraz mniej osób jest skłonnych pozostawić tę decyzję przypadkowi, zdając sobie sprawę z tego, że wybór ten może mieć istotny wpływ na późniejsze życie dziecka – nie tylko na jego szanse zawodowe, lecz również na relacje z ludźmi, wybór stylu życia i życiowych priorytetów. Dlatego przed podjęciem decyzji wielu rodziców zasięga opinii na temat różnych szkół, ich poziomu nauczania, liczebności klas, bezpieczeństwa wychowanków, liczby i rodzaju zajęć pozalekcyjnych. Wiele placówek, szczególnie prywatnych, zabiega o uczniów, obiecując im atrakcyjne warunki nauki, nowatorskie programy nauczania, zajęcia z języków obcych, sportowe i artystyczne. Niektóre z nich starają się zdeklasować konkurencję, roztaczając przed rodzicami przyszłych wychowanków wizję nauki pozbawionej ograniczeń i wysiłków za pomocą chwytliwych haseł: „szkoła bez prac domowych”, „szkoła bez tornistra”, „dziecko jako nauczyciel”.

Czy podejmowane przez rodziców decyzje dotyczące ścieżki edukacyjnej dziecka mogą być rozpatrywane w kategoriach wyborów moralnych? Odpowiedź na to pytanie nie jest oczywista. Z pewnością nie jest to dylemat na miarę chociażby dylematów bioetycznych, dotyczących początku i końca ludzkiego życia czy manipulacji genetycznych. Jeśli jednak wziąć pod uwagę to, iż moralność dotyczy „sfer życia, w których działanie jednego człowieka nie jest obojętne dla dobra, szczęścia, zdrowia, powodzenia innych ludzi” (Sztompka 2002: 271), to wydaje się, że decy-

zje dotyczące ukierunkowania dalszego kształcenia, wychowania i ogólnie pojętej socjalizacji dziecka mogą być zaliczone również do kategorii wyborów moralnych. Szczególną predyspozycję do postrzegania tego w takich właśnie kategoriach będą mieli ci z rodziców, dla których wiara nie pozostaje w sferze wyłącznie deklaratywnej, lecz stanowi dla nich wartość tak istotną, że zależy im na tym, aby przekazać ją swoim dzieciom. Czy szkoła katolicka stanowi najlepsze środowisko religijnej socjalizacji dzieci i młodzieży, czy też pewne zjawiska związane z wyznaniowo ukierunkowaną edukacją mogą być dysfunkcjonalne dla rozwoju indywidualnej religijności? W tym właśnie kontekście chciałabym umieścić moje rozważania nad szkołą katolicką, jej miejscem we współczesnym systemie edukacyjnym, rolą, jaką może ona odegrać w przekazywaniu wiedzy i wiary kolejnym pokoleniom oraz dość licznymi kontrowersjami związanymi z samą ideą szkoły wyznaniowej we współczesnej pluralistycznej kulturze.

1. SOCJALIZACJA RELIGIJNA DAWNIEJ I OBECNIE

W społeczeństwach przednowoczesnych życie jednostki było zdeterminowane przez struktury społeczne, których była ona częścią: przynależność do określonego stanu, rodziny pochodzenia czy wyznania wyznaczało biografię i determinowało styl życia. Funkcjonalna dyferencjacja, będąca jedną z cech charakteryzujących nowoczesne społeczeństwa, spowodowała wykształcenie się względnie autonomicznych sfer (systemów) społecznego życia, rządzących się własnymi prawami. Obowiązują w nich swoiste wartości, normy i wzory zachowań, do których przestrzegania zobligowani są wszyscy ci, którzy w nich uczestniczą. Powoduje to paradoksalną sytuację, w której każdy wielokrotnie i w krótkich odstępach czasu musi dostosowywać się do często zupełnie różnych zasad rządzących funkcjonowaniem poszczególnych systemów:

Każda z odrębnych sfer działania [...] odznacza się swoistą kulturą, własnymi typami relacji, specyficznymi normami. [...] Zatem zaczynając od środowiska domowego i rodzinnego poprzez miejsce pracy i szkołę, a skończywszy na czasie wolnym i udziale w politycznych i religijnych stowarzyszeniach, jednostka sprytnie pozostawia za sobą role, normy i postawy właściwe dla sfery, którą właśnie opuściła, i przyjmuje na siebie nowe, odpowiednie dla sfery, w którą właśnie wchodzi (MacIntyre 2005: 36).

Normy i reguły każdej z tych sfer życia przyjmowane są często zupełnie bezkrytycznie, a wartości religijne nie stanowią już metasystemu decydującego o wyborach dokonywanych w poszczególnych sferach społecznej rzeczywistości.

Proces funkcjonalnej dyferencjacji i następujące w jej wyniku uniezależnianie się poszczególnych sfer społecznego życia od religijnych systemów normatywnych były przedmiotem rozważań Soboru Watykańskiego II i znalazły swoje odbicie w dokumentach soborowych. Sobór określa taką sytuację mianem „autonomii spraw ziemskich”, uznając prawo poszczególnych sfer życia społecznego do stano-

wienia własnych praw i wartości za słuszne: „Wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować” (*Konstytucja 1965*, 36). Nie ulega jednak wątpliwości, że podział życia społecznego na autonomiczne podsystemy sprawia, że przekazywanie treści religijnych następuje obecnie w zupełnie odmiennych warunkach, co nie pozostaje bez wpływu na jego skuteczność. Podczas gdy w społeczeństwach przednowoczesnych i jednolitych subkulturach wyznaniowych treści chrześcijańskie oraz formy kultu stanowiły nieodłączną część życia codziennego, a socjalizacja religijna następowała bez jakichkolwiek celowych form przekazywania wiary, to w społeczeństwie nowoczesnym przekazywanie przekonań i wartości religijnych staje się procesem niezwykle trudnym, ponieważ wiara coraz rzadziej jest przejmowana w sposób bezrefleksyjny od otoczenia społecznego, coraz częściej natomiast staje się przedmiotem indywidualnego wyboru określonych treści nadających sens jednostkowej egzystencji. Sytuację taką przewidywał już w latach siedemdziesiątych XX wieku Karl Rahner, pisząc: „Człowiek wierzący jutra będzie mistykiem, kimś, kto czegoś ‘doświadczył’, albo nie będzie go wcale, ponieważ wiara jutra nie będzie już kształtowana przez oczywiste przekonania, wpływające z góry na osobiste decyzje, i religijne obyczaje podzielane przez wszystkich oraz ogólnie przestrzegane” (Rahner 1971: 22).

Sfera religijna również staje się więc dziedziną, w której, podobnie jak w innych, należy dokonywać wyborów w sposób świadomy i wolny. Pojęcie wolności i związane z nim pojęcie autonomii w kulturze nowoczesnej jest niezwykle silnie akcentowane. Wolność, niegdyś pojmowana jako wartość instrumentalna, czyli służąca osiągnięciu i urzeczywistnieniu wartości bardziej fundamentalnych (zbawienia, doskonałości, dobra człowieka), obecnie coraz częściej rozumiana jest jako wartość autoteliczna. Janusz Mariański wskazuje, że

[...] następujące obecnie przemiany w sferze moralnej wiążą się w dużej mierze właśnie ze zmianą w pojmowaniu wolności. Coraz większa część społeczeństwa jest skłonna rozumieć to pojęcie w znaczeniu indywidualistycznym, jako „wolność od”, czyli dowolność w wyborze postępowania i swobodę podejmowania decyzji niezależnie od ich wymiaru etycznego. Jest to więc wolność nieukierunkowana, ryzykowna, zagrażająca porządkowi społecznemu i wolna od odpowiedzialności za drugiego człowieka. W takim ujęciu wartością najwyższą staje się jednostka uwolniona od wszelkich ograniczeń, dążąca do własnego szczęścia za wszelką cenę, nawet kosztem innych. Taka wolność przeradza się w samowolę, a ona z kolei, paradoksalnie, zwiększa skłonność do ulegania różnym formom wpływu, w szczególności ze strony rynku oraz mediów (Mariański 2007c: 530-532).

Człowiek współczesny, ze swoim pragnieniem niezależności i autentyczności, bardzo często rozumie autentyczność jako podążanie za swoimi przemijającymi nastrojami, pragnieniami, uczuciami, kierowanie się obowiązującą aktualnie modą, a nie jako bycie wiernym sobie, swoim przekonaniom i wyznawanym wartościom. W ten sposób łatwo staje się obiektem manipulacji ze strony czynników ekonomicz-

nych czy politycznych posługujących się środkami masowego przekazu. Hasła wolności i autonomii, które wywierają silny wpływ również na współczesny dyskurs wychowawczy, powodują wątpliwości wielu osób, również wierzących, co do celowości wpływania na rozwój religijny swoich dzieci. Niektórzy zakładają, że ich dziecko powinno, gdy już dorośnie, samo dokonać wyboru, w co i jak chce wierzyć, a wychowanie w określonej wierze może mu w takim wolnym wyborze przeszkodzić.

U podstaw współczesnych liberalnych demokracji leżą już nie wartości religijne, lecz humanistyczne. Neutralność światopoglądowa państwa zaczyna w niektórych społeczeństwach zachodnich ewoluować w stronę sekularyzmu, „urzędowego” agnostycyzmu, który usiłuje zepchnąć religię na margines społecznego życia. Vittorio Possenti zaznacza, że: „Dla obecnych demokracji liberalnych różne religie są równoważne, a sfera publiczna powinna być wobec nich indyferentna i neutralna; dotyczy to także religii uniwersalistycznych, od których się żąda, żeby były takimi tylko w sferze prywatnej, co oznacza sprzeczność” (2009: 409). Dlatego też w chwili obecnej największą konkurencją dla wiary katolickiej nie są, jak się często sądzi, inne światopoglądy czy wielkie religie, lecz sceptycyzm i relatywizm, znajdujące wyraz w przekonaniu, że „[...] nie istnieje żaden porządek rzeczy, z którego mogłoby pochodzić jednolite, choć złożone rozumienie lub choćby pewien wysiłek w kierunku takiego rozumienia” (MacIntyre 2005: 23). Taki agnostycyzm wraz ze swoim rozumianą zasadą tolerancji religijnej sprawia, że religii próbuje się wyznaczyć miejsce w obrębie świata irracjonalnego, a jej wyznawców nakłonić, a niejednokrotnie wręcz zmusić do ujawniania swoich przekonań wyłącznie w sferze prywatności. Wydaje się, że w ciągu ostatnich lat nasilają się tendencje do czynienia religii „niewidzialną” w przestrzeni publicznej, co motywowane jest obawą przed urażeniem osób niewierzących, przy czym pomija się fundamentalną zasadę, jaką jest prawo osób wierzących do przyznawania się, również w sferze publicznej, do swojej religii, tradycji i symboli kulturowych.

W ten sposób religia jest stopniowo usuwana z publicznego dyskursu. Ponieważ treści religijne są coraz rzadziej werbalizowane, zanika umiejętność mówienia o wierze i Bogu poza kontekstem typowo instytucjonalnym (Kościoły). Językowa nieporadność i związane z nią zażenowanie zniechęca wielu rodziców do mówienia swoim dzieciom o Bogu. Religia zaczyna być sprawą już nie tylko prywatną, ale wręcz intymną, a rozmowa o niej, nawet z osobami bliskimi, wywołuje wrażenie niestosowności i skrępowanie podobne do tego, jakie jeszcze do niedawna wiązało się z mówieniem o sprawach związanych z seksualnością. Taka sytuacja budzi niepokój nie tylko tych, którzy wiarę i religię postrzegają jako wartość samą w sobie, lecz również tych, którzy cenią ją ze względu na jej wartości społeczne. Na przykład Jürgen Habermas twierdzi, że

[...] na dyskurs publiczny powinien składać się zarówno dyskurs świecki, z założenia powszechnie dostępny, jak i dyskurs religijny, ponieważ ten ostatni dotyczy wartości i struktur sensu, które nie mogą być pomijane w dyskursie publicznym. Perspektywa religijna oraz perspektywa świecka nie są sprzeczne ze sobą, lecz

uzupełniają się i inspirują nawzajem. Nie można podejmować prób rozstrzygnięcia z perspektywy racjonalistycznej o prawdzie czy fałszu religijnych tradycji. Szacunek, który idzie w parze z tym powstrzymaniem się od wydawania sądu, opiera się na poważaniu osób i ich sposobów życia, które czerpią swoją integralność i autentyczność w pierwszej kolejności z przekonań religijnych (Habermas 2004: 247).

Eliminowanie symboliki i treści religijnych z życia publicznego, prowadzące do „niewidzialności” religii w przestrzeni publicznej, nie pozostaje bez wpływu na gotowość młodszego pokolenia do przyjmowania przekonań religijnych i internalizacji religijnych norm i wartości. Skoro religia jest sprawą w zasadzie niewidoczną poza kontekstem kościelnym, to nietrudno dojść do wniosku, że związane z nią zasady i normy postępowania obowiązują również wyłącznie w tym kontekście. Utrzymanie wiary w rzeczywistość transcendentną nie jest łatwe, jeśli docierające na co dzień do młodego człowieka komunikaty słowne i treści symboliczne odnosić się będą tylko do tego, co immanentne. Skutkiem takiej sytuacji jest również to, że młodzi ludzie nie rozumieją dużej części komunikatów skierowanych do nich w kościele, co ma daleko idące konsekwencje dla skuteczności wysiłków ewangelizacyjnych Kościoła. Zaczyna on coraz częściej być postrzegany jako sfera życia nie powiązana w żaden sposób z „normalnym” życiem (wszak mówi się tam o sprawach, które nie są poruszane nigdzie indziej), a poza tym jako miejsce, w którym mówi się niezrozumiałym językiem. Kwestię trudności językowych rozwiązać miało wprowadzenie do szkół lekcji religii. Z pewnością przyczyniają się one w dużym stopniu do lepszego zrozumienia (przynajmniej w warstwie leksykalnej) treści religijnych, ale nie wystarczają do wprowadzenia w kontekst wiary, i to bez względu na ilość godzin poświęconych w tygodniu na szkolną katechezę. Problemem jest tu bowiem nie tyle brak czasu, co sama formuła religii jako jednego z wielu przedmiotów nauczanych w szkole, niepowiązanego z innymi przedmiotami pozbawionymi całkowicie odniesień do religii. Potęguje to wrażenie, już i tak obecne w życiu społecznym, że religia jest osobną sferą życia, nie wpływającą na pozostałe, a związane z nią normy i wzory zachowań nie mają zastosowania do pozostałych dziedzin społecznej rzeczywistości.

2. CZY W KATOLICKIM KRAJU POTRZEBNA JEST SZKOŁA WYZNANIOWA?

Porównując sytuację w Polsce z innymi krajami europejskimi, można dojść do przekonania, że Polacy są narodem wciąż bardzo religijnym. Świadczyć mogłoby o tym to, że 96% Polaków określa siebie jako katolików, nikt nie protestuje przeciwko temu, że na ścianach wielu instytucji publicznych wiszą krzyże, frazeologia religijna obecna jest w sferze polityki i gestów publicznych. Jednak wielu badaczy życia społecznego i religijnego w Polsce wskazuje, iż przywiązanie do religii katolickiej pozostaje w dużej mierze w sferze deklaratywnej, a katolicyzm bardziej niż religią jest sposobem określania narodowej tożsamości. Katolicyzm

polski przez wiele lat pełnił nie tylko funkcje duchowe, ale również, a może nawet przede wszystkim, swojego rodzaju funkcję zastępczą: był ostoją bytu narodowego i kultury narodowej najpierw w sytuacji utraty niepodległości w okresie zaborów, potem zaś ważnym czynnikiem obrony suwerenności państwowej w latach rządów komunistycznych. Nowa sytuacja społeczna po roku 1989 sprawiła, że zmienił się kontekst działania Kościoła, zmuszając go do określenia na nowo swojego miejsca w systemie społecznym. Kościół katolicki, postrzegany jako obrońca wolności w latach komunizmu, po przemianach ustrojowych zaczął być w szerokich kręgach społecznych postrzegany jako zagrożenie dla wolności. Zaangażowanie polityczne Kościoła, niegdyś cieszące się dużym poparciem w społeczeństwie, od lat dziewięćdziesiątych jest oceniane negatywnie, pojawiają się obawy przed wpływem instytucji kościelnych na prawodawstwo i ostrzeżenia przed państwem wyznaniowym. O sprawach związanych z religią mówi się bardzo często w klimacie niesprzyjającym, postrzegana jest ona często jako relikwyt dawnego stylu życia, nie tylko niekompatybilny z nowoczesnością, ale wręcz przeszkadzający w postępie i urzeczywistnieniu słusznie należnej każdemu wolności. Postawa ta wpływa na obraz Kościoła w świadomości społecznej oraz w mediach, w których szczególnie eksponowane są informacje sensacyjne, demaskatorskie lub też przedstawiające życie religijne wyłącznie pod kątem aspektów oficjalno-instytucjonalnych. Kościół na ogół utożsamiany jest z duchowieństwem, a nie wspólnotą wiernych, dlatego myśli się o nim nader często nie w kategoriach grupy własnej („my”), tylko grupy obcej („oni”). Istnieje duży kontrast między wzorcami kulturowymi promowanymi przez współczesną kulturę popularną a stereotypem katolika. Odczuwalny jest brak wzorów osobowych, w szczególności świeckich przyznających się do swojej wiary, z którymi mogliby identyfikować się młodzi ludzie. Religia, szczególnie instytucjonalna, nie jest „trendy”, a hasło „Polak–katolik” szczególnie wśród młodych ludzi wywołuje często negatywne skojarzenia oraz reakcje świadczące o tym, że nie chcą oni być z nim utożsamiani.

Wielu badaczy wskazuje na dość płytki charakter polskiego katolicyzmu, wyrażający się w słabej świadomości teologicznej, niezbyt intensywnym uczestnictwie w kulcie religijnym i sporej selektywności w przyjmowaniu nauczania Kościoła, również w kwestiach istotnych, a także słabej korelacji między wyznawaną wiarą a dokonywanymi wyborami moralnymi: „Polski katolicyzm jest tak skonstruowany (tak się potoczyły jego losy), że jest powierzchowny. Coś jest dobre, gdy wszyscy tak robią. Nie ma motywacji do pracy nad sobą” (Dobroczyński 2010: 60). Społeczno-kulturowy charakter polskiego katolicyzmu, który przez lata stanowił źródło jego siły i trwałości, w zmienionych warunkach społecznych może okazać się jego słabością. Wiara oparta nie tyle na indywidualnej refleksji i osobistym, świadomym wyborze stylu życia, ile na tradycji i „społecznej oczywistości”, może zachwiać się, gdy tradycja przestanie być wartością, a poglądy religijne nie będą już powszechnie podzielane. O tym, że nie są to obawy bezpodstawne, świadczą choćby sytuacja w niegdyś bardzo katolickim Quebecu, w którym procesy sekularyzacyjne przebiegły niezwykle szybko.

Na współczesne życie społeczne, również w Polsce, coraz silniej oddziałuje etos konsumencki. W społeczeństwie nastawionym na konsumpcję, jako naczelną wartość przedstawiane jest dążenie do szczęścia, a szczęście utożsamia się zwykle z doraźną przyjemnością, radością, niezwykłymi przeżyciami. Dobre, szczęśliwe życie to życie konsumenta, wypełnione kolekcjonowaniem przedmiotów i pogonią za doznaniem, nie pozostawiające miejsca na refleksję o sensie ludzkiej egzystencji i o jej skończoności, a w związku z tym nie motywujące do poszukiwań religijnych. Nowoczesna kultura stara się przedstawić konsumencki styl życia jako odpowiedź na ludzkie pragnienia i potrzeby oraz realizację słusznie należnych praw („jesteś tego warta”). Tymczasem to, co przedstawiane jest jako wolność wyboru, w rzeczywistości jest przymusem wybierania (mówi się nawet o „terrorze wyboru”), który ma niewiele wspólnego z prawdziwą wolnością. Trafnie podsumowuje to Bartłomiej Dobroczyński (2010: 57): „Kapitalizm jest, w pewnym zakresie, takim samym niewolnictwem jak każdy inny system. Straszy, że jeśli nie zrobisz wszystkiego, by to mieć, nikt nie będzie cię lubił, zapraszał do siebie i podziwiał, nikt cię nie pokocha. Zatem musisz pilnie obserwować to, co noszą inni, jakie mają telefony i wdziwiać to samo – czy ci się to podoba, czy nie. Inaczej będziesz wykluczony”. W społeczeństwie nowoczesnym istnieją obok siebie różne wartości oraz różne ich hierarchie, co powoduje poczucie niestabilności, dezorientacji i zagubienia. Dlatego coraz trudniej jest przekazywać młodemu pokoleniu stabilny system wartości. Współczesna kultura nie sprzyja podejmowaniu wiążących decyzji, nie stawia ideałów godnych konsekwentnego naśladowania, w zamian za to apologizuje ruch, zmienność i nowość jako wartości same w sobie. Ponieważ elastyczność odpowiada potrzebom rynku, konsekwencja w trwaniu przy swoich poglądach często interpretowana jest jako fundamentalizm. Z drugiej strony wskazuje się na to, że celem wychowania ma być wykształcenie integralnej tożsamości. Jeśli zgodzić się z tym poglądem, to należy przyjąć, że nie da się tego osiągnąć bez stałych punktów orientacyjnych i aksjologicznych.

3. „TYP IDEALNY” SZKOŁY KATOLICKIEJ

Szkoły katolickie cieszą się sporym zainteresowaniem, nie tylko w Polsce, lecz również w innych krajach europejskich. Oczekuje się od nich wysokiego poziomu nauczania, dużego zaangażowania kadry nauczycielskiej nie tylko w proces przekazywania wiedzy, lecz również w działania wychowawcze, a także większego bezpieczeństwa wychowanków. Wydaje się jednak, że zasadniczym czynnikiem decydującym o atrakcyjności tego typu szkół są jasno określone zasady wychowawcze oparte na chrześcijańskiej koncepcji osoby (Bilicka 2007). Wynika z niej założenie, że wychowanie winno być procesem integralnym, a więc obejmującym nie tylko kształcenie umysłu, lecz również stwarzanie jak najkorzystniejszych warunków do rozwoju innych sfer życia wychowanków, w tym również ich sfery duchowej. Kongregacja do spraw edukacji katolickiej w następujący sposób formułuje zadania, jakie stoją przed katolickimi placówkami wychowawczymi: „Integralna formacja

człowieka – jako cel wychowania – obejmuje rozwój wszystkich ludzkich zdolności ucznia, przygotowanie do życia zawodowego, kształtowanie zmysłu etycznego i społecznego, jego otwarcie się na transcendencję i jego wychowanie religijne” (Kongregacja ds. Edukacji Katolickiej 2002: 300)

Współczesna edukacja koncentruje się w mniejszym stopniu na wychowaniu, bardziej natomiast na kształceniu, czyli przede wszystkim na przekazywaniu wiedzy i umiejętności przydatnych w późniejszym życiu zawodowym, a nie na doskonaleniu całej osoby we wszystkich jej wymiarach. Krystyna Ablewicz twierdzi, że: „Kryzys pedagogiki współczesnej zbiega się z ekonomiczną wizją człowieka, sprawnego zawodowca, profesjonalisty, który umie rozwiązać zagadki komputerowe i precyzować strategie działań skutecznych, lecz jest zupełnie bezradny i bezsilny wobec trudności spraw ludzkich, pogubiony w priorytetach, gdy los stawia go w sytuacjach granicznych” (2003: 267). Dlatego potrzeba placówek wychowawczych, które nie tylko będą nauczać szczegółowych przedmiotów i umiejętności, odpowiadając na aktualne potrzeby, lecz przedstawiać pewną całościową wizję człowieka i wartości godnych tego, aby do nich dążyć. Chodzi tu o wartości autoteliczne, wskazujące na sens i wartość ludzkiego życia. Podkreślał to papież Jan Paweł II (1996: 8): „Jakakolwiek interpretacja wiedzy i kultury, która ignoruje czy nawet pomniejsza duchowy element człowieka, jego aspiracje do bycia w pełni, jego pragnienia prawdy i absolutu, wszystkie pytania, które kieruje on sam do siebie w obliczu zagadek bólu i śmierci – nie zaspokajają jego najgłębszych i najbardziej autentycznych potrzeb”.

Taka wizja kształcenia wymaga przyjęcia innej hierarchii wartości niż propagowane przez nowoczesną kulturę. Szczególnie młodzi ludzie mają tendencję do bezkrytycznego naśladowania postaw prezentowanych przez środki masowego przekazu. Dlatego ważnym zadaniem każdej szkoły, w szczególności zaś katolickiej, jest kształcenie w uczniach zdolności krytycznego osądu. Chodzi o to, aby uczeń był zdolny do refleksji nad celami, do jakich dąży i wyborami, których dokonuje, żeby ta refleksja dokonywała się również w perspektywie wartościoworacjonalnej, a nie tylko celowo-racjonalnej, czyli strategicznej. Celem wychowania powinien być taki stopień wolności i odpowiedzialności, aby móc przeciwstawić się takim cechom współczesnej kultury jak relatywizm, materializm czy pragmatyzm. O osobowości autonomicznej można bowiem mówić tylko wtedy, gdy jest się zdolnym do dokonywania wyborów w sposób świadomy i krytyczny, a nie tylko zgodnie z nakazem chwilowego nastroju, pragnienia czy aktualnie panującej mody.

Szkoła katolicka z założenia ma być środowiskiem przygotowującym młodych ludzi do świadczenia o swojej wierze, a w każdym razie przyznawania się do niej, co we współczesnym społeczeństwie, szafującym chętnie hasłami wolności przekonań i tolerancji, wbrew pozorom nie zawsze jest łatwe. Trudno zgodzić się choćby ze zdaniem Renate Köcher, która pisze o tym, że niechęć do manifestowania swoich przekonań religijnych może dziwić w sytuacji, gdy stosunek społeczeństwa do religii jest pozytywny i nie można mówić o jakichkolwiek negatywnych

konsekwencjach przyznawania się do niej. Wystarczy przyrzeć się komentarzom internautów zamieszczanym pod artykułami poświęconymi tematом związanym z Kościołem, czy też internetowym dyskusjom na temat szkolnictwa katolickiego, żeby przekonać się, że sytuacja nie wygląda aż tak optymistycznie. Takim negatywnym stereotypom trudno jest przeciwstawić się za pomocą wydzielonych w ramach standardowego programu szkolnego lekcji religii. O wiele większe możliwości może stworzyć ku temu szkoła katolicka, w której całość oddziaływań wychowawczych może być skoncentrowana na wychowaniu do życia wiarą w codzienności, a nie tylko na przekazywaniu wiedzy religijnej. Ze względu na kontakt z rówieśnikami i nauczycielami, dla których wiara jest wspólnie podzielaną wartością, a więc z przekazującymi podobne postawy i wzory zachowań, zwiększa się szansa, że wychowankowie szkoły postrzegają będą wiarę jako codzienność, coś normalnego. Sprzyja temu werbalizowanie treści religijnych nie tylko w ramach zajęć, ale i poza nimi, a także oczywista obecność symboli religijnych w przestrzeni szkolnej. Zarówno wierzący rówieśnicy, jak i nauczyciele dający świadectwo życia wiarą, mogą stać się „znaczącymi innymi”, uznawanymi za wzór osobowy. W ten sposób zwiększa się szansa na to, że wiara religijna zyska wymiar intersubiektywny, ponieważ będzie potwierdzana społecznie nie tylko przez osoby profesjonalnie zajmujące się jej przekazywaniem (księża, katecheci), ale również poprzez środowisko rówieśnicze, co dla dzieci i młodzieży jest szczególnie wartościowym rodzajem świadectwa w sytuacji, gdy często spotykają się oni z postawą świeckich, którzy wprawdzie uważają się za wierzących katolików, ale swoim stylem życia i dokonywanymi wyborami często zaprzeczają temu, w co wierzą. Szkoła katolicka może stanowić środowisko sprzyjające rozwojowi wrażliwości duchowej dzieci, m.in. poprzez pielęgnowanie zwyczajów, które pozwalają jej się ujawnić. Jest bardziej prawdopodobne, że dzieci aktywnie uczestniczące w życiu szkoły będą widzieć w Kościele raczej wspólnotę, do której należą i którą współkształtują, niż tylko dostarczyciela „usług” religijnych, których będą biernymi odbiorcami.

4. KONTROWERSJE WOKÓŁ SZKOŁY KATOLICKIEJ

Wymienione argumenty, przemawiające za pożytkami z kształcenia w szkołach katolickich, w niczym nie zmieniają jednak faktu, że sama idea szkoły wyznaniowej we współczesnym społeczeństwie budzi liczne kontrowersje, co szczególnie w kraju niemal jednolitym wyznaniowo, jakim jest Polska, może wydawać się pewnym paradoksem. Na popularnym portalu młodzieżowym nastolatek.pl można przeczytać choćby następującą wypowiedź: „Chodzę do szkoły katolickiej [...]. Każdy, komu to mówię, od razu patrzy na mnie jak na jakiegoś odmienca [...]. Ode mnie się odwróciła połowa znajomych z podstawówki, właśnie dlatego, że wiedzieli swoje na temat tej szkoły” (MaBu). Inny uczestnik forum, używający nicka jedyna_nadzieja, pisze: „[...] ludzie po takim gimnazjum może mają więcej hajsu, ale na pewno nigdy nie będą normalni”. Tego rodzaju wypowiedzi jest więcej, a podobny stosunek do szkół wyznaniowych zauważyć można nie tylko wśród

młodzieży, lecz również wśród osób dorosłych, w tym wierzących i praktykujących. Co powoduje nieufność wobec katolickiej szkoły w społeczeństwie, którego większą część stanowią katolicy?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, warto przyrzeć się najczęściej formułowanemu pod adresem szkół katolickich zarzutom. Po pierwsze, wskazuje się, że katolickie placówki edukacyjne są próbą instrumentalizacji instytucji, jaką jest szkoła, do celów religijnych i wyznaniowych, że stanowią instytucję anachroniczną, która nie powinna już istnieć w sytuacji, gdy społeczeństwo cywilne podejmuje się samo organizacji szkolnictwa. Po drugie, mają one być wychowawczo nieskuteczne, ponieważ nie udaje im się wychować naprawdę przekonanych chrześcijan. Wreszcie po trzecie, szkołę katolicką oskarża się o to, że jest instytucją elitarną, ponieważ jej uczniowie rekrutują się głównie z zamożnych warstw społecznych (Kongregacja ds. Edukacji Katolickiej 2002: 275).

Zwolennikom pierwszego poglądu, z którym łączy się przekonanie, że kształcenie w szkole katolickiej niesie ze sobą niebezpieczeństwo jednostronnej koncepcji kultury, przeciwstawić można coraz częściej podnoszoną tezę, że przekazywanie wartości i przekonań moralnych oraz poglądów, w tym również religijnych, w procesie wychowania jest koniecznością, ponieważ stanowią one punkty odniesienia, bez których niemożliwe jest wykształcenie zdolności opiniowania i rozróżniania, a co za tym idzie, prawdziwa autonomia i wolność. Rezygnacja z przekazywania wartości religijnych skutkuje najczęściej nie tyle zwiększeniem wolności w podejmowaniu decyzji dotyczących sfery światopoglądowej, co raczej obojętnością wobec religii w ogóle, pozbawia bowiem religijnej wrażliwości i tym samym rzeczywistej możliwości wyboru; jest to więc próba stworzenia światopoglądowej próżni, której człowiek w momencie osiągnięcia dojrzałości nie będzie już w stanie wypełnić, ponieważ sfera religijności stanie się dla niego obca i niemożliwa do pogodzenia z normalnym życiem (Köcher 1987: 176).

Oddziaływania wychowawcze podejmowane nie tylko w szkole katolickiej, ale i we wszystkich innych typach szkół, również świeckich, nie mogą mieć charakteru przypadkowego. Każde wychowanie wychodzi bowiem od określonej koncepcji człowieka, która wpływa na jego wizję, określa treści i działania wychowawcze. Jeżeli nawet koncepcja ta nie jest wyraźnie sformułowana, to i tak jest realizowana, lecz wówczas realizacja ta ma charakter w dużej mierze nieświadomy, co sprawia, że trudniej jest przewidzieć efekty wychowawcze. Wychowanie nigdy nie jest bezideowe, nie może zmierzać w nieokreślonym kierunku. Janusz Mariański twierdzi, że: „Nie można opierać wychowania na relatywizmie poznawczym negującym możliwość ustalenia obiektywnych kryteriów prawdziwości sądów, ani na relatywizmie moralnym kwestionującym wszelkie obiektywne wartości i normy” (2007c: 526). W szczególności działalność wychowawcza instytucji takich jak szkoła jest procesem zaplanowanym, zmierzającym do określonych celów i nastawionym na realizację określonych zadań i wartości, na dążenie do określonego ideału ucznia. Koncepcja wychowania odwołująca się do nieokreślonego systemu wartości albo zakładająca neutralność wobec różnych wartości, niekiedy sprzecz-

nych ze sobą, byłaby w rzeczywistości równoznaczna z rezygnacją z wychowania w ogóle.

Zarzutem, że szkole katolickiej nie udaje się realizacja w praktyce swoich założeń wychowawczych, przeciwstawić można stwierdzenie, że niepowodzenia wychowawcze dotyczą w równym stopniu innych placówek oświatowych oraz instytucji wychowawczych (w tym również rodziny). Różnica polega jedynie na tym, że w świeckich instytucjach wychowawczych ideał wychowawczy nie jest zwykle formułowany *explicite*, tak jak ma to miejsce w przypadku szkół katolickich, a w związku z tym trudniej jest wskazać różnice między celami, jakie stawiają sobie wychowawcy oraz rodzice, a rzeczywistymi efektami ich wysiłków. Poza tym niższy poziom zjawisk patologicznych takich jak przemoc, uzależnienia itp. w szkołach katolickich, w porównaniu z większością szkół publicznych, również wydaje się przeczyć tej tezie. Najpoważniejszym z przedstawionych dotychczas zarzutów wobec szkoły katolickiej wydaje się trzeci z nich – zarzut elitaryzmu czy też ekskluzywizmu takich szkół. To właśnie zjawisko wydaje się szczególnie niebezpieczne dla realizacji celów, jakie stawiają przed sobą katolickie placówki wychowawcze. „Ekskluzywna” szkoła katolicka to z etymologicznego punktu widzenia sprzeczność sama w sobie, *katholikós* to przecież „powszechny”. Niebezpieczeństwo ekskluzywizmu nie jest jednak czysto hipotetyczne i wynika z przyczyn strukturalnych.

Choć w ciągu ostatnich lat liczba szkół katolickich w Polsce wyraźnie się zwiększyła, to w dalszym ciągu „popyt” znacznie przewyższa „podaż”. Potencjalny ekskluzywizm szkoły może dawać o sobie znać przynajmniej w trzech wymiarach. Pierwszy z nich odnosi się do dość rozpowszechnionego stereotypu, według którego uczniowie szkół katolickich to głównie dzieci zamożnych i wpływowych rodziców. Z socjologicznego punktu widzenia brak jest danych, które pozwoliłyby ten stereotyp zweryfikować. Do jego utrwalenia niewątpliwie przyczynia się brak jednoznacznych, a więc merytorycznych kryteriów rekrutacji, a także np. publikowanie na oficjalnych stronach internetowych szkoły podziękowań dla rodziców sponsorujących placówkę. Drugi wymiar ekskluzywizmu może przejawiać się w tym, że większe szanse na przyjęcie do szkoły katolickiej będą miały dzieci pochodzące z rodzin odpowiadających katolickiemu modelowi rodziny, a więc z rodzin pełnych. Z punktu widzenia szkoły takie postępowanie byłoby wprawdzie nietrudno zrozumieć, ułatwiałoby to bowiem zarówno oddziaływania wychowawcze z powodu pewnej „jednolitości biograficznej” uczniów, jak i budowę spójnego wizerunku szkoły i osób do niej uczęszczających, jednakże z punktu widzenia założeń i celów szkoły katolickiej byłaby to swoista „droga na skróty”. Jeżeli bowiem założyć, że głównym celem katolickich placówek wychowawczych jest wychowanie świadomych chrześcijan poprzez przeciwstawienie się sekularyzacji współczesnej kultury, to można przyjąć, że takiego oddziaływania w większym stopniu potrzebują dzieci, które nie mogą liczyć pod tym względem na przykład obojga rodziców. O tym, że rozwody są zjawiskiem, które dotyka również zaangażowanych katolików, nie trzeba nikogo przekonywać, jak również o tym, że katoliccy rodzice decydujący się, mimo rozwodu, na życie zgodne z nakazami Kościoła i pragnący

wychować w wierze swoje dzieci potrzebują szczególnego wsparcia, między innymi właśnie ze strony katolickich placówek wychowawczych. Trzeci możliwy rodzaj ekskluzywizmu przejawiać się może na płaszczyźnie ideologicznej. Szkoła katolicka z założenia ma przygotowywać swoich wychowanków do aktywnego włączania się w życie społeczne, aby jednak było to możliwe, kształcenie w niej nie może mieć nastawienia konfrontacyjnego, łączącego się z kontestacją rzeczywistości „na zewnątrz” szkoły. Piotr Gutowski uważa, że: „Kształcenie w wyznaniowych placówkach edukacyjnych narażone jest zawsze na niebezpieczeństwo ideologizacji”. Polega ono na tym, że „zamiast rzetelnej refleksji nad ważnymi kwestiami życiowymi serwować się będzie wyłącznie gotowe rozwiązania – te mianowicie, które zgodne są z tak czy inaczej rozumianą ortodoksją” (2005: 48). Jeżeli program nauczania w szkole nie będzie w ogóle uwzględniał takiej refleksji, to uczniowie staną się łatwym celem wpływów rozmaitych ideologii, ale jeśli pewne rozwiązania zostaną im narzucone, to skutkiem tego będzie brak samodzielności myślenia, a co za tym idzie, również otwartości wobec tych, którzy myślą inaczej. Taki uczeń będzie niezdolny do uzasadnienia swojej wiary i do konfrontacji swoich poglądów z innymi poglądami, jakie docierają do niego poprzez różne sfery współczesnej kultury. Dogmaty religijne nie mogą być przyswajane tylko na zasadzie pamięciowej, bez ich przemyślenia i rozumienia, bez związku z codziennością (Hay 2007: 18). Dlatego *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (1998) podkreśla, że nauczanie religii nie powinno następować w izolacji, lecz przenikać do obszaru kultury i następować w dialogu interdyscyplinarnym, a więc w relacji z innymi dziedzinami wiedzy.

Program wychowawczy szkoły katolickiej wyraźnie zaznacza, że ma ona mieć charakter otwarty wobec wierzących inaczej lub niewierzących:

Jeśli wspólnota katolicka ucieka się do rozwiązania alternatywnego, aby dać młodym wykształcenie szczególne w powołaniu się na wiarę chrześcijańską poprzez Szkołę Katolicką, to jest ona daleka od dawania wiedzy, która nakłaniałaby do postawy dumnej i zamkniętej, i do pogłębiania pozycji konfliktowych [...] Stara się ona rozwijać otwarcie ku innym w duchu tolerancji i szacunku dla ich sposobu myślenia i życia (Kongregacja ds. Edukacji Katolickiej 2002: 284).

Chodzi więc o przygotowanie młodych chrześcijan do dialogu z nowoczesną kulturą, o wykształcenie ludzi otwartych na dyskusję z tymi, którzy reprezentują odmienne światopoglądy i style życia.

5. UWAGI KOŃCOWE

Szkoła katolicka, wraz ze swoją koncepcją wychowania integralnego, może stanowić jedno ze środowisk umożliwiających przeciwdziałanie niekorzystnym tendencjom społecznego rozwoju, w szczególności tych wynikających z procesu dyferencjacji. Jak pisze Alasdair MacIntyre:

[...] w rozczłonkowanych społeczeństwach coraz mniej jest miejsc, w których jednostki mogą spojrzeć na swoje życie jako całość, dokonać oceny swoich zalet i wad jako jednostek właśnie, nie zaś jako mniej lub bardziej efektywnych graczy. [...] Jednym z dzieł wiary katolickiej, a mówiąc dokładniej, edukacji katolickiej, było właśnie dostarczenie integrującej wizji ludzkiego, zarówno naturalnego, jak i ponadnaturalnego porządku; wizji, która nie tylko inspirowała edukację, ale wpływała na koleje życia tych osób, dostarczając im kryterium identyfikacji (MacIntyre 2005: 36).

Wychowanie integralne, obejmujące jednostkę jako osobę, a nie tylko wykonawcę określonych ról społecznych, sprzyja wykształceniu stabilnej tożsamości, co jest korzystne nie tylko z perspektywy religijnej, lecz również społecznej. Dlatego szkoły katolickie, oferujące kształcenie oparte na wyraźnie określonym systemie wartości i chrześcijańskiej koncepcji osoby, mogą odegrać ważną rolę we współczesnym systemie edukacyjnym, umożliwiając w warunkach pluralizmu kulturowego orientację w nadmiarze wartości i przygotowując chrześcijan do aktywnego i twórczego włączenia się we współczesny dialog kulturowy. Aby jednak tak się stało, potrzebna jest dyskusja na temat społecznych uwarunkowań funkcjonowania szkół katolickich, potrzeb, na jakie powinny one odpowiadać, a także relacji między ich założeniami i celami oraz ich praktyczną realizacją. Ważne jest, aby w dyskusji tej brały udział nie tylko gremia instytucjonalno-kościelne, ale również przedstawiciele innych środowisk społecznych, niekoniecznie wyłącznie katolickich. Bardzo istotne jest włączenie w tę dyskusję również socjologicznego punktu widzenia, ponieważ bardziej niż perspektywa czysto teologiczna chroni on przed utożsamianiem „tego, co jest”, z „tym, co być powinno”, przez co może w znacznym stopniu przyczynić się do lepszej realizacji założeń szkół katolickich w praktyce wychowawczej.



Maria Beyga-Cegiołka
Wyższa Szkoła Handlu i Rachunkowości w Poznaniu
Anna Wachowiak
Wyższa Szkoła Humanistyczna TWP w Szczecinie

KTÓRĄ DROGĄ? AKSJOLOGICZNY I ONTOLOGICZNY WYMIAR WYBORÓW ZWIĄZANYCH Z MAŁŻEŃSTWEM I RODZINĄ W POLSCE

Jeśli chcemy, aby rodzina była rodziną, Polska – Polską, a Europa – Europą wierną swoim duchowym korzeniom, trzeba nam wspólnie stawić czoło wyzwaniom i kształtować przyszłe pokolenia w odpowiedzialność za nasze duchowe dziedzictwo.

Ze słów Arcybiskupa, Metropolity Gnieźnieńskiego, Prymasa Polski Henryka Muszyńskiego do uczestników VIII Zjazdu Gnieźnieńskiego: Rodzina nadzieją Europy, Gniezno 12–14 marca 2010.

WPROWADZENIE

Coraz częściej widzimy, że małżeństwo i rodzina w dzisiejszej dobie przeżywa kryzys. Rodzina jest coraz bardziej krucha, podatna na wstrząsy, niestała, podlegająca statystycznie często rozpadowi. Statystyka ta pnie się w górę. A jednocześnie spoglądamy na rodzinę z niesłabnącą nadzieją, jak na spełnienie życiowe jednostki, kotwicę, która sprawi, iż „nieznośna lekkość bytu”, przytaczając tytuł znanej powieści Milana Kundery, nie stanie się wehikułem egzystencji, wyborem lub losem wielu ludzi. Z troską i niepokojem myślimy o tym, iż dobre małżeństwo i rodzina stają się coraz bardziej deficytowym dobrem, które powinniśmy chronić i wspierać. Zastanawiamy się, jaka jest ich kondycja. Pojęcie „kondycja”, jak pisze Lucjan Kocik:

[...] jest bardzo wygodnym terminem tam, gdzie operujemy terminami nie do końca doprecyzowanymi lub wiążącymi się z różnymi dziedzinami rzeczywistości społecznej. Generalnie rzecz biorąc – miarą kondycji rodziny w ogóle jest to, czy stanowi ona istotny element struktury świata społecznego oraz ładu społecznego. Taką misję i taką funkcję rodzina pełniła i nadal jeszcze pełni we wszystkich kulturach. [...] Ważnym elementem tej misji jest to, iż rodzina nadaje jednostce określoność genealogiczną oraz podmiotowość (2003: 19).

Zatem diagnozowanie tej „kondycji” i troska o nią jest bardzo ważna z punktu widzenia jakości życia. Wymaga przygotowania i wychowania do życia w rodzinie tak, aby to, co się z nią dzieje, było naszym wyborem raczej, niż losem, niekiedy mało pomyślnym.

Z drugiej strony, spotkać możemy socjologiczne „mędrca szkiełko i oko”, w którym brak jest tego rodzaju troski, dominuje ton analityczny. W perspektywie tej podnosi się zwłaszcza to, iż małżeństwo i rodzina stanowią integralny element danego systemu społecznego. Systemy te charakteryzuje historyczna zmienność, zatem procesy przeobrażeń dokonują się również w małżeństwie i rodzinie. Mówiąc metaforycznie, choć łańcuch, który tworzą małżeństwa i rodziny, posiada ogniwa o niejednakowych kształtach i wielkości, możemy powiedzieć o historycznej ciągłości tej instytucji.

Trudno jednak w przypadku opisu kondycji współczesnej rodziny stać na gruncie postulatów weberowskich, a zatem uwolnić go od sądów wartościujących, uprawiać jako socjologię analityczną, porzucając grunt postulatywny. Badacze rodziny współczesnej, tej polskiej, jak i europejskiej, konstatują bowiem, iż znajduje się ona w nurcie „neutralizacji dotychczasowego systemu aksjonormatywnego”. Rodzina polska poddana globalizacyjnym procesom charakterystycznym dla „późnowoczesności” reprezentuje kondycję dysharmonijną, globalizującą się, ale przede wszystkim tracącą swoje dotychczasowe specyficzne cechy. Rodzina nie stanowi już fundamentu ładu społecznego między płciami i generacjami oraz systemu aksjonormatywnego społeczności lokalnych. Również polska rodzina traci swoją specyfikę. Globalizuje się, traci wiele ze swojego dawnego narodowego charakteru i wzoru. Badania prof. Janusza Mariańskiego, a przede wszystkim ostatnie wyniki ogólnopolskich badań prof. Krystyny Słany (2002) potwierdzają nasilający się stopień rozwodów, kohabitacji, samotnego macierzyństwa, ekspansję wzorów związków o różnych orientacjach seksualnych czy wzrost odsetka ludzi wybierających samotny styl życia. Poszerza się wachlarz możliwych wyborów, dominuje idea zmiany na wszystkich obszarach życia społecznego. „Wypracowane w przeszłości wzorce radzenia sobie są w nowej rzeczywistości – przynajmniej częściowo dysfunkcyjne” (Kocik 2003: 23). Zatem warto zadać sobie pytanie, czy z ideą zmiany wiąże się neutralizacja aksjologiczna, czy też częściowo dysfunkcyjne przemiany niekoniecznie wiążą się z liberalnym światopoglądem?

NEUTRALIZACJA AKSJOLOGICZNA MAŁŻEŃSTWA I RODZIN, CZY IDEA ZMIANY?

Dziś kondycją rodziny interesują się niemal wszyscy. Zagrożenia rodziny nie pojawiają się zresztą po raz pierwszy w historii tej instytucji społecznej. Także w przeszłości szybkie transformacje przekształcały strukturę małżeństwa i rodziny. Po raz pierwszy najpoważniejsze zmiany dokonały się w dobie gwałtownej industrializacji i urbanizacji. Wtedy właśnie zaczęto mówić o ich kryzysie, wskazywano także na możliwość schyłku – działo się tak już w okresie dwudziestolecia międzywojennego.

Rodzina instytucjonalna – ta z przeszłości, stała jak gdyby ponad jednostką, interesy rodziny jako całości wyznaczały wybory małżeńsko-rodzinne oraz sposób pełnienia w jej obrębie ról. Także określały według innych zasad kryteria sukcesu małżeńskiego. Dobro całości było uważane za nadrzędną wartość wobec partykularnych interesów jej członków. Indywidualne cele musiały być więc zharmonizowane z interesami rodziny jako ogółu. Heterogenizacja społeczeństw stała się w okresie rewolucji przemysłowej przyczyną rozluźnienia więzi wspólnotowych. Towarzyszyła temu relatywizacja norm etycznych i obyczajowych oraz wzorów życia.

Ton ówczesnych wypowiedzi bardzo przypominał ten słyszany obecnie. Wynikało to z narastającej fali rozwodów i stopniowego upowszechniania się rodziny nuklearnej, zwanej rodziną małżeńską. Stanisław Rychliński, najzdolniejszy uczeń Ludwika Krzywickiego, będący chyba pierwszym polskim socjologiem na stypendium Fulbrighta w Stanach Zjednoczonych w latach trzydziestych XX wieku, staje się baczny i zdumiony obserwatorem wszystkich tych lawinowo następujących zmian, które urbanizacja i industrializacja niosą, niczym tsunami niszcząc tradycyjne filary ładu społecznego. Instytucje społeczne w Polsce wówczas znajdowały się jeszcze w innej fazie rozwojowej. Ów pejzaż zmian Rychliński opisuje w pracy *Przeobrażenia rodziny w Stanach Zjednoczonych pod wpływem urbanizacji i industrializacji*. Szczególnie interesującą w tym miejscu rzeczą może być dla nas opis erozji wzorów aksjonormatywnych, wiążących się z tradycyjną amerykańską rodziną, nazywaną rodziną doby partykularza, czyli ery Ameryki małomiasteczkowej.

Więź Ameryki małomiasteczkowej spoczywa na rodzinie, mimo równorzędno rozwoju innych grup. Grupa małżeńska wchodzi jako zasadniczy składnik wszelkich szerszych więzi społecznych. Zarówno w życiu kościelnym, jak i stowarzyszeniowym występują pary, nie jednostki. Na straży rodziny stoją inne grupy w tej silnie powiązanej strukturze społeczności małomiasteczkowej. Zachwianie równowagi na tym odcinku uważane jest za wyłamywanie się spod władzy gromady. [...] Zwarte życie rodzinne nie wysuwa się na widownię społeczną, tkwi jednak u podstaw wszelkich przejawów działalności zespołowej (Rychliński 1937).

Wkrótce żywioty przemian przewrócą ten harmonijny porządek, rosnąca „płynność ludności”, ciągle przenoszenie się z jednego miasta do drugiego spowodują rozluźnienie kontaktów z bezpośrednim środowiskiem. Z wszystkich grup społecznych to rodzina odczuwa najboleśniej przemiany warunków istnienia – jak pisał Rychliński.

W wielkich miastach zwiotczenie więzi społecznych sprawia, że stan cywilny nie posiada już w życiu towarzyskim większego znaczenia. [...] Coraz częściej małżeństwo nie zwalnia kobiety od ciężarów pracy zarobkowej. W pożyciu codziennym małżeństwo traci coraz bardziej charakter jednostki organizacyjnej, która utrzymywała wspólność grupy (tj. następuje zanik gospodarstwa domowego oraz

„home”). [...] W tak luźno zespolonej rodzinie nie nawiązują się żadne więzy kulturalne. [...] Nieliczne rozrywki jednoczące rodzinę to wspólne słuchanie radia, czy wycieczki samochodem. [...] Powinności rodzinne tracą na sile, wzmacniają się natomiast tendencje rozpadowe. U podłoża każdego rozwodu można doszukać się niesnasek natury finansowej, jakkolwiek rzadko uwydatniają stronę gospodarczą zatargu. W decyzji małżeńskiej uwydatnia się zamiłowanie do szybkiej decyzji i ryzyka, tak charakterystyczne dla nastawienia życiowego Amerykanina. Snobizm, poza i kaprys, panujące wśród milionerów, upowszechnił te cocktailowe małżeństwa. [...] Młode pary, koczujące z miejsca na miejsce, uciekają od opinii towarzyskiej. Charakterystyczna jest swoboda w życiu osobistym. Sędziowie zatracili purytańską wrażliwość na zdradę małżeńską. [...] Rozpad grupy rodzinnej charakteryzuje się również zerwaniem więzi łączącej młode pokolenie z rodzicami. Zamiast rodziny, na znaczeniu zyskują żywiołowe zespoły młodzieży o charakterze samowychowawczym. Kontrola rodziny wiotczeje, dzieci stwarzają sobie swój własny świat, odmienny od tego, w którym żyją rodzice. Buntowi młodzieży towarzyszy wzajemne zobojętnienie i usamodzielnienie duchowe. Mała rodzina w Stanach Zjednoczonych traci charakter zwartej więzi społecznej, przy przejściu na grunt wielkomiejski. Nikną zręby wspólnoty gospodarczej. Inne grupy „chwytają” małżonków i dzieci, odciągając od życia rodzinnego. Małżeństwo jest tylko jedną z form, nie jedyną, łagodzącą poczucie samotności. Rodzina jednak ciągle jeszcze mieści się w schemacie ustroju społeczno-gospodarczego współczesnej Ameryki. Stanowi komórkę gospodarczą, którą przemysł, obliczony na masowe wytwarzanie na rynek wewnętrzny będzie cenił (tamże).

Aż trudno uwierzyć, że słowa te zostały napisane prawie osiemdziesiąt lat temu, brzmią bowiem jak komentarz do aktualnie obserwowanych przemian społecznych. A działo się to w okresie pierwszej, tak rozległej kryzysowej fali, dotyczącej małżeństwo i rodzinę.

Przejście do modelu rodziny nuklearnej oznaczało indywidualizację wyborów, poszerzyło obszar autonomii jednostki, decydując o przedkładaniu interesu własnego – niejednokrotnie – ponad interes rodziny jako całości. Zaczęło tak się dziać na coraz szerszą skalę.

Druga kryzysowa fala, to ta dzisiejsza, wiąże się z okresem globalizacji i wchodzeniem w fazę późnej nowoczesności i ponowoczesności. Indywidualizm jednostki coraz bardziej nasila się.

Pojawiają się coraz to nowe obszary wyborów, nowe twory małżeńsko- i rodzinnopodobne. „Radosna twórczość” na własnym poletku życia, nazwana jest przez Leszka Kołakowskiego nieco przewrotnie „wesołą Apokalipsą”. Spotykamy więc – obok tradycyjnych form życia małżeńsko-rodzinnego – również formy alternatywne, tj. tzw. małżeństwa konsensualne, czyli związki kohabitacyjne, rodziny typu DINK-s, partnerstwa typu LAT, związki zrekonstruowane (powtórne), homoseksualne, grupowe, życie w pojedynkę, bądź kolejne rozwody i ożenki, zwane seryjną poligamią. Lista ta nie jest wcale kompletna. Życie aranżuje nam szybko kolejne, zaskakujące „nowości”.

Określenie Paula Lazarsfelda – „presje krzyżujące się” – odnoszące się do sytuacyjnego konfliktu ról pełnionych przez jednostkę, jej dylematów wyborów, dobrze oddaje również dzisiejszą, złożoną rzeczywistość aksjologicznych i ontologicznych wyborów związanych z małżeństwem i rodziną.

Procesem mającym ogromny wpływ nie tylko na zjawiska życia rodzinnego, ale zaznaczającym się także w funkcjonowaniu szerszych struktur społecznych jest autonomizacja jednostki we współczesnych społeczeństwach europejskiego kręgu kulturowego. Proces ten wyraża się w narastającym, coraz większym prymacie interesów i dążeń osobistych jednostki w stosunku do interesów i celów grupowych. W sferze subiektywnej wyraża się to w dążeniu jednostki do autonomii i względnej przynajmniej niezależności, w upominaniu się o swe własne, szeroko pojęte korzyści (nie tylko materialne), w ograniczaniu skłonności do poświęceń. Współczesna cywilizacja (szczególnie postindustrialna) sprzyja tego rodzaju tendencjom, a nawet można stwierdzić, że je generuje (Tyszka 1994: 26-28).

Czy zatem „w tej wspólnotcie emocjonalnej – ciągle jeszcze zaangażowanie dominuje nad formalnie pojętym obowiązkiem, a poświęcenie nad używaniem”? (Kocik 2003: 21) Trudno tutaj o jednoznaczną odpowiedź. Jedno jest pewne. W związku dwojga ludzi zmienił się „przede wszystkim jego cel. [...] Historycy specjalizujący się w dziejach obyczajów wykazali, że w tradycyjnej rodzinie liczyła się przede wszystkim ciągłość pokoleń. [...] Obecnie w związku dwojga ludzi, czy to małżeńskim, czy wolnym, poszukuje się przede wszystkim szczęścia. Dlatego partnerzy są coraz bardziej wymagający, jeśli idzie o jakość wzajemnych stosunków” (Kocik 2002: 23).

Wszystko to nie zmienia faktu, że „rola rodziny w tzw. socjalizacji pierwotnej jest trudna do przecenienia, choć czynniki wskazane powyżej sprawiły, iż sposób sprawowania przez rodziny funkcji socjalizacyjno-wychowawczej uległ znacznym modyfikacjom”. (Wachowiak 2001b: 86) Obraz wielu niekorzystnych zmian społeczno-kulturowych w dobie ponowoczesnej powoduje, iż odżywa dyskusja dotycząca małżeństwa i rodziny, „bowiem rodzina jest nadal środowiskiem utrzymującym człowieka w równowadze emocjonalnej. Jej rola emocjonalno-ekspresyjna, mająca charakter psychohigieniczny, coraz bardziej zyskuje na znaczeniu (Wachowiak 2001b: 87). Tak więc funkcje, które pełni rodzina – tak dla jednostki, jak i społeczeństwa – nie tylko są nie do zastąpienia, ale obecnie stały się szczególnie zagrożone. Rodzina jest więc nadzieją Europy, co przypomniał nam Arcybiskup Metropolita Gnieźnieński podczas przemówienia do uczestników VIII Zjazdu Gnieźnieńskiego, który odbył się w dniach 12-14 marca 2010 roku. Wymaga od wszystkich troski i ochrony. Funkcja religijna rodziny powinna dobrze służyć temu celowi. Czy dzieje się tak rzeczywiście i w jakim zakresie? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba dokonać refleksji nad charakterem religijności codziennej Polaków, zwłaszcza tej odnoszącej się do norm moralności małżeńsko-rodzinnej.

RELIGIJNOŚĆ POLAKÓW A ORIENTACJE MAŁŻEŃSKO-RODZINNE

Jak wynika z badań,

[...] praktycznie wszyscy Polacy deklarują wiarę w Boga, powszechna jest również akceptacja dekalogu. Ale już tylko 77% badanych uważa, że powinno się przestrzegać przykazania, które nakazuje dzień święty święcić zawsze i niezależnie od sytuacji. Jeszcze bardziej zastanawiające (a może dobitniej zdumiewające) jest to, że tylko 66% katolików deklaruje wiarę w zmartwychwstanie. Akceptacja innych dogmatów katolickich jest jeszcze mniejsza. [...] ks. Władysław Piwowarski, podsumowuje ten stan rzeczy stwierdzając, że 2/3 Polaków to „nieświadomi heretycy” (Zdaniewicz i Zembrzuski 2000).

Nie bez podstaw więc publicyści i socjologowie religii zastanawiają się, w co tak naprawdę wierzą Polacy i jakie znaczenie ma dla nich wiara. W debacie nad stanem religijności Polaków można wyróżnić, jak się wydaje, dwa podstawowe stanowiska. Pierwsze zwraca uwagę na płytki i wybiórczy charakter polskiej religijności, wskazując na nieznamość prawd wiary i ambiwalentny stosunek do norm moralnych. Raport „Polityki” (Szostkiewicz 2001) podsumowuje Polaków w następujący sposób: „nie zabijają, nie świętują, cudzołożą”. W drugim stanowisku podkreśla się historyczną specyficzność sytuacji Kościoła katolickiego w Polsce, a w konsekwencji również religijności Polaków oraz analizuje zmiany religijności głównie w kontekście politycznym, wysuwając zastrzeżenia wobec paradygmatu modernizacyjnego (por. Grabowska 2001). Bezpośrednim wskaźnikiem związku religijności Polaków z Kościołem katolickim jest poziom uczestnictwa w niedzielnej mszy. Uczestnictwo we mszy co najmniej raz w tygodniu deklaruje 78% Polaków. Jest to najwyższy wynik w Europie. W Irlandii, która jest zaraz za Polską, odsetek ten wynosi 75%. Trzeci kraj pod względem uczestnictwa we mszy to Włochy, w których taką deklarację składa już tylko 54% badanych. Jeśli jednak porównać deklarowane uczestnictwo z uczestnictwem realnym, okazuje się, że deklaracje wyraźnie odbiegają od rzeczywistości. Z danych tych wynika, że od początku lat osiemdziesiątych XX wieku powoli, choć systematycznie zmniejsza się liczba osób uczestniczących we mszy, choć rośnie liczba wiernych przystępujących regularnie do komunii. W Europie Kościół ciągle cieszy się wysokim stopniem zaufania.

Badanie przeprowadzone pod koniec 1996 roku w ramach programu „Aufbruch – Przełom w sytuacji Kościołów w Europie Środkowo-Wschodniej po upadku komunizmu” (Zdaniewicz i Zembrzuski 2000) daje możliwość wejrzenia w to, co kryje się za ogólnym zaufaniem Polaków do Kościoła katolickiego. W badaniu tym respondenci mieli do wyboru 11 par alternatywnych możliwości zawierających przeciwstawne charakterystyki Kościoła. Największy stopień akceptacji (powyżej 60% – całkowicie i częściowo zgadzam się – w skali Likerta) uzyskały opisy Kościoła jako instytucji na wszystkie czasy, która daje pomoc duchową i uczy człowieka prawdy. Około 10% badanych wybrało przeciwieństwa tych cech, uważając, że Kościół jest reliktem przeszłości, zniewala ludzi duchowo i ich zwo-

dzi. Pozostała część badanych uznała te trzy pary za w równym stopniu prawdziwe lub fałszywe. Potwierdza to tezę, że Polacy doceniają przede wszystkim rolę, jaką odgrywa Kościół w sferze duchowej. Według badań Eurostatu,

[...] mieszkańcy Europy najczęściej uważają, że Kościół daje właściwe odpowiedzi w kwestiach dotyczących duchowych potrzeb człowieka (średnia dla wszystkich badanych krajów 56%), nieco rzadziej – problemów moralnych (39%) i problemów życia rodzinnego (33%), najrzadziej – problemów społeczno-politycznych (24%). We wszystkich przypadkach odsetki te dla Polski są wyższe i wynoszą odpowiednio: 73%, 55%, 56% i 32%. Z rozkładów tych wynika, że Kościół katolicki w Polsce, podobnie jak inne Kościoły w Europie, jest postrzegany jako instytucja religijna *sensu stricto*, tzn. dająca odpowiedzi przede wszystkim na pytania ostateczne. Natomiast w mniejszym stopniu Polacy widzą w Kościele przewodnika w życiu codziennym. Jednak zwraca uwagę fakt, że ponad połowa pytaných Polaków postrzega również Kościół jako instytucję dającą właściwe odpowiedzi na pytania dotyczące życia rodzinnego i moralnych problemów jednostek. [...] Z badania „Aufbruch” wynika, że 45% Polaków uważa, że człowiek może osiągnąć zbawienie w każdym Kościele, a 19,5% – że Kościół w ogóle nie jest do tego potrzebny [...]. Wydaje się więc, że wielu Polaków oczekuje od Kościoła, że będzie kimś w rodzaju terapeuty, który da wsparcie i wysłucha w obliczu spraw ostatecznych, usprawiedliwi złe postęпки, rozgrzeszy i uspokoi sumienie, a jednocześnie nie będzie wtrącał się nie pytany do spraw klienta (Mandes 2006).

Socjologowie religii wskazują, że zręby religijności kościelnej nadgryzane są przez pluralizację systemów normatywnych. Potwierdzają to również wyniki badania „Aufbruch”, w którego ramach poproszono badanych o wskazanie warunków niezbędnych do bycia chrześcijaninem. Zdaniem 96% konieczna do tego jest wiara w Boga, 92% sądzi, że niezbędne jest przestrzeganie 10 przykazań. Regularną modlitwę wymienia już tylko 67%, a udział w niedzielnej mszy jest warunkiem koniecznym dla 63%. Jeśli chodzi o normy etyki seksualnej, odpowiednie odsetki są znacznie niższe: tylko 32% badanych uważa, że niezbędnym warunkiem do bycia chrześcijaninem jest nieakceptowanie przedmałżeńskich kontaktów seksualnych, 25% uważa, że chrześcijanin nie powinien stosować sztucznych metod zapobiegania ciąży. Odnośnie do norm społecznych tylko 15% uważa, że chrześcijanin winien aktywnie pracować w parafii. Jak widać z tego pobieżnego przeglądu, przyjmowany przez Polaków kanon bycia chrześcijaninem odbiega od tego, który stara się propagować Kościół.

Godna uwagi jest propozycja socjologów, dokonujących rozróżnienia na „katolicyzm statystyczny” i katolicyzm, który można nazwać „codziennym”. Andrzej Siciński, socjolog od lat specjalizujący się w charakterystyce przemian obyczajów i stylów życia Polaków zauważa ostro:

Czas przestać oceniać polską religijność według wskaźnika 95 proc. katolików, a zacząć oceniać ją według wskaźnika 33 proc. Polaków nieznających żadnego z 10 przykazań.

Według badań przeprowadzonych pod koniec 2006 roku na zlecenie Komisji Europejskiej, Polska zajmuje drugie miejsce pod względem religijności wśród wszystkich państw Unii Europejskiej. Wyprzedza nas tylko Malta. Aż 87% Polaków przyznało, że religia jest bardzo ważna w ich życiu.

Jednak katolicyzm statystyczny, jak pokazuje Andrzej Siciński, tak naprawdę nam niczego nie mówi.

Sondaże przeprowadzone w 2006 roku na zamówienie tygodnika „Newsweek” pokazały, że co trzeci ankietowany Polak nie potrafi wymienić żadnego z dziesięciorga przykazań. Tyle samo osób uważa, że może wypowiadać się z grzechu pierworodnego. O tym, że Pismo Święte to Stary i Nowy Testament, wiedzą tylko najmłodszy ankietowani; [...] Z innych badań wynika, że można wierzyć w Boga, ale już niekoniecznie w Trójcę, Jezusa, Ducha Świętego, szatana czy niebo. Można się deklarować jako wierzący, ale nie czytać w ogóle Biblii, akceptować rozwody, homoseksualizm, kłamstwo, nieuczciwość. Można obchodzić święta zmartwychwstania, a jednocześnie nie wierzyć w zmartwychwstanie (Siciński 2009).

Ta niespójność i fragmentaryczność wiedzy i wiary religijnej oraz wybiórczość jej stosowania – uwidacznia się licznymi dysonansami w codziennych orientacjach życia małżeńskiego i rodzinnego.

STYLE ŻYCIA NOWEJ POLSKIEJ KLASY ŚREDNIEJ, CZY NOWE OBLICZE MAŁŻEŃSTWA I RODZINY?

W polskiej transformowanej rzeczywistości pojawiło się kilka „megatrendów” socjologicznych, parafrazując Johna Naisbitta i Patricie Aberdeen. Jednym z nich jest niewątpliwie polska klasa średnia i szeroka socjologiczna refleksja nad nią.

Mając na uwadze ogromną odmienną jednostek wchodzących w skład współczesnych klas średnich, zadawane jest pytanie, co powoduje, że zaliczamy je do elementu struktury i czy mimo tak dużej heterogeniczności istnieją jakieś wspólne cechy, które powodują, że wyodrębniają się wśród innych grup? Odpowiedź będzie twierdząca. Klasy średnie posiadają swój własny profil, determinowany przez takie pokłady tkanki społecznej, jak: sfery zachowań, mentalność i orientacje wytyczające długofalowe strategie życiowe, specyficzny styl życia i wzory osobowe odtwarzane przez jej członków (Frątczak-Müller 2001: 133-134).

Ciekawą rzeczą będzie więc przyjrzenie się, jak małżeństwo i rodzina klasy średniej wiąże się z jej religijną orientacją aksjologiczną a na ile jest lub nie jest to jej *differentia specifica*?

Dziś w Polsce,

[...] dzięki wyłanianiu się nowych form – religijność kościelna zyskuje na spójności, a Kościół może lepiej integrować i ochraniać związanych z nim katolików przed rzeczywistością młodego kapitalizmu. [...] Nie jest jednak jasne, czy Kościół przyjmie postawę defensywną i ograniczy się do chronienia ortodoksyjnych

chrześcijan, czy też będzie zabiegał o wpływ na świadomość reprezentujących chrześcijaństwo popularne. [...] Jest jednak pewne, że nazbyt swobodny wybór elementów prawd wiary nie jest do zaakceptowania przez Kościół, przynajmniej dziś (Jasińska-Kania i Marody 2002).

Wobec tego, co powyżej powiedziano, interesujący zwłaszcza będzie stosunek nowej, polskiej *middle class* do fundamentów religijnych małżeństwa i rodziny.

Warto zauważyć, iż w systemie wartości tej klasy niewątpliwie można zauważyć, oprócz nowych cech, jak liberalizm, indywidualizm, będący swego rodzaju sztandarem niektórych jej przedstawicieli, także szereg wyrazistych elementów moralności mieszczańskiej, swoiste neomieszczaństwo wyrażające się poprzez solidność, pracowitość, przedsiębiorczość, ale także etos oparty na fundamencie religijnym. A więc polaryzacja orientacji w tym aspekcie. Dobrą ilustracją może być tutaj rozmowa, jaką przeprowadził ks. Dariusz Madejczyk z Krzysztofem Skórzyńskim, swoiste studium przypadku, wskazujące na znaczenie religii w aksjologicznych i ontologicznych wyborach związanych z małżeństwem i rodziną jako wyznacznik polskiej *middle class*.

Krzysztof Skórzyński – reporter TVN, mąż, ojciec Antka – z którym rozmawia ks. Dariusz Madejczyk, mówi o sobie:

Jestem nudnym katolikiem, bo nigdy nie przeżyłem jakiegoś zwrotu w życiu, co nazywane jest „nawróceniem”. Nie usłyszałem żadnego głosu, piorun we mnie nie strzelił... Moja wiara nie narodziła się przedwczoraj. Nie było wielkiego objawienia, nie jestem neofitą, nie przeszedłem wielkiej i symbolicznej pokuty za grzechy przeszłości. W wierze katolickiej po prostu wyrastałem. Cała moja rodzina zawsze żyła blisko Kościoła, przeszedłem przez wszystkie możliwe wspólnoty, żonę poznałem na pielgrzymce... Jestem w sumie bardzo nieciekawym katolikiem, absolutnie standardowym. Ci spoza Kościoła powiedzą – „zwykły katol”. Bliższy jest mi Kościół, który bardzo mocno stoi na tradycji, aniżeli ten, który gotów jest implementować sobie wszystko, co jest na zewnątrz, cały brud tego świata... Jeżeli ludzie przychodzą do Kościoła, to robią to nie po to, by móc używać prezerwatyw, sypiać ze sobą przed ślubem, korzystać z usług prostytutek, bawić się w kasynach czy nadużywać alkoholu. To wszystko można znaleźć poza Kościołem. W Kościele chce się odnaleźć to wszystko, czego nie miało się gdzie indziej i chce się stać na tym gruncie. Normy muszą być jasno wyznaczone i, moim zdaniem, odstępstwa od nich są najzwyczajniej niebezpieczne. I dla wiernych i dla Kościoła. [...] Myślę, że części ludzi, którzy pracują tutaj, w mediach, dają szansę spotkania z czymś innym. Rodzę w nich jakieś zaciekawienie. Wielu zapewne zadaje sobie pytanie, jak to możliwe, że człowiek, który pracuje w mediach, w środowisku, które słynie z liberalnych poglądów, może mieć poglądy zupełnie inne. Zapewniam Księdza i zapewniam wszystkich Czytelników, że może. Nie jest prawdą, że ktoś, kto pracuje w mediach, nie może myśleć inaczej niż w duchu liberalnym. Ja sobie z tym radzę. I wielu innych też. Nie wiem, jak wygląda to w innych stacjach, u nas różnorodność się ceni (Madejczyk 2010).

Przykładów jak powyższy można by znaleźć dużo więcej, a kierunek odnowy w duchu religijnym, pogłębianie wiary i przyznawanie jej ważnego miejsca w życiu, przekładające się na wybory związane z małżeństwem i rodziną wśród młodej polskiej klasy średniej, stają się – obok przeciwstawnych tendencji – wyraźnym zjawiskiem, któremu warto by poświęcić odrębne studium.

AKSJOLOGICZNY I ONTOLOGICZNY WYMIAR WYBORÓW ZWIĄZANYCH Z MAŁŻEŃSTWEM I RODZINĄ. PREZENTACJA WYNIKÓW BADAŃ WŁASNYCH

Aby dowiedzieć się, jakie są aksjologiczne i ontologiczne wybory związane z małżeństwem i rodziną, postanowiłyśmy przeprowadzić sondaż diagnostyczny. Skupiłyśmy się w nim jedynie na kilku z bardzo wielu ważnych i możliwych do wyodrębnienia w tym obszarze zagadnień. Zdajemy sobie w pełni sprawę z tego, że nasz sondaż ma charakter wąskiego jedynie wycinka, wiele z problemów pozostawiając na uboczu, co jest pewną wadą sondaży w ogóle, ale jednocześnie posiada także nieocenione zalety. Pozwala on bowiem badaczowi w szybkim czasie i w dogodny sposób uzyskać przybliżony portret wybranej grupy społecznej, co było celem naszego badania.

Operat w naszych badaniach stanowili studenci WSHiR w Poznaniu i we Wrześni, a próba celowa liczyła 256 osób. Badania przeprowadzałyśmy w dniach 1-28 marca 2010 roku. Wśród naszych respondentów: 78,6% to kobiety, mężczyzn było 21,4%. Wiek respondentów przedstawiał się następująco: 19-24 lat – 58,4%, 25-29 lat 12,8%, 30-34 lat – 9,6%, 35-39 lat – 9,6%, powyżej 40 lat – 9,6%.

Nasza ankieta składała się z 28 pytań. Przeprowadzony przez nas sondaż diagnostyczny skupiał się na kilku kluczowych problemach. Pierwsza grupa zagadnień dotyczyła zwłaszcza takich kwestii, jak: deklaracje badanych, czy są osobami wierzącymi, czy są osobami praktykującymi, czy praktyki te mają charakter rodzinny. Kolejna – typu związku oraz stopnia poparcia dla związków nieformalnych (czy pozostają w związku z inną osobą, czy związek ten ma charakter formalny, czy nieformalny, jeśli formalny, to w jaki sposób został on sformalizowany, jaki odsetek badanych popiera życie w związkach nieformalnych, czy respondenci uważają związek nieformalny za wstęp do małżeństwa, czy jego alternatywę, czy mają jeszcze jakiś inny pogląd w tej sprawie). Trzecia grupa pytań/problemów miała za zadanie wysondować, jaki jest stosunek respondentów do zasad wiary ustalonych przez Kościół w sprawach: 1) dotyczących wiary; 2) wychowania dzieci; 3) spraw małżeńskich; 4) polityki; 5) planowania rodziny. Wreszcie czwarta grupa problemów skupiała się na określeniu znaczenia religii w życiu rodziny respondentów (poprzez takie między innymi wskaźniki, jak: powody chrzczenia dzieci, związki sukcesu w małżeństwie z wartościami religijnymi oraz podanie wartości najbardziej w życiu cenionych).

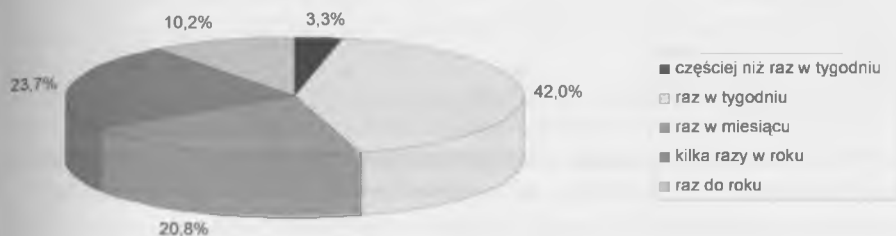
UZYSKANE WYNIKI

Respondenci, pytani o deklaracje związane z wiarą (N=255 osób), udzielili odpowiedzi – tak: 96,1%, nie: 3,9%.

Pytanie pogłębione dotyczyło tego, czy badane przez nas osoby uczęszczają do kościoła. Rozkład uzyskanych odpowiedzi wyglądał następująco: 76% tak, 24% nie.

Osoby uczęszczające do kościoła określiły częstotliwość tych praktyk jako: częściej niż raz w tygodniu: 3,3%, raz w tygodniu: 42%, raz w miesiącu: 20,8%, kilka razy w roku: 23,7%, raz do roku: 10,2%.

Czy uczęszczasz do kościoła



Na pytanie, z kim badani uczęszczają do kościoła, 63% odpowiedziało, że z rodziną, 18,9% same, 18,1% odpowiedziało, że nie uczęszcza.

O pozostawanie w związku z drugą osobą – 70,2% odpowiedziało, iż jest w takim związku, natomiast 29,8% nie jest.

Związki te mają charakter: formalny 49,2%, natomiast nieformalny w 50,8%. Tak więc prawie połowa naszych respondentów pozostaje w związkach formalnych.

Sformalizowane zostały one przez: ślub kościelny w 90% przypadków, natomiast przez kontrakt cywilny w 10% przypadków.

Na pytanie, skierowane do respondentów pozostających w nieformalnych związkach, czyli do ponad połowy, czy zamierzają sformalizować swój związek i w jaki sposób, 83% odpowiedziało, że poprzez ślub konkordatowy, 5,3% poprzez ślub cywilny, a nie zamierza 11,7%.

Czy respondenci popierają życie w związkach nieformalnych, widać na rozkładzie następujących danych: odpowiedzi twierdzącej udzieliło nam 66,5%, natomiast przeczącej 33,5%. Co jest ważne, badani uważają, że związek nieformalny jest wstępem do małżeństwa w 77,5% przypadków, natomiast w 22,5% jego alternatywą.

Ciekawie wyglądają odpowiedzi na pytanie o przestrzeganie prawdy wiary ustalonych przez Kościół w sprawach: wiary, wychowania dzieci, spraw małżeńskich,

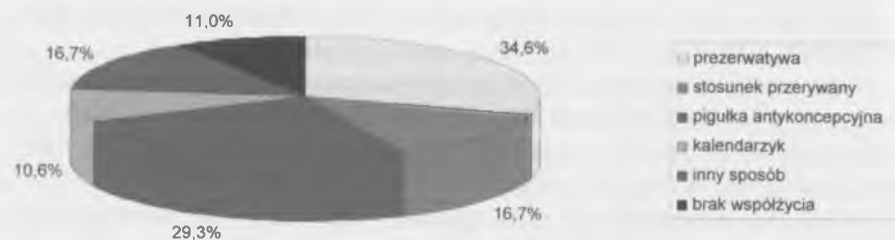
polityki, oraz planowania rodziny. Możliwe były w tych kategoriach trzy wybory odpowiedzi: zawsze, zależnie od sytuacji oraz wcale. Poniższa tabela pokazuje nam dokonane wybory.

Czy uważa Pan(i), że ludzie powinni przestrzegać prawd wiary ustalonych przez Kościół?

Lp.	Dotyczy	Zawsze	Zależnie od sytuacji	Wcale
1.	wiary	37,3%	60,0%	2,7%
2.	wychowania dzieci	33,7%	62,7%	3,6%
3.	spraw małżeńskich	31,4%	64,3%	4,3%
4.	polityki	13,5%	57,1%	29,4%
5.	planowania rodziny	19,3%	68,5%	12,2%

Wybór metod planowania rodziny, stosowanych przez naszych respondentów, to:

Jakie metody planowania rodziny Pan(i) stosuje?



Na pytanie, czy nasi respondenci uczęszczali na lekcje religii, odpowiedzi wyglądały następująco: wcale: 3,5%, nieregularnie 6,3%, natomiast regularnie 90,2%.

Wyniki odpowiedzi naszych badanych, zapytanych o stosunek do aborcji, przedstawia zamieszczony poniżej wykres. W diagramie tym respondenci deklarują: zakaz aborcji – 18,8%, dostępność w przypadku zagrożenia życia lub zdrowia matki – 65,2%, po konsultacji – 7,4%, na życzenie – 8,6%.

Czy uważa Pan(i), iż aborcja powinna być



Nasi ankietowani, pytani o to, co jest celem związku małżeńskiego, odpowiedzieli: prokreacja – 22,3%; satysfakcja emocjonalna – 59,3%; ucieczka od samotności – 17,2%; inne (jakie?) – 17,2%.

Wśród „innych” odpowiedzi znalazły się między innymi takie, jak: miłość, stabilizacja, szczęście, budowanie i rozwój rodziny, wspólne życie, dzielenie smutków i radości, wychowanie dzieci, bezpieczeństwo oraz seks.

Poparcie dla związków par homoseksualnych wyraziło 38,7%, natomiast 61,3% jest ich przeciwnikami. Podobnie też wygląda poparcie dla propozycji zalegalizowania takich związków. Odsetek popierających jest identyczny jak w pytaniu poprzednim, czyli 38,7%, natomiast nie wyraża takiego poparcia 61,3%.

Ważną kwestią z punktu widzenia funkcji religijnej w rodzinie jest stopień poparcia dla związków osób „mieszanych religijnie”. Odsetek popierających jest bardzo wysoki – 88%, brak takiego poparcia wyraża 12%. A przecież sytuacja taka oznaczać może konflikt w realizacji funkcji religijnej w rodzinie, bądź w jej znacznym osłabieniu. Tak wysoki stopień tolerancji musi zastanowić.

Bezpośrednio może się to wiązać ze stopniem akceptacji dla rejestracji tzw. związków konsensualnych, czyli kohabitantów.

Z uwagi na to, iż w kilku krajach UE pary konsensualne, czyli związki nieformalne mają możliwość rejestracji w urzędach miejskich (merostwach), postanowiliśmy zapytać naszych respondentów o akceptację takich rozwiązań.

Stopień akceptacji takiej idei, jak i braku poparcia dla niej rozkłada się prawie równomiernie i wynosi: tak: 50,4%, nie: 49,6%.

Nasz sondaż testował także taki istotny wskaźnik wychowania w rodzinie i realizacji jej funkcji religijnej, jakim może być zaangażowanie w działalność parafii. Jednak uzyskane przez nas wyniki potwierdziły to, o czym wiadomo było z wcześniejszych raportów z badań, czyli niewysoki stopień potwierdzenia swojego zaangażowania w działalność parafii. Takie zaangażowanie zadeklarowało tylko 6,7% badanych, natomiast jego brak aż 93,3%.

Podobne do wyników innych badaczy są również odpowiedzi uzyskane przez nas na temat czytelnictwa prasy katolickiej. Nie czyta jej wcale aż 79,6% badanych, czasami „zagląda” 19,2%, natomiast tylko 1,2% czyta często.

Innym sposobem rozwijania zakresu funkcji religijnej w rodzinie i pogłębiania religijnego życia duchowego mogą być dyskusje w rodzinie na tematy religijne.

Na pytanie, czy w domach naszych respondentów mają one miejsce, odpowiedzi wyglądały następująco: częste dyskusje miały miejsce tylko w 2% domów badanych, czasami w 69,5%, natomiast wcale takich dyskusji nie prowadzi się w aż 28,5% rodzin badanych.

Na pytanie, czy nasi respondenci – ci z nich, którzy mają dzieci – ochrztili je, odpowiedzi wyniosły: tak – 39,4%, nie 3,5%, natomiast 57,1% problem ten nie dotyczył.

Zatem w grupie tych, którzy mieli dzieci, aż 91% ochrzciło je, lecz również niemal 10% nie uczyniło tego. Zdaniem naszych respondentów, powody decydujące o tym, że ludzie chrzczą swoje dzieci, wynikają z: przekonań religijnych według 53,9%, siły tradycji zdaniem 57,5%, natomiast z presji społecznej i konformizmu zdaniem 26%, oraz innych (wybory nie sumują się do stu z powodu możliwości dokonania wyborów wielokrotnych).

Odpowiedzi te świadczą wyraźnie, iż u ponad połowy badanych rytualizm, a nie wiara, jest powodem chrzczenia dzieci, więc potwierdza się i w tym przypadku zarzut Andrzeja Sicińskiego o nieświadomym heretyzmie, bądź o katolicyzmie obrzędowym, rytualnym. Zresztą wcześniejsze badania Wojciecha Świątkiewicza (1984) prowadzone u progu lat osiemdziesiątych XX wieku na Górnym Śląsku, które jaszkrawo pokazały ten problem, wskazują na jego znaczną aktualność w naszym sondażu. Zapytałyśmy również naszych respondentów, jak mogliby określić znaczenie religii w życiu swojej rodziny. W proponowanych wyborach posłużyłyśmy się skalą Likerta. Uzyskane wyniki wyglądają następująco: – zdecydowanie duże 7%, duże 29,3%, dość duże 33,6%, dość słabe 18%, słabe 6,6%, dla 5,5% zdecydowanie słabe.

Wybór najważniejszych wartości w życiu respondentów przedstawia się następująco (nasi respondenci mogli typować aż 6 wartości, które ich zdaniem są najważniejsze):

Wartości	Udzielonych odpowiedzi	Udział procentowy z N
wartości rodzinne	202	78,9%
sukces materialny	74	28,9%
szerokie kontakty	20	7,8%
stabilizacja życiowa	95	37,1%
sława	1	0,4%
poważanie u ludzi	19	7,4%
etyczne życie	22	8,6%

udany seks	26	10,2%
przyjemności życiowe	22	8,6%
życie, w którym robimy coś dla innych	25	9,8%
przyjaźń	155	60,5%
miłość	232	90,6%
dzieci	190	74,2%
wartości religijne	65	25,4%
udane małżeństwo	189	73,8%
kariera zawodowa	126	49,2%
kariera naukowa	21	8,2%
podróże	41	16,0%

Przedostatnie z pytań dotyczyło sposobu postrzegania przez naszych respondentów, na czym polega sukces w życiu małżeńskim i rodzinnym. Nasi badani mogli dokonać wyboru trzech z 12 znajdujących się na liście wartości i utworzyć w ten sposób własny szereg rangowy. Dokonane wybory prezentuje poniższa tabela.

Wartości	Udzielonych odpowiedzi	Udział procentowy z N
na życiu w zgodzie z wartościami religijnymi	34	13,4%
na poczuciu bezpieczeństwa	128	50,4%
na spełnieniu religijnej normy (powołania życiowego człowieka)	2	0,8%
inne	3	1,2%
na satysfakcji uczuciowej z małżeństwa	117	46,1%
na spełnieniu w miłości	117	46,1%
na posiadaniu dzieci	123	48,4%
na życiu na dobrym poziomie	45	17,7%
na trwałości małżeństwa	94	37,0%
na dochowaniu wierności	73	28,7%
na poważaniu u ludzi	9	3,5%
na uniknięciu samotności	13	5,1%

Z trzech respondentów, którzy zaznaczyli odpowiedź „inne”, dwóch odpowiedziało, że sukces w życiu małżeńskim i rodzinnym polega „na umiejętności rozmowy i słuchania” oraz „na partnerstwie i przyjaźni”.

Ostatnie pytanie sondowało dostrzeżenie przez respondentów związku pomiędzy sukcesem w małżeństwie a wartościami religijnymi.

Prawie połowa naszych respondentów odpowiedziała, iż trudno powiedzieć, czy istnieje tak związek (aż 49,4% wskazań). Odpowiedź przeczącą wybrało 18,4%, natomiast tylko co trzeci respondent dostrzegł taki związek (32,2%).

PODSUMOWANIE

Aksjologiczny i ontologiczny wymiar wyborów związanych z małżeństwem i rodziną, na podstawie uzyskanych przez nas wyników sondażu, pokazuje, że przekonanie respondentów, że są osobami religijnymi nie przekłada się bezpośrednio na dokonywane wybory związane z małżeństwem i rodziną. Obszar rozbieżności jest bardzo szeroki. Przywiązanie do Kościoła jako instytucji nie idzie w parze ze stosowaniem się do jego zaleceń. Głębsza analiza pokazuje wybiórczość tej wiary, jej płytki, czasami konformistyczny charakter. Zatem tylko niewielki procent respondentów okazałby się prawdziwymi katolikami w rozumieniu Kościoła. Liberalizm, „inteligentna wiara” przewartościowuje orientację, decyduje, że zasady Kościoła dotyczące wyborów małżeńsko-rodzinnych nie są wcale oczywiste dla naszych respondentów, nierzadko są to wybory „pod prąd”. Kondycja religijna odzwierciedlona w tych wyborach musi budzić refleksje podobne do tych, którymi podzielił się Andrzej Siciński w „Znakach Czasu” w 2009 roku. Czy więc ci „niepełni katolicy” to już wojujący heretycy? A jednocześnie, co możemy zrobić, aby umocnić nadzieję, którą pokładamy w rodzinie, wielką nadzieję Europy!?

ANEKS

dr Maria Beyga-Cegiołka
prof. nadzw. dr hab. Anna Wachowiak

Nasza ankieta jest częścią projektu badawczego: Między przymusem a wyborem. Moralne dylematy małżeństw i rodzin w Polsce, stanowiącą zarazem samodzielnią część.

Państwa udział w tej ankiecie pozwoli nam na sformułowanie odpowiedzi na postawione problemy i hipotezy badawcze w naszej konceptualizacji badań oraz umożliwi szersze wyjaśnienie problematyki określonej w tytule badań.

ANKIETA

Którą drogą? Aksjologiczny i ontologiczny wymiar wyborów związanych z małżeństwem i rodziną w Polsce.

1. Czy jesteś osobą wierzącą?

- tak
- nie

2. Czy uczęszczasz do kościoła?

- tak
- nie

3. Czy uczęszczasz do kościoła wraz z rodziną?

- tak, z rodziną
- nie, sam
- wcale

4. Czy uczęszczasz do kościoła:

- częściej niż raz w tygodniu
- raz w tygodniu
- raz w miesiącu
- kilka razy w roku
- raz do roku

5. Czy jest Pan(i) w związku z drugą osobą?
- tak
 - nie (przejdź do pytania: 9)
6. Czy jest to związek:
- formalny
 - nieformalny (przejdź do pytania: 8)
7. Czy Pana(i) związek został sformalizowany poprzez:
- ślub kościelny (konkordatowy)
 - ślub cywilny (przejdź do pytania: 9)
8. Czy zamierza Pan(i) sformalizować swój związek?
- tak, poprzez ślub konkordatowy
 - tak, poprzez ślub cywilny
 - nie zamierzam
9. Czy popiera Pan(i) życie w związku nieformalnym?
- tak
 - nie
10. Czy uważa Pan(i), że związek nieformalny jest wstępem do małżeństwa, czy jego alternatywą?
- wstępem
 - alternatywą
11. Czy uważa Pan(i), że ludzie powinni przestrzegać prawd wiary ustalonych przez Kościół:
- 1) dotyczących wiary
 - zawsze
 - zależnie od sytuacji
 - wcale
 - 2) dot. wychowania dzieci
 - zawsze
 - zależnie od sytuacji
 - wcale
 - 3) dot. spraw małżeńskich
 - zawsze
 - zależnie od sytuacji
 - wcale
 - 4) dot. polityki
 - zawsze

- zależnie od sytuacji
- wcale

5) **dot. planowania rodziny**

- zawsze
- zależnie od sytuacji
- wcale

12. **Jakie metody planowania rodziny Pan(i) stosuje?**

- prezerwatywa
- stosunek przerywany
- pigułka antykoncepcyjna
- kalendarzyk
- inny sposób
- brak współżycia

13. **Czy uczęszczał Pan(i) na lekcje religii?**

- wcale
- nieregularnie
- regularnie

14. **Czy uważa Pan(i), iż aborcja powinna być:**

- zakazana
- dostępna w przypadku zagrożenia życia lub zdrowia matki
- po konsultacji
- na życzenie

15. **Co jest Pana(i) zdaniem celem związku małżeńskiego?**

- prokreacja
- satysfakcja emocjonalna
- ucieczka od samotności
- inne (jakie?)

16. **Czy popiera Pan(i) związki par homoseksualnych?**

- tak
- nie (przejdź do pyt. 18)

17. **Czy uważa Pan(i), iż należałoby w Polsce zalegalizować takie związki?**

- tak
- nie

18. **Czy popiera Pan(i) związki osób „mieszanych religijnie”?**

- tak
- nie

19. Czy Pan(i) zdaniem należałoby (wzorem francuskim) umożliwić rejestrację par nieformalnych w Urzędach Stanu Cywilnego?
- tak
 - nie
20. Czy angażuje się Pan(i) w działania parafii?
- tak
 - nie
21. Czy czyta Pan(i) prasę katolicką?
- tak, często
 - tak, czasami
 - nie
22. Czy prowadzicie Państwo w rodzinie dyskusje na tematy religijne?
- tak, często
 - tak, czasami
 - nie, wcale
23. Czy ochrzcił Pan(i) swoje dzieci?
- tak
 - nie
 - nie dotyczy
24. Czy ludzie Pana(i) zdaniem chrzczą swoje dzieci z powodu:
- przekonań religijnych
 - siły tradycji
 - presji społecznej (konformizmu)
 - inne (jakie?)
25. Jak określiłby Pan(i) znaczenie religii w życiu swojej rodziny?
- zdecydowanie duże
 - duże
 - dość duże
 - dość słabe
 - słabe
 - zdecydowanie słabe
26. Jakie wartości życiowe są w Pana(i) życiu najważniejsze? (wybierz 6 wartości z podanej poniżej listy i ponumeruj je – od wartości najbardziej, do najmniej cenionych)
- wartości rodzinne
 - przyjaźń
 - miłość

- dzieci
- wartości religijne
- udane małżeństwo
- kariera zawodowa
- kariera naukowa
- podróże
- sukces materialny
- szerokie kontakty
- stabilizacja życiowa
- sława
- poważanie u ludzi
- etyczne życie
- udany seks
- przyjemności życiowe
- życie, w którym robimy coś dla innych

27. Na czym Pana(i) zdaniem polega sukces w życiu małżeńskim i rodzinnym?
(wybierz trzy z wymienionych możliwości umieszczonych na liście poniżej, według swoich preferencji)

- na życiu w zgodzie z wartościami religijnymi
- na satysfakcji uczuciowej z małżeństwa
- na spełnieniu w miłości
- na posiadaniu dzieci
- na życiu na dobrym poziomie
- na trwałości małżeństwa
- na dochowaniu wierności
- na poważaniu u ludzi
- na uniknięciu samotności
- na poczuciu bezpieczeństwa
- na spełnieniu religijnej normy (powołania życiowego człowieka)
- inne (jakie?)

28. Czy dostrzega Pan(i) związek sukcesu w małżeństwie z wartościami religijnymi?

- tak
- nie
- trudno powiedzieć

METRYCZKA

Płeć:

- kobieta
- mężczyzna

Wiek:

- 19-24
- 25-29
- 30-34
- 35-39
- powyżej 40

Zawód:

Miejsce zamieszkania:

- wieś
- miasteczko i osada typu miejskiego (do 5 tys. mieszkańców)
- małe miasto (od 5-20 tys. mieszkańców)
- średnie miasto (powyżej 20 tys. mieszkańców do 100 tys.)
- miasto powyżej 100 tys. mieszkańców
- duże miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)

Bardzo dziękujemy za wypełnienie ankiety!

Ewa Budzyńska
Uniwersytet Śląski w Katowicach

MIĘDZY PRAWEM I LEWEM¹: RODZINNE DYLEMATY POLAKÓW

WSTĘP

Rodzina – do niedawna definiowana jako grupa/institucja społeczna złożona z małżonków i ich dzieci, ewentualnie poszerzona o generację dziadków i/lub krewnych, sprawująca liczne funkcje, posiadająca ustaloną strukturę, a w niej stały podział obowiązków związanych z zajmowanymi pozycjami społecznymi i rolami – od połowy XX wieku ulega niesłychanie szybkim przemianom.

Jeszcze do niedawna dla badaczy rodziny punktem wyjścia w analizach przemian rodziny był model rodziny nuklearnej, funkcjonujący do lat pięćdziesiątych XX wieku w amerykańskim społeczeństwie i opisany przez Talcotta Parsonsa jako typ rodziny funkcjonalnej. Charakteryzował się on dwupokoleniowością, niewielką liczbą dzieci, trwałością, wyraźnym podziałem ról na instrumentalne (męskie) i ekspresyjne (kobiece) oraz ścisłym powiązaniem z innymi strukturami społeczeństwa (Parsons 1969). Z nim porównywane były rodziny funkcjonujące w obszarze kultury europejskiej i poza nią: w wyniku tych porównań tworzono – na podstawie rozmaitych kryteriów – typologie rodziny, opisywano różne aspekty struktury rodzin, wyróżniano w nich coraz bardziej skomplikowane układy funkcji, a wszystko to stanowiło podstawę do oceny zachodzących zmian strukturalnych bądź funkcjonalnych w rodzinach zachodnich. Co więcej, ów powszechnie realizowany model rodziny nuklearnej zyskał znaczenie normatywne, co pozwoliło wszystkim innym pojawiającym się typom intymnych relacji międzyludzkich (np. kohabitacje/konkubiny², związki gejowskie, niezamężne macierzyństwo, płodzenie

¹ Tytuł pracy stanowi parafrazę tytułu książki Władysława Łozińskiego: *Prawem i lewem. Obyczaje na Czerwonej Rusi za panowania Zygmunta III*, wyd. w 1903 roku, wznowionej w roku 1957 i 1960.

² Warto przypomnieć, iż konkubinaty to „stały związek mężczyzny i kobiety, niemający charakteru legalnego węzła małżeńskiego, tworzone przez osoby wolne lub pozostające w związku małżeńskim” (Wróbel i Paździor 2002: 646). Znany i dopuszczany przez prawo Starego Testamentu, jako drugorzędny związek małżeński, ograniczający jednak prawa do dziedziczenia

dzieci z nieprawego łoża) lokować poza granicą normy i określać (ewentualnie) mianem „alternatywnych form życia rodzinnego”.

Dziś odstępuje się od tego modelu nawet w naukach społecznych, wskazując, iż nie był on ani jedyny, ani dominujący, gdyż zawsze istniała duża różnorodność typów rodzin. W związku z tym stawia się pytanie o uzasadnione używanie terminu „rodzina” w kontekście „nauk o rodzinie”, „socjologii rodziny”, jeśli prawdopodobnie mamy do czynienia jedynie z funkcjonującym „mitem” rodziny (Giza-Poleszczuk 2005: 249). W konsekwencji socjologiczne pojęcie „rodziny” zostaje zastąpione pojęciem „rodzin”, często też opisuje się rodzinę poprzez „procesy” albo „cykle życia rodzinnego”, a pojęcia takie jak „mąż” i „żona” zastępowane są przez „partnera” i „partnerkę” w wielu ankietach socjologicznych, nie wspominając o internetowych portalach społecznościowych (Pawlicki 2009). Oznacza to, iż nie tylko w społecznej świadomości i w zachowaniach, ale także w naukach społecznych dokonuje się proces *redefinicji* rodziny, polegający na odchodzeniu od tradycyjnego i normatywnego podejścia na rzecz otwartości (inkluzywności) definicji rodziny, do której włącza się wszystkie osoby pozostające ze sobą w relacjach emocjonalnych i przyjmujące wobec siebie jakiegokolwiek obowiązki (np. pary kohabitujące, homoseksualne i in.) (Slany 2002). W efekcie nauki społeczne dokonują *legitymizacji* wszystkich dotychczasowych form rodziny uznawanych za nienormalne. Przyjęcie określonej definicji rodziny implikuje dalsze konsekwencje w postaci odmiennej interpretacji dokonujących się przemian społecznych: w kategorii upadku, prężności lub transformacji rodziny. Co więcej, każda z tych interpretacji konstruuje odmienne wnioski co do polityki rodzinnej poszczególnych państw (np. wspierania określonego typu rodziny bądź wszystkich typów, niezależnie od ich struktury), ale i co do zmian w systemie prawa legitymizującego to, co kiedyś było poza prawem (Amato 2005; Newman i Grauerholz 2002; Elliot 1986).

Zmiany zatem uwidaczniają się nie tylko na poziomie faktów społecznych, społecznej świadomości oraz sferze moralności (ocen moralnych i stosowanych sankcji), ale i w refleksji naukowej (w tym socjologicznej) oraz systemach prawnych; są więc wskaźnikiem procesów rewaloryzacji, redefiniowania i reinterpretacji niektórych wymiarów rodziny, np. instytucjonalnego/grupowego (Budzyńska 2010b).

Socjologowie od lat śledzą i opisują przyczyny zachodzących przemian. Początkowo wiązano je z industrializacją i urbanizacją (Adamski 2002; Tyszka 2002). Dziś podkreśla się wpływy *deinstytucjonalizacji*, oznaczającej utratę znaczenia w życiu społecznym wszelkich instytucji społecznych, w tym rodziny; *indywidua-*

potomstwu wobec praw potomków żony pierwszorzędnej, a w Nowym Testamencie potępiony. W starożytnym Rzymie tolerowany początkowo jako obyczaj, później – za panowania cesarza Augusta Oktawiana – zyskał status prawny. W okresie chrześcijańskim ze zjawiskiem konkubinatu próbowano walczyć; cesarz Konstantyn Wielki zabronił mężczyźniem pozostawania w konkubinacie, natomiast cesarz Justynian I Wielki usankcjonował konkubinaty jako niższą formę małżeństwa, z ograniczonymi skutkami, m.in. w zakresie prawa spadkowego konkubiny i jej dzieci. Współcześnie konkubinaty – według prawa kanonicznego – wykluczają uczestnictwo w życiu sakramentalnym Kościoła (Wróbel i Paździor 2002).

lizacji, powiązanej ze wzrostem znaczenia indywidualnych potrzeb (samorealizacji), także jakości życia i swobody w sferze seksualnej; *sekularyzacji*, powodującej odchodzenie od wartości i norm religijnych, w tym regulujących życie rodzinne (Beck i Beck-Gernsheim 2005; Mariański 2003); *globalizacji ekonomicznej i kulturowej*, umożliwiającej migracje ekonomiczne oraz warunkującej pluralizm aksjornormatywny; także *ekonomii niepewności*, powiązanej z rynkiem pracy, ryzykiem jej utraty i związanej z nią marginalizacji społecznej; *kolonizacji natury przez naukę*, zwłaszcza w obszarze medyczno-farmaceutycznym, umożliwiającej seks bez prokreacji i prokreację bez seksu (Beck-Gernsheim 2002; Slany 2002: 104, 2009); *feminizmu walczącego o prawa kobiet*, bądź rosnącego *znaczenia nauk społecznych*, podważających dotychczasowe modele wychowywania potomstwa i propagujących nowe normatywne modele życia rodzinnego – bez konfliktów i wypełnionego bezwarunkową akceptacją oraz miłością (Giza-Poleszczuk 2005). Zresztą tych przyczyn można znaleźć znacznie więcej i każda z nich zapewne ma jakiś udział w zaniku rodziny tradycyjnej, czyli nuklearnej, na rzecz innych, zróżnicowanych form życia rodzinnego (Budzyńska 2010b).

1. PRZEMIANY WSPÓŁCZESNEJ RODZINY

Przemiany dokonujące się we współczesnej rodzinie przebiegają wielopłaszczyznowo: obejmują aspekt instytucjonalny i wspólnotowo-grupowy funkcjonowania rodzin w społeczeństwie, w tym relacje pomiędzy rodziną i środowiskiem zewnętrznym (mikro-, mezo- i makrostrukturalnym), także strukturę demograficzną w znaczeniu pokoleniowości, dzietności, parentalności (ilości rodziców biologicznych i społecznych), ponadto układ ról małżeńskich i rodzicielskich wraz z układem władzy i autorytetu, również wymiar trwałości oraz jakości małżeństwa, jak i fazy życia rodzinnego (Adamski 2002; Tyszka 2001a, 2002). Obejmują zatem wymiar strukturalny, temporalny i aksjologiczny funkcjonowania rodziny.

a) Instytucjonalność rodziny

Współcześni socjologowie, powołując się na wcześniejsze prace Ernesta W. Burgessa i Harveya J. Locke'a, podkreślają zmniejszanie się wymiaru instytucjonalnego³ rodzin na rzecz wspólnotowo-grupowego, czego wyrazem jest wzrost

³ Warto tu poświęcić nieco więcej uwagi pojęciu instytucjonalności zarówno małżeństwa, jak i rodziny w ujęciu Franciszka Adamskiego (2002: 14). Instytucjonalność małżeństwa autor definiuje – z jednej strony – jako zespół zadań nałożonych przez społeczeństwo, związanych z prokreacją i socjalizacją członków rodziny, a z drugiej – jako zespół powiązań i zobowiązań ludzi te zadania wykonujących w ramach stosunków pokrewieństwa i wynikających z nich praw (np. dla dzieci – prawa do otrzymania statusu legalnego potomka umożliwiającego dziedziczenie po rodzicach majątku, pozycji społecznej, otrzymywanie pomocy materialnej i pozamaterialnej, zaś dla małżonków – uznanie legalności współżycia seksualnego). Natomiast w odniesieniu do rodziny, instytucjonalność – poza omówionymi już aspektami – Adamski wiąże z formalnym ustanowieniem i funkcjonowaniem rodziny według określonych norm społecznych w ramach

znaczenia m.in. nieformalnych, osobowych relacji łączących członków rodziny, nieformalne wzory kontroli, przy zachowaniu pewnych znamion instytucji określających proces jej powstania, trwania, rozpadu (Adamski 2002: 31; Tysza 2002: 32).

Postępujące przemiany we współczesnych społeczeństwach, z jednej strony potwierdzają powyższe założenia, gdyż formalizacja związku nie jest już konieczna ani do jego społecznej akceptacji, ani do legalizacji zrodzonego w nim potomstwa (Elliot 1986; Lewis 2001), a negatywne sankcjonowanie rezygnacji z posiadania potomstwa w wielu państwach/społeczeństwach dawno zanikło, przy jednoczesnym uznaniu tej kwestii za całkowicie prywatny wybór (choć równocześnie wiele zachodnich państw dofinansowuje zarówno działania antykrecyjne – antykoncepcję i aborcję, jak i prokreacyjne w postaci zabiegów *in vitro* (Szeroczyńska 2008), oraz udziela finansowej pomocy tym, którzy decydują się rodzić dzieci). Z drugiej strony, pojawia się jednak szereg społecznych zjawisk, świadczących o obejmowaniu społeczną kontrolą sfer dotychczas stanowiących prywatną przestrzeń życia rodzinnego, niedostępną nikomu z zewnątrz. Na przykład, pod kontrolę państwa zaczął podpadać los dziecka urodzonego, które w społecznościach tradycyjnych było „własnością” rodziny, a dziś staje się „dobrem publicznym”. W razie niedopełnienia przez rodziców nałożonych nań przez państwo obowiązków (np. w postaci właściwego odżywiania, zapewnienia odpowiednio wysokiego poziomu materialnego, niezatrudniania we własnym gospodarstwie, niestosowania kar fizycznych), dzieci mogą zostać odebrane rodzicom i umieszczone w domu dziecka lub w rodzinie zastępczej (Newman i Grauerholz 2002; Giza-Poleszczuk 2005). Co więcej, powoli ograniczana zostaje funkcja socjalizacyjna rodziny, m.in. z uwagi na wzrost znaczenia ekspertów w dziedzinie edukacji małych dzieci, także zalecenie przez Unię Europejską przeniesienia socjalizacji do środowisk pozarodzinnych – żłobków i przedszkoli, jak i przez lansowanie przez wiele państw europejskich, w tym Polskę, pracy zawodowej kobiet, niezależnie od ich statusu rodzinnego. Pod kontrolę społeczną i prawną podpadła także sfera intymnych relacji seksualnych pomiędzy małżonkami oraz stosowanie kar w celu wymuszenia posłuszeństwa członków rodziny względem tzw. głowy rodziny. Zatem to, co kiedyś ściśle należało do sfery prywatnej i było społecznie akceptowane (tzw. obowiązki małżeńskie, posłuszeństwo wobec męża i rodziców), co najwyżej stając się przedmiotem sąsiedzkich plotek, dziś przenoszone jest do sfery publicznej, nagłaśniane i piętnowane w mass mediach, budząc nie tylko silne reakcje potępienia, ale i społeczne przyzwolenie na interwencję służb państwowych i stosowanie surowych sankcji.

W ten sposób funkcja kontrolna społeczeństwa/państwa przeniesiona zostaje z wymogu legalności życia małżeńsko-rodzinnego, jego usankcjonowanej struktury społecznej oraz sprawowania niezbędnych dla społeczeństwa funkcji, na wymóg jakości emocjonalnych i seksualnych relacji pomiędzy członkami rodziny

danego systemu społecznej kontroli (Adamski 2002: 30). Mamy tu więc do czynienia z typem dwustronnej relacji i zależności pomiędzy dwoma podmiotami społecznymi, jakimi są społeczność jako całość oraz jej członkowie, będący zarazem członkami małżeństw/rodzin.

oraz na równe prawa do samostanowienia wszystkich członków rodziny, nie wyłączając dzieci (Newman i Grauerholz 2002; Slany 2002). Wydaje się więc, iż należałoby odejść od tezy o minimalizowaniu wymiaru instytucjonalnego rodziny na rzecz wymiaru wspólnotowo-grupowego (Adamski 2002), lecz uznać konieczność reinterpretacji tego wymiaru. Według tej opcji instytucjonalność rodziny we współczesnych społeczeństwach zachodnich nie tyle traci na znaczeniu, ile zostaje przedefiniowana. Świadczy o tym nie tylko społeczne uznanie związków nieformalnych, ale i dzieci pozamażeńskich, jak również przesunięcie punktu ciężkości społecznej kontroli z formalno-strukturalnej sfery funkcjonowania rodziny na nieformalne relacje wewnątrzrodzinne.

b) Struktura demograficzna rodziny

Przemiany obejmujące strukturę demograficzną obrazują już nie tylko „skurczenie” się rodziny w ramach ilości pokoleń i krewnych mieszkających ze sobą, a przynajmniej podtrzymujących więzi (rodziny poszerzone zmodyfikowane), bądź potomstwa ograniczonego do jednego lub najwyżej dwojga dzieci, ale także coraz częstsze pojawianie się rodzin ograniczonych do jednego z rodziców (przy całkowitej nieobecności drugiego) lub, odwrotnie, multiplikacja rodziców biologicznych i społecznych: tych pierwszych – w wyniku upowszechnienia nowych technik reprodukcyjnych, tych drugich – w wyniku niekończącego się rozpadu małżeństw (zjawisko monogamii seryjnej). Bywa, że obie przyczyny występują w jednej rodzinie, będąc efektem wyłącznie indywidualnych decyzji. Skutkiem tych przemian jest możliwość posiadania przez dziecko trojga rodziców biologicznych w postaci dawcy nasienia, dawczyni komórki jajowej, dawczyni łona oraz co najmniej dwojga rodziców społecznych, o ile ich związek okaże się trwały, przynajmniej do chwili ukończenia socjalizacji dziecka. Ponadto obok tych kategorii związków rodzicielskich, pojawiają się związki bezdzietne z wyboru, postrzegające dzieci jako niepotrzebne obciążenie i ograniczenie. Zatem także tę sferę znamionuje duża różnorodność kategorii rodzinnych.

c) Pozycje i role w rodzinie

Przemiany w zakresie układu pozycji i ról społecznych, powiązane z aktywizacją zawodową kobiet, polegają na przyznaniu równego statusu kobiecie i mężczyźnie, co w efekcie prowadzi do zaniku dwu odrębnych, lecz komplementarnych i ściśle określonych w zakresach obowiązków, typów ról małżeńsko-rodzinnych i utworzenia jednej roli – wymiennej, niedookreślonej, stanowiącej nieustanny przedmiot negocjacji, ale i zarzewie konfliktów (np. o to, kto ma przewinąć dziecko, kto ma wynieść śmieci bądź kto powinien zamówić do domu pizzę, bo nie było komu ugotować obiadu). Należy do tego dodać inne uwarunkowania – w postaci niespotykanej dotychczas mobilności rodziców i ich dzieci od najwcześniejszych dni życia (np. przekazywanie dziecka pod opiekę innych osób lub instytucji podczas pracy zawodowej rodziców, zapewnianie im licznych zajęć, wakacyjne migracje podczas urlopów, spędzanie wolnego czasu w handlowych centrach, itp.), które

raz na zawsze zniszczyły dawny spokojny rytm domowego życia, ograniczonego do jednego terytorium – oswojonego i dobrze znanego. Wszystko to sprawia, że życie rodzinne przestało się toczyć w jednym stałym miejscu, lecz często jest rozproszone pomiędzy kilkanaście różnych, straciło też własny stały rytm dnia na rzecz rytmu narzucanego przez wiele społecznych instytucji: np. przedszkola, szkoły, organizacje młodzieżowe, godziny pracy męża i żony, godziny otwarcia sklepów, rozkład jazdy publicznego transportu itd. (Beck i Beck-Gernsheim 2005). W efekcie zostają ograniczone do minimum zarówno role rodzicielskie, ale i zakres pierwotnej socjalizacji, opartej na stałych, długotrwałych i silnych emocjonalnych więziach. Przy okazji tych rozważań należałoby zadać sobie pytanie: czy zatem w kontekście tak głębokich przemian można jeszcze postrzegać rodzinę jako grupę pierwotną, jeśli poszerza się ona o osoby niezwiązane z nią silną więzią emocjonalną, a sprawujące niezwykle istotną dla rodziny i społeczeństwa funkcję socjalizacji pierwotnej (np. opiekunki dziecka), bądź jeśli rodzina ograniczyła do minimum kontakty typu *face to face*, nie mówiąc o tym, że przestała być grupą trwałą (np. w wyniku rozwodu lub separacji)? I jeśli nic już w niej nie jest pewnego i stałego: ani terytorium życia rodzinnego, ani rodzice biologiczni, ani rodzice społeczni?

d) Czas życia małżeńskiego i rodzinnego

Kolejny obszar przemian obejmuje czas, w jakim przebiega życie małżeństwa i rodziny zarówno w znaczeniu faz życia rodzinnego, jak i samej trwałości małżeństwa. Zmiana faz życia rodzinnego polega na coraz większym wydłużaniu: po pierwsze, okresu przedmałżeńskiego, wypełnionego życiem w pojedynkę bądź paramałżeństwem (czyli kohabitacją lub związkiem typu LAT – formami bez jakichkolwiek zobowiązań), po drugie, okresu bezdzietnego – również w małżeństwie (odkładanie macierzyństwa przez część kobiet na lata trzydzieste, bądź czterdzieste życia), po trzecie, okresu postdzietnego (etap „pustego gniazda”) z uwagi na małą liczebność dzieci (głównie jedno) i na ogół szybkie ich uniezależnienie od rodziców, jak i wskutek wydłużania się życia mieszkańców Zachodu. Zmniejszyła się również trwałość małżeństwa: nie podtrzymuje jej prawo religijne – w coraz mniejszym stopniu akceptowane i realizowane przez samych wyznawców katolicyzmu, ani, tym bardziej, prawo świeckie – coraz mniej zainteresowane podtrzymaniem małżeństwa; samo zaś społeczeństwo wycofało się całkowicie ze swoich funkcji kontrolnych, powiązanych z surowymi sankcjami wobec rozpadu małżeństwa i powtórnych związków, powszechnie uznając prawo do zaspokojenia potrzeby szczęścia i „ułożenia sobie życia na nowo”. W efekcie powstaje – jako stały element obrazu społeczeństw zachodnich – zjawisko monogamii seryjnej, zwanej również poligamią sukcesywną. Co więcej, ani trwałość związku, ani posiadanie dzieci, ani homogeniczność kulturowa w postaci zgodności poglądów politycznych, jak i podobieństwa w zakresie pochodzenia społecznego i przekonań religijnych, nie są dla Europejczyków konstytutywnym elementem poczucia szczęścia. Liczy się przede wszystkim jakość związku, wyrażana przez wierność, wzajemny szacunek i zrozumienie, tolerancję i otwartość

w wymianie poglądów (Akker, Halman i Moor 1994; Giza-Poleszczuk 2002b; Inglehart, Basañez i Moreno 1998; Jasińska-Kania 2002; Giza-Poleszczuk 2002a). Ponadto należy dodać, iż z jednej strony większa atrakcyjność życia pozarodzinnego (zawodowego, rekreacyjno-towarzyskiego), a z drugiej często przyruch ekonomiczny, a nawet łamanie prawa pracy, powodują, iż zaangażowanie w życie rodzinne, domowe, powiązane z licznymi i niedocenianymi społecznie obowiązkami, ulega coraz większemu ograniczeniu, nawet kosztem rezygnacji z najbardziej fundamentalnych funkcji, np. prokreacyjnej i opiekuńczo-socjalizacyjnej (Beck 2002; CBOS 2006c; Goss 2010).

2. RAMY NORMATYWNE ŻYCIA RODZINNEGO

Współcześnie, mimo dokonujących się przemian w rodzinie, nadal istnieją ramy normatywne, obejmujące całość życia rodzinnego: od momentu jego zawiania (zawarcie małżeństwa) po jego zakończenie (np. w wyniku śmierci jednego z małżonków bądź separacji). Ramy te w społeczeństwie polskim zakreśla z jednej strony Kościół rzymskokatolicki, z drugiej – prawo świeckie⁴. Ponieważ to drugie jest prawem stanowionym i obligatoryjnym, warto przeanalizować zasięg oddziaływania na społeczeństwo polskie prawa kościelnego, które wprowadzie także jest obligatoryjne dla wyznawców katolicyzmu, lecz często niewypełniane, żeby nie rzec lekceważone, z uwagi na słabe i bez wzmocnienia społecznego (w wymiarze doczesnym) oraz odległe w czasie (w wymiarze wiecznym) sankcje. W tym celu warto posłużyć się koncepcją modeli badania moralności Janusza Mariańskiego: empiryczno-statystycznego, uznawanego przez większość członków badanego środowiska społecznego oraz normatywno-instytucjonalnego, autorytatywnie uznanego za obowiązujący przez instytucje propagujące określone ideały etyczne (Mariański 2006b: 258). Drugi z modeli obejmuje kilka powiązanych ze sobą submodeli: od ogólnego poczynając poprzez propagowany, percypowany, akceptowany, na realizowanym kończąc. *Model ogólny*, charakteryzujący się trwałością i niezmiennością powiązany jest z określonym systemem aksjologicznym i charakteryzuje się trwałością i względną niezmiennością. *Model propagowany* rozpo-
wszechniany jest przez

[...] oficjalne i sformalizowane kanały informacyjno-komunikacyjne w formie konkretnej, dostosowanej do potrzeb o aktualnej sytuacji społecznej, w formie szczegółowych ideałów wychowawczych i wzorów osobowych, [...] prawie nigdy nie stanowi adekwatnego odzwierciedlenia wszystkich treści modelu ogólnego i nie cechuje się taką niezmiennością, jak model ogólny (Mariański 2006b: 261).

⁴ Rozważania na temat podobieństw i różnic pomiędzy prawem kanonicznym i polskim prawem rodzinnym można znaleźć w pracy zbiorowej: *Małżeństwo w prawie świeckim i w prawie Kanonicznym. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej w dniach 12 i 13 maja 1994 roku w Katowicach*, red. Bronisław Czech, Katowice 1996, Instytut Wymiaru Sprawiedliwości, Ośrodek Terenowy przy Sądzie Wojewódzkim w Katowicach.

Powyższe dwa modele należą do sfery funkcjonowania instytucji, natomiast trzy pozostałe powiązane są ze sferą społecznej recepcji i aplikacji tych dwóch pierwszych. Zatem *model percypowany* zawiera

[...] te elementy modelu propagowanego, które są przez ludzi odbierane i uświadamiane w mniej lub bardziej wyraźny sposób. Treści przyjęte mogą być z kolei zaakceptowane lub odrzucone. *Akceptowany model* moralności dotyczy treści przekazywanych, z którymi jednostka zgadza się i które przyjmuje za swoje jako normy regulujące jej codzienne postawy. [...] *Realizowany model* moralności wyraża się w formie powtarzających się zachowań ludzkich (tamże: 262).

Jeśli zastosować tę koncepcję do analizy sfery małżeńsko-rodzinnej, trzeba przypomnieć fundamenty nauczania Kościoła rzymskokatolickiego, dotyczącego małżeństwa i rodziny, które można byłoby uznać za elementy modelu ogólnego, ewentualnie propagowanego. Rodzinę opartą na małżeństwie uważa się za pierwszą i żywotną komórkę społeczną, naturalną wspólnotę, a jednocześnie za instytucję Bożą, leżącą u podstaw życia osób, jako pierwowzór każdego porządku społecznego. Rodzina ma swój fundament w małżeństwie kobiety i mężczyzny – instytucji rozumianej jako „głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona i wyposażona w prawa przez Stwórcę [...]” (Papieska Rada...2005: 144-147; Jan Paweł II 2005a: 673). Ramy takiego modelu rodziny wyznaczają cztery zasady:

Sakramentalność i świętość – w Kościele rzymskokatolickim uznaje się, iż małżeńskie przymierze zawarte pomiędzy mężczyzną i kobietą w celu tworzenia wspólnoty życia, realizujące dobro małżonków i skierowane na zrodzenie i wychowanie dzieci, zostało ustanowione przez Stwórcę i unormowane Jego prawami, a przez Chrystusa Pana podniesione do godności sakramentu (*Gaudium et...* 1982; Mojek 1999). Małżonkowie sami udzielają sobie nawzajem sakramentu małżeństwa, wypowiadając wobec Kościoła swoją zgodę na wzajemne osobowe oddanie i przyjęcie, która jest nieodzownym i konstytutywnym elementem przymierza małżeńskiego (*Katechizm...* 1994: 384-385). Efektem zaistnienia tego sakramentu jest otrzymywana właściwa łaska, pochodząca od Chrystusa, umacniająca małżonków w doskonaleniu miłości i nierozzerwalnej jedności oraz w wychowywaniu dzieci (tamże: 388).

Wierność i czystość – małżonkowie zobowiązani są do miłości wiernej i wyłącznej na całe życie, będącej świadectwem wiernej miłości Boga (Paweł VI 1999; *Katechizm...* 1994: 390). Z małżeńską wiernością wiąże się obowiązek zachowania czystości: tu – w podwójnym znaczeniu: „a/ pozamałżeńskiej (młodzieńczej, narzeczeńskiej, wdowieńczej i osób samotnych) wyrażającej się we wstrzemięźliwości seksualnej oraz b/ małżeńskiej, wyrażającej się we współżyciu seksualnym, będącym wyrazem małżeńskiej miłości, wzajemnego szacunku i zgodności z prawami natury ludzkiej” (*Katechizm...* 1994: 528-534; Mojek 1999). Nauka Kościoła nawiązuje do tekstów biblijnych potępiających cudzołóstwo, nierząd, rozpustę, działania homoseksualne i wszelką pożądlivość ciała jako naruszenie własności Boga (Łk 16, 18; Mk 10, 2-12; Mt 5, 32 i 19, 9; także 1 Tes 4, 7-8; 1 Kor 3, 17, 6, 9-20; Ga 6, 7).

Jedność i nierozzerwalność małżeństwa – małżeństwo w Kościele rzymskokatolickim jest zawierane na całe życie. Takie stanowisko wywodzone jest z licznych tekstów ewangelicznych (Łk 16, 18; Mk 10, 2-12; Mt 5, 32 i 19, 9) oraz z Listów Pawłowych (1 Kor 7, 10-11, Rzym 7, 1-3, Ef 5, 31-32)⁵, uniemożliwiając tym samym zawarcie kolejnego sakramentalnego związku po uzyskaniu cywilnego rozwodu. Warto jednak zwrócić uwagę na zalecenie papieża Jana Pawła II objęcia duszpasterską troską związków niesakramentalnych (Jan Paweł II 1997a).

Otwartość na płodność oraz odpowiedzialne rodzicielstwo – płodność jest cennym darem Boga, wyrażającym Jego błogosławieństwo dla człowieka (Rdz 1, 28), a życie ludzkie ma charakter święty i nienaruszalny (Rdz 1, 26-28 i Rdz 9, 5). Kościół uważa, że „małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowywaniu potomstwa. Dzieci są też najcenniejszym darem małżeństwa i samym rodzicom przynoszą najwięcej dobra” (*Gaudium et...* 1982, 912). Współcześnie główną zasadą zawiadującą sferą prokreacji jest odpowiedzialność za nią w znaczeniu: 1) uwzględnienia praw biologicznych leżących u podstaw płodności, z czego wynika aprobata dla współżycia seksualnego opartego na biologicznym rytmie płodności (czyli zgodnego z naturalnymi metodami planowania rodziny) oraz zakaz stosowania metod antykoncepcyjnych, jako sprzecznych z wolą i planem Boga, nie mówiąc o potępieniu samej aborcji, będącej zabójstwem osoby niewinnej, w dodatku słabej i bezbronnej, pociągającym karę ekskomuniki; 2) uwzględnienia w swych działaniach warunków fizycznych, ekonomicznych, psychologicznych oraz społecznych, i w zależności od nich decydowanie się na liczniejsze potomstwo lub – dla ważnych przyczyn i przy poszanowaniu nakazów moralnych – rezygnacji ze zrodzenia dalszych dzieci (*Katechizm...* 1994: 515-526; Paweł VI 1999; Jan Paweł II 2005b). Szacunek dla Boga, jak i dla osoby ludzkiej (a jest nią także człowiek w stadium embrionalnym i płodowym) wyklucza korzystanie z zabiegów sztucznej prokreacji, jako nie-ludzkich, czyli: 1) przebiegających poza małżeńskim aktem ludzkiej miłości i 2) sprowadzających ludzki embrion do roli materiału genetycznego, a tym samym niemoralnych (Jan Paweł II 2005b).

3. AKCEPTACJA KATOLICKIEGO MODELU RODZINY

Warto zastanowić się, na ile powyższe fundamentalne cechy katolickiego związku małżeńsko-rodzinnego, stanowiące ramy etyczne dla modelu ogólnego i propagowanego przez instytucję Kościoła rzymskokatolickiego, są nie tylko percypowane, ale i akceptowane oraz wdrażane w życie. Wszak polskie społeczeństwo

⁵ Warto pamiętać, iż z racji odmiennej interpretacji klauzuli w Ewangelii św. Mateusza Kościoły prawosławne stosują odmienną praktykę w porównaniu z Kościołem rzymskokatolickim: one zezwalają na „rozłączenie małżonków” dokonując obrzędu „zdjęcia błogosławieństwa kościelnego”, czego konsekwencją jest możliwość zawarcia kolejnego sakramentalnego związku, aczkolwiek z pewnymi ograniczeniami (np. w postaci braku uroczystej ceremonii ślubnej oraz kilkuletniej ekskomuniki odłączającej od Eucharystii (Gajda 1996; Paprocki 1996, 2009).

w ok. 95% wykazuje afiliację do Kościoła rzymskokatolickiego, jednak poziom realizacji niedzielnych praktyk religijnych, będący wskaźnikiem wspólnotowego zaangażowania religijnego, jest stanowczo niższy od spodziewanego, obejmując około dwóch piątych społeczeństwa⁶. Co więcej, gdy przeanalizować poziom intensywności deklarowanej wiary, tylko 10-20% Polaków (w zależności od okresu i autora badań⁷) deklaruje się jako głęboko wierzący; większość (ok. 70%) to wierzący (Adamczuk 2006; Boguszewski 2009). Jednakże stosunkowo często owa identyfikacja z wyznaniem ma charakter bierny i naznaczony subiektywizmem oraz powątpiewaniem w słuszność katolickich zasad moralnych⁸. Zarazem 77,0% Polaków uważa religię za ważny element w swoim życiu (CBOS 2006g) lub za wartość o dużym znaczeniu (70,7%-94,5%, w zależności od diecezji) (Marianański 2006a). Ten pogląd rzadko przekłada się na powszechne uznawanie roli Boga/Opatrzności/religii w kreowaniu codziennego czy – tym bardziej – udanego życia⁹. Zatem uzyskany obraz religijności Polaków jest bardzo niespójny, niekonse-

⁶ W 2006 r. wskaźnik *dominicanes* (liczony w stosunku do liczebności wiernych zobowiązanych do uczestnictwa w niedzielnej mszy św.) wynosił 44,5% dla Polski, zmieniając się dla poszczególnych diecezji: od 29,3% dla szczecińsko-kamieńskiej do 72,3% dla tarnowskiej oraz *communicantes* – 16,1% dla Polski, pozostając zróżnicowanym dla poszczególnych diecezji: od 10,5% dla diecezji sosnowieckiej do 23,4% dla diecezji tarnowskiej (Gudaszewski 2009). Dane z wieloletnich badań CBOS informują o niewielkim spadku praktykujących raz w tygodniu z 52% w 1998 r. do 47% w 2008 r., przy niezmiennym odsetku 6% praktykujących kilka razy w tygodniu (Boguszewski 2009); podobne dane przytoczone są w *Diagnozie Społecznej 2009*: poziom coniedzielnych praktyk obniżył się z 55,7% w 1992 r. do 43,4% w 2009 r. (Czapiński 2009).

⁷ W 1998 r. 19,6% Polaków określiło się jako zdecydowanie religijni (Jarmoch 2000). Z kolei badania nad religijnością Polaków prowadzone przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego ukazują znaczący wzrost liczby osób deklarujących głęboką wiary: z 10% w 1991 r. do 19,8% w 2002 r. Dane te zróżnicowane są w zależności od diecezji (Adamczuk 2006). Według innych źródeł w 2005 r. mianem głęboko wierzących określało się jedynie 16%, w 2006 r. – 12% (CBOS 2006f) i w 2009 r. – 13% respondentów (CBOS 2009c). Natomiast w 2007 r. 21% określiło się jako bardzo religijni (CBOS 2007e). Podobne wyniki można odnaleźć w socjologicznych badaniach nad społecznością lokalną Kalisza (Baniak 2007a).

⁸ W 2007 r. 39% respondentów stwierdziło, iż wierzy na swój własny sposób, a 55% zadeklarowało, iż wierzy i stosuje się do wskazań Kościoła (CBOS 2007d). Według innych badań, jedynie 31% wierzących uznaje zasady katolicyzmu za najlepszą i wystarczającą moralność; 36% wprawdzie uznaje ich słuszność, lecz z licznymi zastrzeżeniami i częściowym brakiem zgody na nie, 26% wprawdzie uznaje je za słuszne, ale i wymagające uzupełnienia. Wyniki te wskazują na wysoki poziom relatywizmu moralnego polskich katolików (CBOS 2006b). Do takich wniosków dochodzą także inni socjologowie (Marianański 2001; Świda-Ziemia 2000). Trzeba jednak dodać, iż zdecydowana większość katolików uczestniczących w coniedzielnych praktykach stara się żyć zgodnie ze wskazaniami Kościoła, a tylko 15% podkreśla niezależność swej wiary od Kościoła (CBOS 2006f).

⁹ Wiara, religia ważna jest dla udanego życia jedynie dla 1% respondentów (CBOS 2006a), zaś spośród pięciu najważniejszych wartości dla codziennego życia religia wskazywana jest przez 28% respondentów (CBOS 2006g), natomiast na Boga i Opatrzność jako najważniejszy warunek szczęśliwego życia wskazało jedynie 15,4% respondentów, a do modlitwy w trudnych sytuacjach uciekało się 30,5% Polaków w 2008 r. i 28,3% w 2009 r. (Czapiński 2009).

kwentny, żeby nie powiedzieć „schizofreniczny”, i niewykluczone, że skojarzony z głęboką ignorancją w zakresie religijnej wiedzy oraz z zatraceniem perspektywy eschatologicznej we własnym życiu¹⁰. Owa niekonsekwencja w postawach wobec różnych kwestii powiązanych z religią – mimo wysokiego poziomu autoidentyfikacji z katolicyzmem i autodeklaracji wiary – pojawia się także w obszarze postaw wobec małżeństwa i rodziny, stanowiących ważny przedmiot nauczania i troski Kościoła rzymskokatolickiego. Zarówno dane statystyczne, jak i pozyskane z socjologicznych badań pokazują, jak bardzo zróżnicowany jest poziom recepcji i realizacji katolickiego modelu ogólnego/propagowanego małżeństwa i rodziny.

Jeśli zacząć od analizy ogólnej katolickiej koncepcji rodziny, widać przynajmniej częściowe rozmijanie się instytucjonalnego modelu ogólnego/propagowanego oraz akceptowanego/realizowanego przez społeczeństwo polskie. Z jednej strony, w społeczeństwie polskim małżeństwo postrzegane jest jako główny cel życiowy, warunek udanego życia (56,6%), jako stan przynoszący zadowolenie (88,1%) (CBOS 2008g, 2010b; Czapiński 2009), a większość Polaków (70%), zwłaszcza młodych, wierzy, iż miłość małżeńska w miarę upływu lat umacnia się i dojrzewa (CBOS 2008c). Także więzi rodzinne od wielu lat oceniane są jako satysfakcjonujące i stanowiące źródło wsparcia i pomocy; wyrażają się przez częste spotkania z rodzicami/teściami, dziećmi i wnukami oraz rodzeństwem (CBOS 2008i, 2008j), ale i przez poczucie obowiązku okazywania szacunku i miłości rodzicom, niezależnie od posiadanych przez nich zalet i wad (91%) (CBOS 2008c).

Obraz ten można byłoby uznać za bliski, jeśli nie tożsamy z ideałem wyłaniającym się z licznych dokumentów Kościoła, a zwłaszcza z licznych wypowiedzi papieża Jana Pawła II, poświęconych rodzinie. Jednak z drugiej strony, u Polaków pojawia się wyraźna skłonność do tolerowania, jeśli nie akceptowania, zjawisk, które stoją w wyraźnej sprzeczności z modelem katolickim. Na przykład, większość Polaków za rodzinę uznaje wszystkie osoby, które wychowują dzieci, niezależnie od ich prawnego statusu (zarówno małżeństwa – 100%, jak i konkubinaty – 71%, a także samotnych rodziców – 89%), ale też małżeństwa bezdzietne – być może w nadziei, że dzieci kiedyś się pojawią (67%). Oznacza to, że podstawą społecznie uznawanej definicji rodziny jest posiadanie dzieci – pod warunkiem wszakże, iż są to pary heteroseksualne (parom homoseksualnym, nawet jeśli wy-

¹⁰ Rafał Boguszewski w podsumowaniu wieloletnich socjologicznych badań Centrum Badań Opinii Społecznej (CBOS) nad religijnością Polaków pisze: „Konkludując, należy stwierdzić, że polska religijność charakteryzuje się wprawdzie wysokim stopniem deklaratywności, co stwarza społeczny wizerunek Polaka-katolika, jednak faktycznie jest mocno zróżnicowana wewnątrznie, zwłaszcza w wymiarze aksjologicznym i pragmatycznym. Mimo wyraźnych niekonsekwencji, które przejawiają się m.in. w tym, że część zdeklarowanych katolików odrzuca moralność proponowaną przez tę religię albo traktuje ją wybiórczo, to właśnie wiara i uczestnictwo w praktykach religijnych stanowią najbardziej istotny korelat uznawanej i realizowanej moralności. Co także ważne, wiara i uczestnictwo w praktykach religijnych, w znacznym stopniu sprzyjają społecznemu zaangażowaniu Polaków, służąc budowaniu społeczeństwa obywatelskiego” (Boguszewski 2009: 193).

chowują dzieci, status rodziny przyznaje jedynie 9% respondentów (CBOS 2006e). Te dane wskazują na to, iż w świadomości społecznej powoli zmienia się ogólna koncepcja rodziny, ewoluując w kierunku ograniczenia jej do więzi społecznych łączących rodziców i dzieci, z pominięciem warunku w postaci małżeństwa jako aktu cywilnego, a zwłaszcza sakramentalnego. Warto w tym miejscu wskazać na niekonsekwencję w poglądach Polaków: zapytani o opinię na temat związków nieformalnych, respondenci w większości podkreślają znaczenie legalizacji związku, zwłaszcza w Kościele – omówienia tych badań dokonam poniżej.

Jeśli mamy do czynienia z ograniczoną akceptacją ogólnej katolickiej koncepcji rodziny, warto przyrzeć się jej poszczególnym wymiarom: na ile w tym wypadku dokonały się zmiany w społecznej recepcji.

Sakramentalność i świętość – ten wymiar jest stosunkowo wysoko akceptowany przez polskie społeczeństwo i uznawany za niemal oczywisty: w 2008 roku katolickie małżeństwa wyznaniowe stanowiły 68,7% wszystkich zawartych wtedy małżeństw (*Rocznik demograficzny* 2009). Natomiast w świetle badań socjologicznych ponad połowa Polaków opowiada się za sformalizowaniem małżeństwa: 33% uważa, że najważniejszy jest ślub kościelny pociągający skutki prawne (konkordatowy), 27% za wystarczający uznaje ślub cywilny, ale ślub kościelny też warto byłoby zawrzeć (czyli 60% opowiada się *de facto* za ślubem kościelnym/konkordatowym, choć nadaje im różne znaczenie), 32% zostawia to decyzji zainteresowanych, jedynie 5% uważa, że ślub cywilny jest najważniejszy, a kościelny nie ma znaczenia. Również zdecydowana większość (60%) uważa za wskazane, a nawet obligatoryjne, wzięcie ślubu przez pary kohabitujące (CBOS 2008c). Na wysoką rangę małżeństwa sakramentalnego wskazywali także mieszkańcy Kalisza (85%) (Baniak 2007a). Z innych badań również wynika, iż Polacy są przywiązani do instytucjonalnej formy małżeństwa, a dla 73,9% sama decyzja zawarcia małżeństwa w sposób zgodny z obowiązującymi normami prawnymi świadczy o jego poważnym traktowaniu (Slany 2007). Nie można jednak zapominać, że czwarta część Polaków (23,1%) małżeństwo uznaje za instytucję przestarzałą, co stanowi jeden z najwyższych wskaźników pośród krajów europejskich (Poleszczuk 2002).

Wierność i czystość przedmałżeńska/małżeńska – jak wcześniej wspomniano, małżeństwo wciąż stanowi główny cel życiowy i postrzegane jest jako stan przynoszący zadowolenie. Pośród czynników gwarantujących małżeński sukces dostrzega się wagę wierności (79% mężczyzn i 85% kobiet), wzajemnego szacunku (odpowiednio: 81% 85%), zrozumienia i tolerancji (odpowiednio: 75% i 80%), w mniejszym stopniu posiadania dzieci i zadowolenia ze współżycia seksualnego. W związku z tym nie może dziwić silne potępienie małżeńskiej zdrady, romansu z cudzym małżonkiem¹¹ (CBOS

¹¹ 78% Polaków uznało za moralne zło zdradę małżonka lub partnera w stałym związku (CBOS 2008c), a 60,5% Polaków twierdziło, iż zdrada nigdy nie może być usprawiedliwiona, co stanowi jeden z wyższych wskaźników rygorystyki moralnej pośród innych krajów europejskich. Podobny rygorystyczny w tej kwestii (albo wyższy) przejawiała Austria (67,4%), Francja (61,8%), Niemcy (66,3%), Chorwacja (73,2%), Bułgaria (94,3%) i Rumunia (71,5%) (Poleszczuk 2002).

2008c; Giza-Poleszczuk 2002b). Postawę rygorystycznego seksualnego przejawiali także małżonkowie łódzcy (potępienie seksu pozamałżeńskiego przez żony: 91,0% w 1990 roku i 89,9% w 2000 roku; przez mężów odpowiednio: 80,2% i 82,9%) (Mikołajczyk-Lerman 2006). Wierność małżeńską akceptuje także 73,3% kaliszczan, w tym 57,3% całkowicie, 16,0% – z pewnymi wątpliwościami; dochowanie nie zawsze i wszędzie wierności małżeńskiej stanowi zaletę dla 60,8% (znacznie częściej u kobiet – 67,6%, rzadziej u mężczyzn – 48,4%), a zdrada małżeńska przez 54,9% badanej populacji postrzegana jest w kategoriach czynu zakazanego (Baniak 2007a). Jak widać, dla co najmniej dwóch trzecich społeczeństwa polskiego zdrada małżeńska jest czynem nie do zaakceptowania, nie zasługującym na jakiegokolwiek usprawiedliwienie. Nie może zatem dziwić fakt, iż staje się ona dość częstym powodem do wystąpienia o rozwód (*Rocznik demograficzny* 2009). Warto jednak pamiętać, iż ten wymóg – wprawdzie wyraźnie stawiany w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego – jest raczej powszechnikiem kulturowym, gdyż jako zakaz cudzołóstwa występuje w niemal wszystkich kulturach i religiach, zwłaszcza w odniesieniu do kobiet¹². Ta norma gwarantująca stabilność życia małżeńsko-rodzinnego i legalność potomstwa, wymagana z całą surowością we wszystkich typach kulturowych społeczeństw, także współcześnie nadal pozostaje cechą, której nadaje się najważniejsze znaczenie dla trwałości rodziny (Bielicki 1995; Kowalska 1995).

O ile wśród Polaków (i nie tylko) dominuje przekonanie o wartości wierności (czystości) małżeńskiej, o tyle okres przedmałżeński jest zupełnie inaczej traktowany. W bardzo wysokim stopniu aprobowane są przedmałżeńskie kontakty seksualne (50% wobec 13% uznających je za moralne zło) (CBOS 2002, 2008c), podobnie dzieje się w zakresie oceny kohabitacji: 35% respondentów nie ocenia jej w kategoriach moralnego zła, 28% ocenia ją odmiennie, 33% uważa, że ślub nie ma żadnego znaczenia dla ludzi, którzy się kochają (CBOS 2008c). Co więcej, ponad połowa Polaków w mniejszym lub większym stopniu (60%) opowiada się za wprowadzeniem prawnej legalizacji konkubinatów, tylko 31% sprzeciwia się temu (chodzi o związki heteroseksualne, za legalizacją związków homoseksualnych opowiedziało się jedynie 15%) (CBOS 2002). Z innych socjologicznych badań nad moralnością w poszczególnych diecezjach wynika, że mniej niż połowa respondentów uznaje kohabitację za niedopuszczalną (28,3%-46,4%; wyjątek stanowi diecezja tarnowska – 71,8% i łomżyńska – 59,9%) (Marianiński 2006a). Co więcej, w społecznej świadomości katolików kaliskich wspólne mieszkanie przed ślubem (61,1%) decyduje – obok miłości (78%) i potrzeb seksualnych (79%) – o trwałości późniejszego

¹² Zakaz cudzołóstwa podkreśla w jakiejś mierze wartość małżeństwa; jego złamanie prowadzi do śmierci grzeszników (dawny judaizm, islam), bądź staje się głównym powodem rozwodu (współczesny judaizm, prawosławie, protestantyzm) (Tranda 1996; Unterman 2002; Gajda 1996; Paprocki 2009, 1996; Machut-Mendecka 2001).

małżeństwa¹³. Skutkiem zliberalizowanych postaw wobec sfery seksualnej jest również wzrost urodzeń pozamałżeńskich¹⁴.

Jedność i nierozzerwalność małżeństwa – wymiar ten także nie jest w pełni akceptowany i realizowany w społeczeństwie polskim. Dokonuje się tu powolny proces poszerzania się zjawiska rozwodów, będący efektem liberalizacji prawa cywilnego z jednej strony, a z drugiej – przemian społeczno-kulturowych i mentalnych, polegających na wzroście społecznej aprobaty dla rozwodów i powtórnych małżeństw, jak i na zmianie w systemie wartości o charakterze indywidualizacji (prymat własnego szczęścia wraz z niechęcią do poświęcenia go dla wartości wyższej, jaką jest trwałe małżeństwo lub dobro dzieci). Procesy te uwidaczniają się zarówno w sferze faktów demograficznych, jak i deklarowanych postaw społecznych.

W ostatnim dwudziestoleciu, czyli w okresie ustrojowej transformacji w Polsce, mamy do czynienia ze zjawiskiem nasilonego – w porównaniu z poprzednim okresem socjalizmu – rozpadu rodzin. Wprawdzie głównym powodem rozpadu wciąż jest śmierć współmałżonka (przede wszystkim męża: 119,3 tys. wobec 42,5 tys. przypadków rozpadu w wyniku śmierci żony), jednak pomiędzy 1990 i 2008 rokiem półtora raza zwiększył się wskaźnik rozwodów z 4,6 na 7,3 w przeliczeniu na 1000 istniejących małżeństw, a w liczbach bezwzględnych: z 42,4 tys. wzrósł do 65,5 tys. Do tych liczb należy dodać prawomocnie orzeczone separacje (wzrost z 1,3 tys. w 2000 roku do 3,8 tys. w roku 2008). Do najczęściej wskazywanych przyczyn rozkładu współżycia małżeńskiego należy niezgodność charakteru (25,7% jako wyłączna przyczyna, łącznie z innymi przyczynami – 7,8%) oraz niewierność

¹³ Józef Baniak tak interpretuje wyniki swoich badań: „Wspólne mieszkanie narzeczonych może budzić określone wątpliwości moralne lub religijne, jeśli uwzględnimy odmienne zalecenia Kościoła katolickiego. Niemniej, podejście ponad 3/5 badanych katolików jest zgoła sprzeczne z tymi zaleceniami, ponieważ ci respondenci w pełni akceptują tzw. próbny etap wspólnego pożycia narzeczonych na wzór małżonków, włącznie ze współżyciem seksualnym: w tej grupie odnajdujemy też 1/2 osób wierzących i praktykujących religijnie. Dla tych respondentów ważniejsza jest stabilność przyszłego związku małżeńskiego i szczęście małżonków, a nie ‘dziwne’ czy ‘staroświeckie’ zasady moralne Kościoła, a taką stabilność gwarantuje właśnie etap ‘rozpoznawczy’ i wspólne mieszkanie ‘próbne’ narzeczonych, w którym mają szansę pełnego poznania swoich różnic osobowych i upewnienia się w tym, czy spełniają wszystkie warunki zapewniające trwałość ewentualnego ich małżeństwa. W ich ocenie, lepszą jest sytuacja, gdy narzeczeni rozchodzą się kulturalnie po rozpoznaniu własnych możliwości dążenia do małżeństwa, niż gdyby musieli się rozejść jako małżonkowie, którzy ‘nie sprawdzili się’ we wspólnym związku z wielu różnych powodów, gdyż zlekceważyli je w okresie narzeczeńskim. Oczywiście, to podejście respondentów do narzeczeństwa i małżeństwa ma typowo świecki profil i wyraźnie jest sprzeczne z religijnymi i moralnymi standardami chrześcijaństwa oraz doktryny rodzinnej Kościoła katolickiego” (Baniak 2007a: 380)

¹⁴ Pomiedzy 1990 i 2008 r. podwoily się odsetki urodzeń pozamałżeńskich z 6,2% do 19,9%, w porównaniu z 1980 r., gdy wskaźnik ten wynosił 4,8% (*Rocznik demograficzny* 2009). Zjawisko to może mieć wielorakie przyczyny: od większej społecznej tolerancji samotnego macierzyństwa po utrudnienia w wykonaniu aborcji, jak i wzrost potępienia moralnego dla tego czynu; ale przyczyną może być również możliwość uzyskania większej pomocy materialnej ze strony państwa przy posiadaniu statusu samotnej matki w porównaniu z matką zamężną.

(11% jako wyłączna przyczyna, z innymi przyczynami – 15,5%) (*Rocznik demograficzny* 2009).

Co powinno zaniepokoić: najczęściej rozpadały się małżeństwa z jednym dzieckiem (38,8%) bądź bez dzieci (39,7%), rzadziej z dwojgiem dzieci (17,2%), bardzo rzadko rodziny wielodzietne (4,3%). Warto też wskazać na dwa „szczyty” rozwodowe: pierwszy przypada na okres pomiędzy 5. a 9. rokiem trwania małżeństwa (22,9% rozwodów), drugi – po upływie 20 lat i więcej (25,2% rozwodów). Oznacza to, iż najbardziej zagrożone rozwodem jest małżeństwo posiadające pod opieką nieletnie dzieci (25,7% małżeństw wychowujących dzieci w wieku 3-6 lat i 54,4% posiadających dzieci w wieku 7-15 lat), ale i zbliżające się do etapu „puste gniazda” (tamże).

Wprawdzie z badań socjologicznych wynika, że zdecydowanych zwolenników rozwodów w Polsce jest jedynie 20%, jednak większość Polaków (62%) w pewnych sytuacjach dopuszcza je – przede wszystkim w przypadku wystąpienia patologii w rodzinie, opuszczenia jej lub zdrady. Zdecydowanych przeciwników rozwodów jest zaledwie 15% (CBOS 2008h). Z innych badań socjologicznych wynika, że na ogół mniej niż połowa katolików uznaje rozwody za niedopuszczalne (33,5%-47,2%; wyjątek stanowią diecezje: tarnowska – 72,2%, łomżyńska – 65,0%, sandomierska – 54,7% i częstochowska – 50,7%) (Marianiński 2006a). Podobnych wyników, świadczących o aprobacie rozwodów w sytuacjach „koniecznych”, dostarczyły badania nad postawami mieszkańców Kalisza (62,4% aprobuje rozwody, niespełna 1/3 wyraża zdecydowany sprzeciw; wśród głęboko wierzących 60,5% je wyklucza) (Baniak 2007a). Wprawdzie oceniających rozwody w kategoriach moralnego zła (33%) jest więcej niż akceptujących je (17%), ale większość respondentów nie potrafi zająć wobec nich jednoznacznego moralnie stanowiska (46%). Nie można także pominąć sporej części Polaków (38,9%) optujących za poszerzeniem uławności procedur rozwodowych (CBOS 2008c; Cichomski i in. 2006). Postawy prorozwodowe tworzą klimat sprzyjający podejmowaniu decyzji o rozstaniu się, zwłaszcza gdy trzecia część małżonków w różnych okresach życia przeżywa rozmaite trudności prowadzące do ewentualnego rozpadu związku (Mikołajczyk-Lerman 2006).

Otwartość na płodność i odpowiedzialne rodzicielstwo – ten element katolickiego modelu małżeństwa i rodziny spotyka się ze zróżnicowanym odbiorem społecznym. W sferze rodzicielstwa Polacy są bardzo otwarci na dzieci: niemal wszyscy dorośli respondenci (94%) wyrażają chęć posiadania dzieci, najlepiej dwojga (50%), rzadziej trojga (23%, o jednym dziecku myślało jedynie 10%); one także należą do kanonu wartości nadających sens i znaczenie życiu, przysparzających zadowolenia (ponad 90%). Nie można jednak zapominać, iż pomiędzy 1996 i 2006 rokiem wzrosła do 4% ilość Polaków niechętnych posiadaniu dzieci (CBOS 2006e, 2008g, 2010c; Czapiński 2009). Postawom prokreacyjnym bardziej sprzyja wyższy poziom religijności, jednak dotyczy to przede wszystkim osób na razie bezdzietnych. Natomiast ci (54%), którzy posiadają już potomstwo (nawet jeśli jest to jedynak), choć jeszcze pozostają w okresie sporych możliwości prokreacyjnych, nie planują więcej dzieci (27% w wieku 30-34 lata, posiadających jedynaka i 53%

w wieku 35-39 lat rezygnuje z dalszego potomstwa). Takie postawy przejawia znacznie więcej kobiet w wieku 30-39 lat (60-79%) niż mężczyzn (43-64%); wysoki poziom praktyk religijnych w minimalnym stopniu wpływa na postawę otwarcia się na większą liczbę potomstwa niż to, które się już urodziło (CBOS 2010c).

Co więcej, planowana dzietność w postaci dwojga dzieci nie przekłada się na rzeczywiste zachowania prokreacyjne: w Polsce od wielu lat trwa zjawisko depresji demograficznej, wyrażającej się niskim przyrostem naturalnym oraz niską dzietnością kobiet, która nie gwarantuje prostej zastępowalności pokoleń (współczynnik dzietności w 2008 roku wyniósł 1,39 wobec demograficznego minimum gwarantującego prostą zastępowalność pokoleń i wynoszącego 2,12), a dominującym typem polskiej rodziny jest rodzina z jednym dzieckiem (*Rocznik demograficzny* 2009). Nie można zatem się dziwić, iż tak silne postawy ograniczające dzietność do niezbędnego minimum (wprawdzie dającego poczucie spełnienia, szczęścia i sensu życia, ale „co za dużo, to niezdrowo”), pociągają wysoką aprobatę dla działań, które pomogą w zapobieżeniu „skutkom” seksualnego pożycia. Do nich zaliczana jest antykoncepcja oraz aborcja.

Szereg badań socjologicznych prowadzonych zarówno wśród dorosłych, jak i młodzieży (Marianiński 2003) ukazuje wysoki stopień aprobaty dla różnorodnych działań antykoncepcyjnych. Badania nad postawami moralnymi mieszkańców poszczególnych diecezji pokazały, iż

[...] z wyjątkiem diecezji tarnowskiej, łomżyńskiej i sandomierskiej około połowa (lub więcej) badanych katolików wyraża moralną aprobatę stosowania środków antykoncepcyjnych i około co piąta badana osoba uzależnia ocenę takich zachowań od okoliczności (12,8%-23,6%). [...] Zwolennicy nauczania moralnego Kościoła na temat antykoncepcji są (z wyjątkiem diecezji tarnowskiej) w mniejszości, a norma zakazująca antykoncepcji osiąga w niektórych diecezjach rangę tzw. negatywnej oczywistości kulturowej (poniżej 20% aprobaty normy). Dość powszechna aprobatą antykoncepcji wśród katolików polskich nie oznacza automatycznie jej realizacji w praktyce, choć może do tego prowadzić (Marianiński 2006a: 70).

Ponadto, w społeczeństwie polskim niska jest znajomość metod naturalnych i powiązana z tym ich aprobatą (Slany i Kluzowa 2004). Pogłębione badania nad tą kwestią przeprowadzone wśród mieszkańców Kalisza pokazały, iż o wyborze danego typu metod decydują dwa podstawowe kryteria: wiara w skuteczność i łatwość stosowania. Metody naturalne – przez wielu oceniane jako niepraktyczne z racji konieczności zdobycia odpowiedniej wiedzy biologicznej oraz ograniczeń w korzystaniu z seksualnych przyjemności – preferuje ok. 20-30% kaliszian, a jeśli dołączyć do nich kategorię preferujących „kalendarzyk małżeński” (nie wnikając, co dla respondenta oznacza to pojęcie), uzyskamy dość wysokie odsetki (ok. 38%) chcących ominąć z jakichś powodów (zdrowotnych bądź moralnych) pułapki antykoncepcji. Także w tych badaniach norma moralna Kościoła rzymskokatolickiego, nakazująca kierowanie się wyłącznie godziwymi metodami regulacji płodności, została przez blisko połowę respondentów odrzucona, ale jednocześnie przez

podobne odsetki w pełni (ok. 20%) bądź częściowo (ok. 20%) zaakceptowana (Baniak 2007a).

Podobne problemy rodzi w Polakach zasada poszanowania ludzkiego życia, zwłaszcza w fazie prenatalnej. Po zmianie w 1993 roku komunistycznej ustawy z 1956 roku, zezwalającej na dokonywanie aborcji praktycznie bez jakichkolwiek ograniczeń (wszak każdy mógł ocenić swoją sytuację życiową jako trudną, nie mówiąc o względach zdrowotnych), społeczeństwo polskie zaakceptowało ograniczenie warunków dopuszczalności przerywania ciąży do kilku zaledwie sytuacji (ciąża jako wynik gwałtu lub kazirodztwa, deformacje płodu oraz zagrożenie życia matki) (Balicki, Frątczak i Nam 2007: 372). Jednak w ocenie moralnej Kościoła żadne względy nie usprawiedliwiają odebrania życia nieurodzonemu dziecku. Z takim poglądem w latach 2007 i 2010 identyfikuje się jedynie 13-14% dorosłych Polaków, natomiast wzrósł odsetek opowiadających się za zakazem aborcji z dopuszczeniem pewnych wyjątków (odpowiednio: 32% i 36%) (CBOS 2007b, 2010a). Oznacza to, iż w stosunku do danych z początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku, kiedy to zwolennicy takiego stanowiska stanowili ok. 30%¹⁵, powoli szala wyborów przesuwają się na stronę zwolenników ochrony życia. Badania socjologiczne nad życiem religijnym w poszczególnych diecezjach w latach 1997-2006 (Marianiński 2006a) wskazują, iż postawy katolików wobec aborcji są zróżnicowane: sprzeciw wobec aborcji deklaruje 35,1% katolików w diecezji wrocławskiej, 51,1% w diecezji łódzkiej i 89,5% w diecezji tarnowskiej. Badania nad mieszkańcami Kalisza wykazały, iż 41,8% bezwzględnie opowiada się za normą chroniącą życie przed narodzeniem, zaś łącznie – z uwzględnieniem pewnych wyjątków – akceptuje ją 56,2%, natomiast osobiście aborcję odrzuca 60,0% respondentów (Baniak 2007a). Ponadto wszystkie badania nad tą kwestią wskazują, iż najsilniejszym korelatem postaw wobec aborcji są postawy religijne: ich wysoka intensywność przekłada się na silniejszy sprzeciw wobec aborcji. Zdaniem Tadeusza Doktora (2001b: 265):

Wzrost siły związku pomiędzy religijnością a aprobatą dla aborcji, przy jednoczesnym wzroście tej aprobaty (przynajmniej w niektórych przypadkach), zdaje się świadczyć o różnicowaniu się polskiego społeczeństwa w tej kwestii na wyraźne spolaryzowane obozy: motywowanego religijnie sprzeciwu wobec aborcji i motywowanego areligijnie obozu zwolenników jej akceptacji.

¹⁵ Dane przywołane przez Krystynę Slany i Krystynę Kluzową informują, iż przeciwnicy aborcji w 1987 r. stanowili 46,2%, natomiast w okresie transformacji ich odsetek wyraźnie zmalał i zawierał się w granicach 24% (badania SGH i GUS w 2001 r.) do 11% (badania CBOS z 2002 r.) (Slany i Kluzowa 2004). Oznacza to, iż postawy wobec aborcji są efektem nieustannej pracy nad ukazywaniem jej istoty oraz jej dalekosiężnych skutków zdrowotnych, psychicznych i społecznych, ale także udzielania pomocy kobietom w zagrożonej aborcją ciąży, wreszcie dostrzeżenia – także ze strony Kościoła – statusu dziecka zmarłego przed narodzeniem, niezależnie od czasu trwania ciąży oraz jego wagi i wielkości w momencie utraty życia (np. we wczesnym poronieniu samoistnym).

Z jednej strony, takie dane oznaczają utożsamianie się z nauczaniem Kościoła jego wyznawców, z drugiej strony, świadczą o tym, iż ludzkie życie w okresie prenatalnym nie stanowi wartości ponadkonfesyjnej, łączącej tych, którym bliska jest elementarna zasada humanizmu „człowiek nie zabija człowieka”.

Jeśli dla większości Polaków aborcję usprawiedliwiają sytuacje nadzwyczajne, w tym stwierdzone wady u dziecka, można dojść do wniosku, iż wartością nie jest życie „samo w sobie”, ale tylko takie, któremu przypisane są parametry gwarantujące później szczęście (własne i rodziców). Według socjologicznych badań 62-63% Polaków dopuszcza aborcję w przypadku stwierdzenia u ludzkiego **plodu** nieuleczalnych wad, 54% jest za niepodtrzymywaniem życia **wcześniaka**, u którego rozpoznano poważne dysfunkcje, a 44% za bezbolesnym zakończeniem życia **noworodka**, który urodził się z wadami ciała (CBOS 2005c; 2005d; 2006d). W takiej sytuacji tym bardziej nie może dziwić brak wrażliwości na los nadliczbowych mikroskopijnych embrionów (liczących wprawdzie do stu komórek każdy, ale niewidocznych gołym okiem, nie czujących, nie płaczących i nie pozostających w społecznych interakcjach), jeśli na drugiej szali kładzie się prawo do osiągnięcia własnego rodzicielskiego szczęścia dorosłych poprzez zabieg *in vitro*, zmierzający do urodzenia jednego dziecka kosztem unicestwienia pozostałych licznych embrionów (60% Polaków opowiada się za zapłodnieniem *in vitro*) (CBOS 2005a, 2008e).

4. PODSUMOWANIE

Podsumowując przeprowadzone analizy zakresu akceptacji i realizacji ogólnego/propagowanego modelu katolickiego małżeństwa i rodziny, odnoszącego tę sferę do Boga (czyli tytułowego „prawa”) przez społeczeństwo polskie, w ponad 90% identyfikujące się z katolicyzmem, dochodzimy do wniosku, iż przede wszystkim zostały przyjęte, a nawet uznane za wzór normatywny obowiązujący w praktyce życiowej, jego najbardziej ogólne elementy – bardziej ramowe niż wiążące się z codziennością życia.

Preferowana jest więc cecha heteroseksualności małżonków, stanowiąca podstawę uznania ich wraz z dziećmi za rodzinę. Ponadto, pożądane i oczekiwane jest kościelne usankcjonowanie związku – zapewne bardziej z racji bogatego ceremoniału towarzyszącego rytuałowi przejścia do poważnego stanu rodzinnego, niż perspektywy otrzymania sakramentalnej łaski Chrystusa (ślub kościelny). Wierność pojmowana jest w sposób prezentystyczny, czyli wymagana jest od partnera w ramach aktualnego związku (prawdopodobnie nie tylko formalnego małżeństwa, ale i innych typów związków seksualnych), a czystość w znaczeniu wstrzemięźliwości seksualnej przed małżeństwem często jest odrzucana na rzecz akceptacji pożycia przedślubnego. Nierozzerwalność małżeństwa ograniczona zostaje tylko do związków udanych, przynoszących zadowolenie i szczęście. Jeśli się to nie zdarzy, istnieje duże przyzwolenie społeczne na rozwód i zawarcie nowego związku.

Małżeńska płodność – wprawdzie ujmowana jako wartość nadająca sens życiu – ograniczona jest do zrodzenia maksymalnie dwojga dzieci, i to zdrowych.

W tych tylko granicach jest akceptowana – pytanie, czy w ogóle pojmowana jako dar Boga. Wszak liczniejsze potomstwo jest raczej dowodem na własną, zawinioną bezradność niż Jego błogosławieństwo. Stąd aprobatą cieszą się wszelkie działania, które mają na celu ograniczenie konsekwencji aktywności seksualnej, byleby tylko przyniosły one pożądaną skutek w postaci uniknięcia poczęcia dziecka. W związku z tym „odpowiedzialne rodzicielstwo” najczęściej jest rozumiane jako przyzwolenie na korzystanie z łatwych w użyciu, „pewnych” i dostępnych środków antykoncepcyjnych (jeśli wierzyć ich reklamie). Zalecane w katolicyzmie metody naturalne w dość nikłym stopniu są przyswojone i stosowane (najczęściej zresztą rozumiane są jako mityczny „kalendarzyk”, postrzegany jako metoda zawodna).

Także życie jako takie nie jest uznawane za wartość autoteliczną, lecz jedynie to, które nie przekracza drastycznie norm zdrowotnych, gwarantujących właściwą jakość dziecka, wyrażaną przez etykiety: „chciane” i „planowane”, „zdrowe”. Co więcej, jego wartość wynika nie z relacji do Boga-Stwórcy, lecz tylko i wyłącznie z faktu uznania go przez jego rodziców za godne troski i urodzenia, pod warunkiem, że przyczyni się do osiągnięcia ich dobrostanu bądź uniknięcia przez nich samotności.

Widać więc, iż zarysowana w nauczaniu Kościoła relacja pomiędzy postawą najgłębszego zaufania Bogu, połączonego z otwarciem na Jego dar płodności oraz odpowiedzialnym i godziwym (czyli z poszanowaniem godności osoby ludzkiej i praw natury) działaniem człowieka w sferze prokreacji, w społeczeństwie polskim zostaje zawężona do działań człowieka oraz perspektywy doczesności, ograniczając (a może wykluczając?) rolę Boga. Mamy tu zatem do czynienia z przejawem desakralizacji ważnego segmentu życia rodzinnego.

Reasumując: w analizowanych poglądach Polaków-katolików na małżeństwo i rodzinę została zatarta wyraźna granica pomiędzy tym, co „prawe” i tym, co „lewe”. Co więcej, to, co dawniej było „prawe” – dziś nieuznawane przez większość, staje się „lewem”, a to, co ongiś było napiętnowane jako „lewe” – dziś zyskuje uprawomocnienie i staje się „prawem”. Można na koniec zastanowić się, czy w odniesieniu do poruszanych kwestii religijno-moralnych Polacy zastanawiają się nad dokonaniem wyboru pomiędzy stawianym przez religijną instytucję ideałem rodziny i pragmatycznymi, hedonistycznymi rozwiązaniami lansowanymi przez współczesną areligijną kulturę. Obawiam się, iż większość społeczeństwa nie przeżywa tych kwestii w kategoriach konfliktu aksjologicznego (czyli owych tytułowych „dylematów”) bądź alternacji¹⁶, lecz w sytuacjach codziennych kieruje się pragmatyzmem i sytuacjonizmem, na co już wcześniej wskazywało wielu socjologów opisujących stan świadomości Polaków (Budzyńska 2008). A co do moralnych dylematów dotyczących życia rodzinnego – zapewne pozostaną owym Platónskim „narwańcom”, dążącym do doskonałości poprzez realizację w swym życiu codziennym wartości wyższego rzędu (Ossowski 2000:96).

¹⁶ Termin wprowadzony przez Petera L. Bergera na oznaczenie możliwości wybierania różnych, czasem sprzecznych systemów znaczeń (1988).



Janusz Mariański

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

RODZINA POLSKA NA ROZDROŻU: KRYZYS CZY TRANSFORMACJA WARTOŚCI MORALNYCH?

WSTĘP

W rzeczywistości społecznej współczesnego świata mamy do czynienia nie tylko z procesami sekularyzacji i indywidualizacji rodziny, ale i z ustawicznym wysiłkiem Kościoła katolickiego, promującego wartość małżeństwa i rodziny. Często podkreśla on świętość małżeństwa i rodziny oraz proponuje środki zaradcze wobec kryzysu rodziny współczesnej. Wychodzi z założenia, że silna rodzina wzmacnia spójność społeczeństwa, ale jest także elementem konstytutywnym dla wspólnoty parafialnej i całego Kościoła. W rodzinie kształtują się społeczne ramy aprobaty wartości, norm i wzorów zachowań. Kościół katolicki zdecydowanie broni trwałego miejsca małżeństwa i rodziny w (po)nowoczesnym świecie, gdyż dobro osoby ludzkiej i społeczeństwa jest ściśle związane ze zdrową kondycją rodziny. W chrześcijańskim systemie wartości rodzina zajmowała zawsze centralne, priorytetowe miejsce, jako podstawowa przestrzeń Kościoła i społeczeństwa. Dziś jednak wiele instytucji życia społecznego usiłuje ingerować w przebieg życia rodzinnego. Rodzina jako wartość jest kształtowana w świadomości zbiorowej zarówno przez globalne procesy cywilizacyjne, jak i przez czynniki natury lokalnej, zarówno przez sekularyzację i indywidualizację, jak i przez działalność ewangelizacyjną Kościoła. W konsekwencji tych przeciwstawnych wpływów i oddziaływań rodzina polska znalazła się na swoistym rozdrożu transformacji i kryzysu moralnego.

We współczesnym świecie, a także w Polsce, ścierają się dwa potężne nurty idei moralnych, płynące wyraźnie w przeciwnych kierunkach: nurt moralności katolickiej i nurt moralności laickiej (liberalnej, postmodernistycznej). Krzysztof Kiciński zaznacza, że:

Nurt pierwszy związany jest z myślą moralną chrześcijaństwa, reprezentowaną głównie przez Kościół katolicki, który w Polsce zajmuje wyjątkową pozycję. Na nurt drugi składają się mniej lub bardziej niezależne od religii idee moralne, które docierają do nas przede wszystkim z rozwiniętych krajów zlaicyzowanej Europy, ale mają też rodzime korzenie (2005: 343-344).

W społeczeństwie polskim dyskurs moralny przed 1989 rokiem toczył się między przedstawicielami moralności katolickiej i zwolennikami moralności socjalistycznej, po 1989 roku główny nurt dyskusji przesunął się w kierunku dyskursu między katolicyzmem a zwolennikami moralności laickiej czy liberalnej (określenie to jest niedoskonałym skrótem myślowym). Autor ten uważa, iż:

W wyniku owego ścierania się w świadomości moralnej społeczeństwa można obserwować obecność idei charakterystycznych zarówno dla pierwszego, jak i drugiego nurtu, ale głównym efektem konfrontacji wydaje się skuteczne wzajemne dezawuowanie się owych idei. Wynika to głównie ze stylu polemik, które nie mają nic wspólnego z dialogiem. Nasuwa się refleksja, że podobny efekt uzyskują politycy, skutecznie się nawzajem dezawuując, co wpływa na obniżenie zaufania społeczeństwa do całej klasy politycznej. Ponieważ w dającej się przewidzieć przyszłości żaden z nurtów nie utraci w Polsce wpływów – wynika to z jednej strony z tradycyjnie silnej pozycji katolicyzmu i Kościoła katolickiego, z drugiej zaś z przynależności do Zachodu i Unii Europejskiej oraz wewnętrznej dynamiki moralności – efekty dezawuowania się mogą ulec pogłębieniu. Trudno bowiem liczyć na złagodzenie konfrontacji i przekształcenie jej w bardziej cywilizowany dyskurs (Kiciński 2007: 155).

W odniesieniu do rodziny chodzi tu o konflikt między uznawanymi i odczuwanymi przez Polaków tradycyjnymi wzorami religijności a pragmatycznymi wymogami codzienności. Socjologowie mówią o fragmentaryzacji, wyodrębnianiu się i autonomizacji poszczególnych sfer wartości oraz o zróżnicowaniu kryteriów ocen moralnych w różnych obszarach życia społecznego (zob. Jasińska-Kania 2007: 112 i 116). Przemiana wartości, rozumiana jako przekształcenia w postawach i wzorach zachowań Polaków, objęła także sferę małżeństwa i rodziny. Wartości prorodzinne podlegają wielorakim przemianom na poziomie świadomości społecznej i praktyki codziennej. Niektóre z tych zmian mogą oznaczać postępującą personalizację życia we wspólnotach małżeńskich i rodzinnych (transformacja wartości), inne prowadzą do rozpadu tradycyjnych, głównie chrześcijańskich, form i kształtów życia w rodzinie (kryzys moralny). W niniejszych rozważaniach wychodzimy z założenia, że nie grozi nam – przynajmniej w najbliższej przyszłości – jakaś katastrofa w świecie wartości prorodzinnych. Można natomiast mówić o swoistej ambiwalencji, o szansach i ryzyku, o stratach i zyskach, o poszerzającej się sferze przyzwolenia społecznego na postawy i zachowania dezaprobowane w modelu moralności głoszonej w Polsce przez Kościół katolicki.

1. RODZINA JAKO WARTOŚĆ NACZELNA W ŚWIADOMOŚCI POLAKÓW

Socjologowie często podkreślają, że wartości prorodzinne w społeczeństwach wysoko zróżnicowanych strukturalnie i funkcjonalnie podlegają daleko idącym przemianom. Mówi się o próżni moralnej, o kryzysie, o relatywizmie i permissy-

wizmie, o upadku lub demontażu wartości, o dezintegracji, dezorientacji i destandardyzacji moralnej, o anomii moralnej itp. Źródła tego stanu rzeczy tkwią w samych jednostkach, w grupach pierwotnych (np. rodzinie), w instytucjach i organizacjach społecznych oraz w całym społeczeństwie. Procesy sekularyzacji i pluralizmu społeczno-kulturowego sprawiają, że religia i moralność tworzą coraz częściej odrębne systemy regulacji ludzkich zachowań. Moralność, która była powiązana z religią historycznie, empirycznie i systematycznie, traci swoje ontologiczne podstawy w religii. Coraz więcej ludzi nabiera przekonania, że można żyć bez Boga (i religii), a nawet można żyć lepiej. Religijne interpretacje życia ustępują miejsca świeckim (sekularyzm), jedne interpretacje religijne są zastępowane innymi, komunikowanie moralne zmienia się w komunikowanie na temat moralności, postępowanie moralne – w dyskurs etyczny. Zmiany w wartościach, postawach i normach moralnych w całym społeczeństwie rzutują na kondycję moralną rodziny.

Pomimo proklamowanego przez niektórych socjologów kryzysu, a nawet rozpadu małżeństwa i rodziny jako instytucji, w rodzinie – w ramach procesów socjalizacyjnych i wychowawczych – w dalszym ciągu są przekazywane wartości, normy i wzory zachowań społecznych, moralnych i religijnych. Rodzina jakby pośredniczy między jednostką a społeczeństwem w zakresie przekazywania, percepcji i akceptacji treści kulturowych. Rodzina – jak można wnioskować z wielu badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej – jest nadal wartością nadrzędną, nie tylko nosicielem, ale i obrońcą cenionych wartości, pełni ważną rolę w kształtowaniu się tożsamości społecznej młodzieży (zob. Świda-Ziemia 2006: 140). W społeczeństwie polskim przypisuje się rodzinie ważną wartość i rangę priorytetową. W niej – jak w soczewce – skupiają się najważniejsze problemy całego społeczeństwa. Od funkcjonowania rodziny, od poziomu akceptacji rodziny przez jej członków, od procesów socjalizacji pierwotnej uzależniony jest kształt religijności i moralności dzieci i młodzieży.

Rodzina należy do wartości uznawanych przez zdecydowaną większość Polaków. W 1999 roku 90,6% badanych uznało za wartość bardzo ważną rodzinę, 72,0% – pracę, 47,4% – religię, 26,3% – czas wolny, 23,8% – przyjaciół i znajomych, 6,9% – politykę. W opisie ważnych wyznaczników wartości życia osobistego syndrom „rodzina – praca – religia” jest podstawowym punktem odniesienia (zob. Poleszczuk 2002). Według badań Europejskiego Sondażu Społecznego z 2004 roku Polacy uplasowali się na pierwszym miejscu wśród 17 krajów, jeśli chodzi o odsetek osób przekonanych, że „najbliższa rodzina powinna być zawsze na pierwszym miejscu” (95,4%) (zob. Duch-Krzystoszek i Titkow 2006: 139-140). W sondażu CBOS w 1998 roku 89% badanych z ostatnich klas szkół ponadpodstawowych i 85% w 2003 roku deklarowało, że chce mieć w przyszłości żonę/męża i dzieci (Kalka 2004: 18).

Z sondażu GfK Polonia na zlecenie dziennika „Rzeczpospolita” w 2010 roku wynika, że 78% badanych Polaków w wieku 18-26 lat uważa, że małżeństwo ma i będzie mieć duże znaczenie w nowoczesnym społeczeństwie, 20% uznaje małżeństwo za instytucję przestarzałą i 2% – to niezdecydowani. Być może dla części

badanych ważniejsze jest bycie w udanym związku partnerskim, niż zawieranie formalnego małżeństwa. W całej zbiorowości młodych Polaków 49% ankietowanych uznaje za idealny model życia małżeństwo z partnerem, 40% – chce najpierw żyć i mieszkać z partnerem/partnerką, aby sprawdzić, czy go poślubić, 8% – raczej nie chce ślubu, ale chce wspólnie żyć i mieszkać. Życie bez ślubu 14% badanych uznaje za rozwiązanie dobre, 36% jest przeciwnych i dla 50% jest to obojętne. Zdecydowana większość młodych Polaków uważa, że ślub kościelny jest potrzebny i ważniejszy od ślubu cywilnego (82%), ponad 80% chce mieć dzieci (najczęściej dwoje) i 94% akceptuje rozwód (18% – zdecydowanie tak i 76% – raczej tak). W całej zbiorowości młodzieży 34% badanych było przeciw aborcji, 59% – za aborcją w pewnych sytuacjach, 5% – za aborcją na każde żądanie i 2% – to niezdecydowani (zob. Nieśpiał 2010). Małżeństwo i rodzina są ważną wartością w młodym pokoleniu Polaków, chociaż nie są one uznawane przez wielu za wartość bezwzględnie obowiązującą.

Rodzina jest akceptowana przez Polaków jako wartość społeczna o znaczeniu podstawowym, mówi się nawet niekiedy o polskim familiaryzmie. Zarówno zmiany strukturalne, jak i zmiany w świadomości społecznej dotyczące rodziny, nie są rewolucyjne, raczej ewolucyjne, ale idące w określonym kierunku. W Polsce rodzina pozostaje jeszcze centralną instytucją życia społecznego, chociaż staje się coraz mniej stabilna. Badania socjologiczne wskazują na stosunkowo wysoki poziom zadowolenia z życia w rodzinie i wysoką rangę wartości emocjonalnych integrujących rodzinę jako wspólnotę.

Rodzina, jako grupa pierwotna, jest definiowana jako sieć relacji społecznych, w którą wpisane są wzory zachowań, w większym lub mniejszym stopniu obowiązujące wszystkich członków. Wojciech Świątkiewicz zaznacza, że:

Współczesne badania socjologiczne wskazują na wielorakie przeobrażenia rodziny zarówno w roli podstawowej grupy odniesienia, jak i w pełnionych przez nią funkcjach. Rodzina w swej kondycji socjalnej, kulturalnej i moralnej odzwierciedla wichrowatość kultury makrosoczeństwa. Nie znaczy to jednak, że rodzina ostatecznie utraciła swoje uprzywilejowane miejsce w społeczności, i że nie jest w stanie przeciwdziałać destrukcji ładu społeczno-kulturowego i czynnie uczestniczyć w kształtowaniu życia publicznego. Małżeństwo i rodzina to wciąż silne instytucje, chociaż doświadczają wielorakich kryzysów. Jakby na przekór wymowie demograficznych statystyk wiele badań socjologicznych nadal rejestruje centralne miejsce rodziny w systemie wartości społeczeństwa i podkreśla najważniejszą rolę rodziny w życiu człowieka i społeczności. Szczęście rodzinno-mażeńskie jest wybierane jako najważniejszy cel życia, a dobro rodziny jest uznawane przez badanych jako dobro trwałe, które należy chronić i utrzymywać. Takie postawy dotyczą nie tylko rodziny małej, ale także rodziny rozproszonej (Świątkiewicz 2005: 251).

Wydaje się, że rodzina polska z przełomu wieków staje się w coraz mniejszym zakresie „wspólnotą przekonań”. Ta pogłębiająca się różnorodność przekonań nie musi prowadzić do narastania konfliktów, jeżeli równocześnie będzie się kształ-

tować dialog pokoleniowy i tolerancja dla odmiennych przekonań. Uzasadniona wydaje się teza o zawężonym przekazie wartości i norm w rodzinie. Nie ma jednak empirycznych dowodów na to, że siły dezintegracji przeważają nad oddziaływaniami integracyjnymi w rodzinie polskiej, że uprawomocnia się teza o „przerwananiu ciągłości” w rodzinie. Podtrzymywana w socjologii polskiej od początku lat siedemdziesiątych hipoteza o zasadniczej ciągłości rodzinnej w przekazie wartości i norm musi być jednak stopniowo poddana rewizji lub przynajmniej pewnej modyfikacji. Młode pokolenie tylko częściowo chce naśladować swoich rodziców.

Według badań Józefa Baniaka w Kaliszu i jego okolicach w latach 2001–2004 tylko 51,1% badanych gimnazjalistów było skłonnych naśladować w pewnym stopniu styl życia małżeńskiego własnych rodziców, 31,7% – nie chciałoby, by ich małżeństwo w przyszłości było podobne do małżeństwa rodziców (13,2% – trudno powiedzieć, 4,0% – brak odpowiedzi) (Baniak 2008a: 175-176). Jeżeli nawet większość Polaków opowiada się za trwałością małżeństwa i rodziny, to jest to względna trwałość. W sytuacji konfliktów małżeńsko-rodzinnych czy braku osobistego zadowolenia i satysfakcji ze związku, przyznaje się jednostce prawo do rozwodu i założenia nowego związku małżeńskiego oraz rodziny.

Znaczna część młodzieży szkolnej nie podtrzymuje stanowiska Kościoła w sprawie nierozzerwalności małżeństwa. Obserwuje ona, że wiele zawartych małżeństw kończy się rozwodem. W społeczeństwach współczesnych o charakterze pluralistycznym, będących społeczeństwami doznań, w których reorganizacja życia społecznego dokonuje się wokół konsumpcyjnego rynku, kształtują się odmiennie niż dawniej więzi między ludźmi. Nabierają one charakteru tymczasowości i krótkotrwałości. Norman Goodman (1997: 194) dodaje, że: „Nacisk, jaki kładzie się na szczęście osobiste i samorealizację, doprowadził do tego, że wiele osób uznało swoje związki za mało satysfakcjonujące”. Dysatisfakcja czerpana ze związku małżeńskiego jest – według wielu – wystarczającą przyczyną rozwiązania małżeństwa. Można przypuszczać, że w warunkach narastającej „spirali rozwodów” przyzwolenie społeczne na tego typu zachowania będzie wzrastać. Według sondażu CBOS z maja 2008 roku, 10,5% badanych dorosłych Polaków przyznawało się, że żyje obecnie z kimś w związku nieformalnym – partnerskim (CBOS 2008a: 22), w lutym 2009 roku – 14,9%. Faktyczne rozmiary tzw. wolnych związków są zapewne o wiele wyższe. Poza instytucją małżeństwa przysługują jednostkom prawa do realizacji potrzeb seksualnych i rodzicielskich – taki pogląd uzyskuje powoli uprawomocnienie społeczne.

W Polsce wiele negatywnych zmian w odniesieniu do małżeństwa i rodziny nie jest tak zaawansowanych jak w Europie Zachodniej (zob. Polak, Friesl i Hamachers-Zuba 2009: 298-300). Tak zwana rodzina tradycyjna, oparta na trwałym związku małżeńskim, okazuje się jeszcze w społeczeństwie polskim dość silna, o wiele mocniejsza, niż się zazwyczaj sądzi. Związek małżeński jest nadal wysoko ceniony, a instytucja małżeństwa nie jest przez większość Polaków uznawana za instytucję przestarzałą. Większość młodzieży polskiej deklaruje, że chce zawrzeć związek małżeński (zawarcie małżeństwa jest „przesuwane”, ale nie „usuwane”),

a więzi rodzinne są wciąż jeszcze dość intensywne. Posiadanie dzieci jest uważane przez większość Polaków za warunek udanego i szczęśliwego małżeństwa. Wyrażone zmiany dokonują się natomiast w niektórych dziedzinach świadomości moralnej. Obszar problemów związanych z seksualnością charakteryzuje się znaczną prywatnością i odchyleniem się od normatywów kościelnych. Niekonwencjonalne, pozamałżeńskie formy współżycia nie są przez wielu Polaków oceniane negatywnie, a przynajmniej istnieje dla nich znaczne przyzwolenie społeczne.

W społeczeństwie polskim rodzina była i jest nadal podstawową komórką społeczną, bardzo ważnym elementem struktury społecznej, o wielu cechach rodziny tradycyjnej, najlepszym i najbardziej skutecznym nośnikiem oraz przekazicielem wartości i norm moralnych. Potwierdza się rozbieżność pomiędzy wartościami „odsświętnymi” i codziennymi, a zwłaszcza wynikającymi z wartości normami postępowania w życiu małżeńsko-rodzinnym. Rodzina jako ogólna wartość jest powszechnie uznawana (na płaszczyźnie symbolicznej) i akceptowana jako wartość podstawowa. Szczegółowe i bardziej konkretne wartości i normy związane z życiem małżeńsko-rodzinnym odznaczają się niższą aprobatą. Wielu młodych ludzi nie chce poświęcać osobistego szczęścia dla nieudanej rodziny ani własnego rozwoju dla dobra swoich dzieci, wielu nie jest w stanie naśladować i przyjąć wzorów kulturowych pokolenia rodziców. Rodzina jest więc w świadomości Polaków wartością osobliwą.

2. RODZINA POLSKA W ŚWIETLE SONDAŻY OPINII PUBLICZNEJ I BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH

Badania socjologiczne i sondaże opinii publicznej wskazują na znaczny, być może nawet wzrastający w pewnych dziedzinach życia, rozróżnienie między doktryną moralną Kościoła a rzeczywistymi postawami moralnymi wiernych. Można ten proces opisywać w różnych terminach socjologicznych: dezinstytucjonalizacja, deregulacja, selektywność, wybiórczość, autonomia moralna, czy bardziej ideologicznie – jako herezja moralna, faryzeizm, hipokryzja, neopoganizm. Orędzie ewangeliczne o małżeństwie i rodzinie jest przekazywane wiernym różnymi kanałami religijno-kościelnego komunikowania. Z drugiej strony, silne są oddziaływania sekularyzacyjne, subiektywistyczne i redukcjonistyczne, prowadzące do osłabienia jej trwałości, a nawet do rozbitcia. W środkach masowego przekazu lansuje się wzory zachowań rodzinnych sprzeczne z etyką chrześcijańską w zakresie życia małżeńskiego i rodzinnego. Rodzina znalazła się znowu w polu napięć ideologicznych innego rodzaju niż przed 1989 rokiem, napięć lansowanych przez ośrodki polityczne, pewne nurty liberalnego konsumpcjonizmu, częściowo szkołę. Wciąż upowszechniany jest pogląd o „zatruciu” człowieka przez religię, szczególnie w obszarze życia seksualnego. Nie można jednak zaniku norm moralnych, osłabienia etosu studiów i pracy, czy takich zjawisk, jak: praktyczny materializm, konsumpcjonizm, traktowanie wolności jako wyzwolenie się od wszelkich norm i obowiązków, zanik poczucia odpowiedzialności i kierowanie się moralnością sy-

tuacyjną – tłumaczyć wyłącznie wpływami propagandy i lansowanego stylu życia na Zachodzie. Należy dostrzegać także wewnętrzne (krajowe) uwarunkowania przemian postaw i zachowań wobec rodziny. W życiu społecznym zauważa się jednak coraz więcej zjawisk, które można zakwalifikować jako przejawy anomii moralnej.

W społeczeństwie polskim dokonuje się powoli normatywna dezinstytucjonalizacja małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej, a faktyczna moralność małżeńsko-rodzinna jest tylko częściowo chrześcijańska. Silnie zaznaczają się procesy indywidualizacji i prywatyzacji oraz emancypacji moralności spod wpływów religii. Sprawy związane z seksualnością są coraz częściej traktowane jako prywatne. Wśród badanych w 2002 roku katolików polskich 52,2% uznało za niedopuszczalną tzw. wolną miłość i seks bez ograniczeń, 41,4% – trwałe pożycie z jednym partnerem bez żadnego ślubu (życie w tzw. wolnym związku), 31,4% – współżycie seksualne przed ślubem kościelnym, 79,9% – zdradę małżeńską, 44,9% – rozwody, 27,2% – stosowanie środków antykoncepcyjnych, 61,0% – przerywanie ciąży i 63,1% – eutanazję. Pozostali respondenci uznawali takie zachowania za dozwolone bez zastrzeżeń, bądź z zastrzeżeniami („to zależy”) lub nie mieli zdania na ten temat (zob. Zaręba 2004: 93-94).

Według sondażu CBOS z sierpnia 2005 roku na pytanie, czy badani liczą się ze zdaniem instytucji (np. Kościoła) lub osób, kiedy podejmują decyzje dotyczące życia seksualnego, 3,0% odpowiedziało – zdecydowanie tak, 13,8% – raczej tak, 26,8% – raczej nie, 45,9% – zdecydowanie nie, 5,2% – trudno powiedzieć i 5,2% – nie dotyczy (CBOS 2005b: 9). Dane te wskazują na silne procesy odchodzenia od zinstytucjonalizowanych form moralności, co w Polsce oznacza w istocie odchodzenie od moralności kształtowanej głównie przez Kościół katolicki. W konsekwencji wielu katolików nie uznaje tych odchylenia od ortodoksji katolickiej za grzech i nie wyznaje tych grzechów w sakramencie pokuty (spowiedź). Część religijnych i moralnych wartości staje się przedmiotem negocjacji, kojarzą się one z przykrymi ograniczeniami jako przeciwieństwo szczęścia, lub stają się przedmiotem swobodnego wyboru.

Według sondażu CBOS z lipca 2007 roku postawy Polaków wobec antykoncepcji były dość zróżnicowane. Stosunki przerywane oceniano jako zdecydowanie dopuszczalne lub raczej dopuszczalne 69,2% badanych, raczej niedopuszczalne lub zdecydowanie niedopuszczalne – 16,1%, trudno powiedzieć lub nie znam tej metody – 10,7%, nie powinno się w żaden sposób zapobiegać ciąży – 4,0%; stosowanie prezerwatyw odpowiednio: 80,3%, 8,0%, 7,8%, 3,9%; stosowanie mechanicznych środków antykoncepcyjnych dla kobiet (spirale, wkładki domaciczne): 60,3%, 19,0%, 16,5%, 4,3%; stosowanie chemicznych środków antykoncepcyjnych: 57,6%, 20,2%, 17,8%, 4,4%; stosowanie antykoncepcji hormonalnej: 63,1%, 17,2%, 15,4%, 4,2%. Wśród ogółu Polaków 37,7% badanych uważało, że pierwsze kontakty seksualne ludzie powinni mieć dopiero po zawarciu małżeństwa, 51,0% – miało odmienne zdanie (10,6% – trudno powiedzieć, 0,6% – nie udzieliło odpowiedzi). Równocześnie 62,6% respondentów deklarowało, że „to zupełnie normal-

ne, że kochający się ludzie utrzymują ze sobą kontakty seksualne, ślub nie jest do tego konieczny” (CBOS 2007a: 9-10).

W sondażu CBOS z przełomu sierpnia i września 2007 roku połowa dorosłych Polaków akceptowała prawo kobiety do podejmowania decyzji o aborcji w pierwszych tygodniach ciąży (50%), odmawiało jej takiego prawa dwie piąte ankietowanych (40%; 10% – trudno powiedzieć). W porównaniu z 1997 rokiem zmniejszyła się o 15 punktów procentowych grupa osób wyrażających poparcie dla prawa kobiet do przerywania ciąży. W całej zbiorowości dorosłych Polaków w 2007 roku 12% badanych deklarowało, że przerywanie ciąży powinno być dozwolone bez żadnych ograniczeń, 35% – dozwolone, ale z pewnymi ograniczeniami, 32% – zakazane, ale z pewnymi wyjątkami, 13% – całkowicie zakazane i 8% – trudno powiedzieć. Dopuszczalność legalna aborcji jest szczególnie wysoka w określonych sytuacjach życiowych: gdy zagrożone jest życie matki – 91% badanych; gdy zagrożone jest zdrowie matki – 85%; gdy ciąża jest wynikiem gwałtu, kazirodztwa – 79%; gdy wiadomo, że dziecko urodzi się upośledzone – 66%; gdy kobieta jest w ciężkiej sytuacji materialnej – 34%; gdy kobieta jest w trudnej sytuacji życiowej – 30%; gdy kobieta po prostu nie chce mieć dziecka – 23% (zob. Wenzel 2007: 1-6).

Według ogólnopolskiego sondażu z 2008 roku, zrealizowanego w ramach *European Value Survey*, 19,3% ankietowanych dorosłych Polaków zdecydowanie zgadzało się z poglądem, że nie ma nic złego w tym, że para ludzi mieszka ze sobą razem nie zawierając małżeństwa, 40,7% – zgadza się, 22,1% – ani się zgadza, ani nie zgadza się, 12,1% – nie zgadza się, 3,8% – zdecydowanie nie zgadza się, 2,1% – trudno powiedzieć lub brak odpowiedzi (twierdzenie, że pary homoseksualne powinny mieć prawo adoptowania dzieci – 1,9%, 6,0%, 10,7%, 31,2%, 47,4%, 2,9%). W całej zbiorowości Polaków 24,2% badanych całkowicie aproboowało przerywanie ciąży w sytuacji, gdy kobieta jest niezamężna i 24,7% – gdy małżeństwo nie chce mieć więcej dzieci (informacje uzyskane od prof. Aleksandry Jasińskiej-Kani). Według sondażu CBOS z września 2009 roku badani oceniali aborcję według 7-punktowej skali, na której 1 oznaczało, że respondent zgadzał się na całkowity zakaz przerywania ciąży, a 7 – że zgadzał się na aborcję bez żadnych ograniczeń. Uzyskane odpowiedzi przedstawiały się następująco: 1 – 24,1%, 2 – 9,1%, 3 – 10,3%, 4 – 26,4%, 5 – 9,8%, 6 – 5,0%, 7 – 9,3% (trudno powiedzieć – 5,7%, odmowa odpowiedzi – 0,2%) (CBOS 2009a: 22).

W badaniu zrealizowanym w 2007 roku przez TNS OBOP na zlecenie Centrum Myśli Jana Pawła II uwzględniono kilka kwestii moralnych, w których można byłoby – przynajmniej pośrednio – zmierzyć wpływ Jana Pawła II na wypowiedane oceny i gotowość uwzględnienia przykazań Bożych w ocenach konkretnych ludzi. W 11 ocenianych sprawach najwyższą ocenę (aprobatą stanowiska Kościoła) uzyskały trzy kwestie: potępienie kierowania się w życiu wiedzą pochodzącą z wróżb i wskazań jasnowidzów (średnia ocen – 1,81, przy czym 1 oznacza aprobatę stanowiska Kościoła katolickiego, a 7 – pełną negację); potępienie pozwolenia parom homoseksualnym na wychowywanie dzieci (1,82); potępienie rezygnacji przez

małżonków z posiadania dzieci ze względu na rozwój zawodowy (1,95); aprobata ochrony przyrody za ważny obowiązek każdego człowieka (2,07); aprobata szukania w seksie przyjemności i bliskości przez małżonków (2,40); potępienie zatajenia części dochodów przez osoby uważające, że podatki w Polsce są niesprawiedliwe (2,91); potępienie stanowiska, że w małżeństwie dzieci są dużo ważniejsze niż współmałżonek (3,13); aprobata oczekiwania przez człowieka stałej gotowości przebaczenia krzywd, jakie spotykają go ze strony innych ludzi (3,62); potępienie mieszkania przez narzeczonych razem „na próbę” jakiś czas przed ślubem, żeby uniknąć późniejszego rozpadu małżeństwa (3,91); potępienie oczekiwania przez rodziców posłuszeństwa od dorosłych dzieci (4,16); potępienie przerywania ciąży, gdy zagrożone jest zdrowie matki (4,69) (zob. Kośeła 2009: 189-190).

Według komentatora tych badań, Krzysztofa Kośeły, mieszkańcy naszego kraju

[...] w głęboko chrześcijański sposób osądzili kierowanie się wróżbami i wskazówkami jasnowidzów, możliwość wychowywania dzieci przez pary homoseksualne, rezygnację przez małżonków z potomstwa ze względu na rozwój zawodowy oraz obowiązek ochrony środowiska. Do środkowego punktu na skali zbliżyli się, oceniając mieszkanie na próbę przed zawarciem małżeństwa, posłuszeństwo dorosłych dzieci wobec rodziców i przerwanie ciąży dla podtrzymania zdrowia matki. W tej ostatniej sprawie najbardziej oddalili się od stanowiska Kościoła. [...] Jan Paweł II nie przekonał swoich rodaków, że mieszkanie razem przed zawarciem małżeństwa nie służy związkowi osób; nie pociągnął ich głosząc co myśli o takim testowaniu partnera lub partnerki (tamże: 191).

Według sondażu CBOS z grudnia 2008 roku aprobata i dezaprobata wybranych norm moralności katolickiej przedstawiała się w zróżnicowany sposób. Współżycie seksualne przed ślubem uznawało za zdecydowanie dopuszczalne 29,6% badanych, za raczej dopuszczalne – 42,6%, za raczej niedopuszczalne – 16,4%, za zdecydowanie niedopuszczalne – 6,4%, trudno powiedzieć – 4,4%, odmowa odpowiedzi – 0,7%; stosowanie środków antykoncepcyjnych odpowiednio – 38,9%, 37,9%, 12,0%, 6,5%, 4,2%, 0,6%; zdradę małżeńską – 3,0%, 4,5%, 33,1%, 55,8%, 2,9%, 0,7%; rozwód – 10,4%, 35,9%, 29,5%, 20,5%, 3,3%, 0,4%; przerywanie ciąży – 6,3%, 19,9%, 23,8%, 43,4%, 5,7%, 0,9% (CBOS 2008b: 38-39).

W sondażu CBOS z października 2009 roku 25,9% badanych dorosłych Polaków odpowiedziało w zdecydowany sposób („zdecydowanie tak”), że w przypadku nieuleczalnie chorego, którego cierpieniem nie można ulżyć, prawo powinno zezwolić na to, aby na prośbę jego i jego rodziny lekarz mógł skrócić życie pacjenta za pomocą bezbolesnych środków, 34,9% – raczej tak, 13,8% – raczej nie, 17,4% – zdecydowanie nie, 7,8% – trudno powiedzieć, 0,3% – odmowa odpowiedzi. Na nieco inaczej sformułowane pytanie: „Czy Pana(i) zdaniem, lekarze powinni spełniać wolę cierpiących, nieuleczalnie chorych, którzy domagają się podania im środków powodujących śmierć?”, 47,5% badanych aprobowało eutanazję, 38,7% – nie aprobowało i 13,3% – nie miało zdania na ten temat (0,5% – odmowa odpowiedzi). Jeszcze niższy wskaźnik aprobaty uzyskano w odniesieniu do moralnych

aspektów eutanazji. Na pytanie: „Czy, ogólnie rzecz biorąc, takie zachowanie jak eutanazja, tzn. pozbawienie życia osoby chorej na jej prośbę, może być Pana(i) zdaniem, w pewnych okolicznościach usprawiedliwione czy też nie może?”, przy 10-stopniowej skali ocen od 1 – nigdy nie może być usprawiedliwione, do 10 – zawsze może być usprawiedliwione, 51,5% badanych sytuowało się od 1. do 5. stopnia skali i 44,1% – od 6. do 10. stopnia skali (4,2% – trudno powiedzieć i 0,2% – odmowa odpowiedzi) (CBOS 2009b: 22). Ogólnie można powiedzieć, że zwolenników eutanazji w wymiarze prawnym jest więcej niż jej przeciwników, w wymiarach moralnych sytuacja jest odwrotna (różnica niewielka).

Postawy młodzieży wobec norm moralności małżeńsko-rodzinnej są nieco odmienne niż osób dorosłych. Wiele wskazuje na to, że współczesna polska młodzież podlega daleko idącym zmianom. Według Krystyny Szafraniec, doświadczonego badacza wartości młodego pokolenia Polaków, młodzi Polacy są przede wszystkim pragmatyczni, zarówno w wyborach edukacyjnych i zawodowych, jak i w podejściu do życia i innych ludzi. Pragną oni, by wiedza przekazywana w szkole i na studiach miała bezwzględnie praktyczny charakter, w dziedzinie pracy najbardziej cenioną wartością są odpowiednie dochody oraz możliwość rozwoju zawodowego, robienie kariery. Krystyna Szafraniec twierdzi, że

Młodzi Polacy są konsumpcyjnie i statusowo zorientowani. Jakkolwiek w rankingach ważności wykształcenie, praca, kariera są najwyżej lokowane, to są one traktowane jako środki do innego, bardziej nęcącego celu – pieniędzy, gwarantujących odpowiedni standard życia. „Życie na odpowiednim poziomie”, jak mówi młodzież, zazwyczaj pełne przygód i wrażeń, ma dostarczać przyjemności. Równie ważne – choć zazwyczaj w odrębnych grupach młodzieży – są społeczny prestiż i uznanie. [... Autorka uważa, iż] rodzina jest, co prawda, w dalszym ciągu wartością pierwszoplanową, ale tylko teoretycznie. Macierzyństwo i ojcostwo stanowią raczej bliżej nieokreśloną przyszłość, miłość prawdziwa i dozgonna przyjaźń tracą na znaczeniu w doświadczeniach młodzieżowych (Szafraniec 2009: 11).

W badaniach Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA z 2005 roku młodzież polska (próbą ogólnopolską) deklarowała postawy wobec wybranych norm moralności katolickiej. W całej zbiorowości młodzieży 58,9% badanych uznało współżycie seksualne przed ślubem kościelnym za dopuszczalne, 18,1% – to zależy, 9,2% – za niedopuszczalne, 5,8% – trudno powiedzieć i 8,0% – brak odpowiedzi; zdradę małżeńską odpowiednio: 3,4%, 13,0%, 67,1%, 3,7%, 12,8%; rozwody – 21,3%, 42,4%, 15,5%, 7,8%, 13,0%; antykoncepcję – 56,8%, 15,6%, 6,8%, 6,6%, 14,2%; aborcję – 8,4%, 27,5%, 45,0%, 5,1%, 14,0%. Przeciętny wskaźnik aprobaty i dezaprobaty pięciu wybranych katolickich norm moralności małżeńsko-rodzinnej przedstawiał się następująco: aprobatą – 28,7%, to zależy – 23,3%, dezaprobatą – 29,8%, niezdecydowanie – 5,8%, brak odpowiedzi – 12,4%. W 1988 roku przeciętny wskaźnik aprobaty katolickich norm moralności małżeńsko-rodzinnej kształtował się na poziomie 38,0%, w 1998 roku – 26,7% i w 2005 roku – 28,7% (Zaręba 2008: 287-321).

Młodzież z ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych w 2008 roku, badana przez CBOS na próbie reprezentatywnej ogólnopolskiej, deklarowała zróżnicowane postawy wobec kontaktów seksualnych. W całej zbiorowości 16% badanych zgadzało się z poglądem, że pierwsze kontakty seksualne młodzi ludzie powinni mieć dopiero po zawarciu małżeństwa, 63% – nie zgadzało się i 21% – to niezdecydowani (w 2003 roku odpowiednio: 15%, 69%, 16%; w 1998 roku – 17%, 65%, 18%; w 1996 roku – 23%, 54%, 23%). W 2008 roku 72% ankietowanych wyrażało opinię, że „to normalne, że kochający się ludzie utrzymują ze sobą kontakty seksualne, ślub nie jest do tego konieczny”, 15% – miało odmienne zdanie i 13% – nie miało zdania na ten temat (w 2003 roku odpowiednio – 74%, 16%, 10%; w 1998 roku – 73%, 16%, 11%; w 1996 roku – 64%, 21%, 15%). Pogląd, że seks nie wymaga ani miłości, ani małżeństwa, nawet przelotny związek może dostarczyć przyjemnych, pięknych przeżyć, aproboowało w 2008 roku 36% badanych, 49% – nie aproboowało i 15% – było niezdecydowanych (w 2003 roku – 42%, 43%, 15%; w 1998 roku – 39%, 46%, 15%; w 1996 roku – 33%, 47%, 20%) (zob. Gwiazda 2009: 131-132).

W latach 1996–2008 postawy młodzieży wobec kontaktów seksualnych uległy niewielkim przemianom. Przeważa wśród młodzieży szkół ponadgimnazjalnych akceptacja seksu przedmałżeńskiego i seksu będącego wyrazem uczuć poza instytucją małżeństwa. W odniesieniu do kontaktów seksualnych podejmowanych w oderwaniu od miłości i instytucji małżeństwa następował w latach 1996–2003 lekki wzrost postaw aprobujących takie zachowania i spadek w latach 2003–2008 o 6 punktów procentowych. Jest jednak wątpliwe, czy taki niewielki spadek aprobaty postaw „hedonizmu seksualnego” można tłumaczyć jako zmianę w stronę nieco bardziej tradycyjnych wartości w tej sferze życia ludzkiego. Cechami najbardziej różnicującymi postawy wobec podejmowania współżycia seksualnego są płeć, miejsce zamieszkania i częstotliwość praktyk religijnych. Bardziej restrykcyjne w podejściu do kontaktów seksualnych są dziewczęta, pochodzący ze wsi i z mniejszych miast oraz osoby regularnie praktykujące (zob. tamże: 132-133).

Młodzież polska z różnych miast, badana w latach 2004–2005, wśród uznanych zasad i celów życiowych najwyższą ceniła wartość rodziny („żyć szczęśliwie w rodzinie”; „założyć własną rodzinę”). W całej zbiorowości młodzieży tylko 7,1% badanych uznało rodzinę za instytucję przestarzałą, 75,1% – że ma ona i będzie mieć duże znaczenie i 17,8% – nie miało zdania w tej sprawie. Tylko 36,2% badanych było za prawnym zrównaniem par bez ślubu z małżeństwami, 42,3% – przeciw i 21,5% – trudno powiedzieć; 19,1% ankietowanych było zasadniczo przeciw rozwodom, 76,2% – za rozwodem, jeśli istnieją poważne powody i 4,7% nie miało zdania; 87,8% – chce mieć dzieci, 2,2% – nie chce i 10,0% – to niezdecydowani („jeszcze nie wiem”) (zob. Dyczewski 2007a: 24-34).

Badania socjologiczne zrealizowane w 2006 roku w dwóch miastach (Niemodlin i Nysa) wśród młodzieży szkół gimnazjalnych i w liceach ogólnokształcących dotyczyły m.in. postaw młodzieży wobec norm moralności małżeńsko-rodzinnej. W całej zbiorowości 49,7% badanych aproboowało zakaz Kościoła dotyczący prze-

rywania ciąży, 17,0% – nie aprobowało i 33,3% – zajmowało stanowisko pośrednie („częściowo”); 12,2% ankietowanych wyrażało chęć stosowania się do nakazu Kościoła zabraniającego seksu przed małżeństwem, 65,3% – nie aprobowało go i 22,5% – to niezdecydowani; 15,1% respondentów popierało zakaz Kościoła dotyczący stosowania środków antykoncepcyjnych, 58,9% – nie popierało, 16,4% – częściowo popierało i nie popierało, 9,6% – to niezdecydowani. Warto dodać, że 98,6% badanych określało siebie jako katolików i 46,3% uczęszczało w każdą niedzielę do kościoła (zob. Kucharski 2006: 174-177).

Wśród młodzieży gimnazjalnej z Kalisza i okolicznych wsi w latach 2001–2004 ujawnił się krytyczny stosunek do doktryny moralnej Kościoła. W całej zbiorowości 27,8% badanych uznało aborcję za dozwoloną, 45,8% – za niedozwoloną, 10,7% – to zależy, 11,6% – trudno powiedzieć, 4,1% – brak odpowiedzi; postawy wobec antykoncepcji odpowiednio: 62,9%, 9,2%, 17,8%, 7,5%, 2,6%; postawy wobec rozwodów – 41,1%, 30,0%, 15,2%, 9,6%, 4,1%; postawy wobec zdrady małżeńskiej – 8,3%, 71,2%, 14,0%, 3,7%, 2,8%, 13,0% badanych aprobowało tylko ślub kościelny, 10,8% – tylko ślub świecki, 57,7% – obie formy ślubu, 8,2% – ślub jest zbędny, 6,8% – trudno powiedzieć i 3,5% – brak odpowiedzi. Większość badanych gimnazjalistów bardziej ceni w życiu małżeńskim i rodzinnym jakość własnego szczęścia, a mniej docenia trwałość instytucji małżeństwa i wspólnoty rodzinnej (Baniak 2008a: 177-201).

Studenci Akademii Rolniczej w Lublinie w 2007 roku ustosunkowali się w następujący sposób do wybranych norm moralności małżeńsko-rodzinnej: wolna miłość, seks bez ograniczeń – dozwolone – 25,3%, to zależy – 38,0%, niedozwolone – 26,8%, trudno powiedzieć – 9,9%; współżycie seksualne przed ślubem kościelnym – 49,6%, 26,6%, 15,1%, 8,7%; zdrada małżeńska – 2,7%, 9,2%, 84,4%, 3,7%; rozwód – 15,1%, 47,6%, 32,0%, 5,2%; stosowanie środków antykoncepcyjnych – 60,5%, 25,3%, 9,9%, 4,2%; przerywanie ciąży – 6,0%, 37,2%, 52,6%, 4,2%. Wskaźnik pełnej aprobaty sześciu norm moralności małżeńsko-rodzinnej kształtował się na poziomie 26,5%, częściowej aprobaty i dezaprobaty („to zależy”) – 30,6%, pełnej dezaprobaty – 36,8% i niezdecydowania w ocenach – 5,9%. Ponad dwie trzecie badanych studentów wybrało katolicki model założenia rodziny (67,5%), co trzeci ankietowany deklarował odmienną opinię: wystarczy ślub cywilny – 6,7%; żaden ślub nie jest potrzebny – 18,6%; trudno powiedzieć – 6,7%; brak odpowiedzi – 0,5% (zob. Adamczyk 2008: 254-256).

Wśród młodzieży będącej w wieku 15-30 lat z woj. warmińsko-mazurskiego 81,7% ankietowanych zadeklarowało rozpoczęcie życia seksualnego, 16,4% – nie miało za sobą inicjacji seksualnej i 2,0% – nie udzieliło odpowiedzi. Częściej inicjację seksualną deklarowali mężczyźni niż kobiety, osoby wierzące i niepraktykujące częściej niż wierzące i praktykujące. Prawie 20% badanej młodzieży żyje w związkach nieformalnych. Prawie trzy czwarte spośród ankietowanych deklarowało stosowanie różnego rodzaju metod antykoncepcyjnych (74,6%), szczególnie w wielkich miastach. O stosowaniu naturalnych metod planowania rodziny mówiło tylko 12,6% ogółu respondentów, 58,9% – nie stosuje, chociaż je zna, 18,4%

nie stosuje, ponieważ ich nie zna, 2,4% – nie prowadzi życia seksualnego i 7,7% nie udzieliło odpowiedzi. Wśród młodzieży stanu wolnego 76,1% badanych rozpoczęło już życie seksualne, często w bardzo wczesnym wieku (Czapka 2006: 186-196).

3. INTERPRETACJA WYNIKÓW EMPIRYCZNYCH

Zachwianie wiary w funkcjonowanie obowiązujących norm moralnych charakteryzuje przede wszystkim młodzież, ale przenika coraz wyraźniej również do środowisk ludzi dorosłych. Kryzys moralny, jaki przeżywamy, dotyczy podstawowych orientacji moralnych w życiu społecznym i prywatnym, a nie tylko niezgodności zachowań codziennych z normami moralnymi. Rzutuje on z pewnością na stosunek Polaków do szczegółowych norm moralnych, zwłaszcza tych będących składnikiem chrześcijańskiego modelu życia. Uzależnianie obowiązywania norm moralnych od konkretnych sytuacji jest przejawem żądania autonomii dla jednostki w podejmowaniu decyzji moralnych, w praktyce prowadzi często do uznawania kategoriycznych norm moralnych o tyle, o ile przyczyniają się one do zabezpieczenia indywidualnych lub społecznych interesów człowieka, niekiedy do przyjęcia zasady „wszystko jest dozwolone”. Zwłaszcza postawy Polaków wobec seksu przedmażeńskiego radykalnie zliberalizowały się w ostatnich kilku dekadach. Normy stały się znacznie luźniejsze, mniej rygorystyczne. Małżeństwo i rodzina nabierają coraz wyraźniej charakteru negocyjacyjnego, a ludziom trudniej jest dotrzymywać zobowiązań życia razem z kimś innym. Zygmunt Bauman uważa, że: „Zobowiązania typu 'póki śmierć nas nie rozłączy' przekształcają się w kontrakty 'na czas trwania satysfakcji', z definicji tymczasowe i podlegające jednostronnemu zerwaniu, gdy tylko jeden z partnerów uzna, że takie rozwiązanie będzie dla niego bardziej korzystne” (Bauman 2008: 191). Utrwała się niechęć do podejmowania trwałych zobowiązań, na rzecz natychmiastowych satysfakcji.

Nakazy i zakazy moralne będące w konflikcie z indywidualnymi przekonaniem mogą być i są postrzegane jako nie do przyjęcia i faktycznie odrzucane. Indywidualizm etyczny nakłada się tutaj na wyuczoną w minionym okresie niechęć do odgórnych pouczeń ideologicznych, zwłaszcza narzucanych administracyjnie. Pewne ośrodki opiniotwórcze lansują pogląd, że Kościół katolicki jest instytucją głoszącą jedynie odgórne rozporządzenia i przepisy, wnosząc tym samym liczne bariery w różnych dziedzinach życia codziennego, ograniczając przestrzeń społeczną, w której każdy może swobodnie urzeczywistniać siebie. W odniesieniu do katolików selektywnych Kościół może liczyć na posłuszeństwo w zakresie tych punktów swojej nauki, które oni sami uznają za właściwe i słuszne. W tych warunkach odgórne dyscyplinowanie wiernych jest utrudnione, a poniekąd skazane na niepowodzenie. Wielu ludzi współczesnych dystansuje się od instytucji i struktur uznawanych za autorytarne lub tak postrzeganych i ocenianych. Traktują oni moralność opartą na zasadach religijnych jako moralność represyjną.

Badania socjologiczne wskazują na oznaki słabnącej siły moralnej Kościoła. Z drugiej jednak strony trzeba podkreślić, że Kościół jest w różnorodny sposób

włączony w życie społeczne i moralne polskiego społeczeństwa. Duża jego część wiąże swoje oczekiwania duchowe z Kościołem, który w kategoriach ogólnych jest traktowany jako nośnik systemu wartości i norm moralnych. Jeżeli zmiany w moralności w pewnych dziedzinach następują bardzo szybko, to były one antycypowane już od dłuższego czasu. Społeczeństwo polskie staje się coraz mniej podatne na moralne magisterium Kościoła. Nastąpił daleko idący rozdźwięk pomiędzy postawami i zachowaniami ludzi wierzących a oficjalnym stanowiskiem Kościoła. Sytuacja ta dotyczy zwłaszcza takich spraw jak miłość, przedmażeńskie życie seksualne, regulacja poczęć, nierozzerwalność małżeńska itp. Rozwód, który według jednych jest złem, dla innych jest szansą osiągnięcia satysfakcji osobistej i samorealizacji w drugim związku. Coraz więcej dzieci żyje w rodzinach tylko z ojcem lub matką. Przyzwolenie na aborcję bez ograniczeń jest nieznaczące, na aborcję utrzymaną w rozsądnych granicach – znacznie wyższe (rozwinęty płód jest uznawany za istotę ludzką). Wzrasta liczba katolików, którzy w sprawach moralnych nie odwołują się do religijnych interpretacji. Ten trend będzie niezmiernie trudno odwrócić.

W życiu rodzinnym zaznaczają się dość wyraźne zmiany. Socjologowie wskazują na wzrastającą niestabilność małżeństwa i rodziny, będącą skutkiem procesów dezinstytucjonalizacji tradycyjnych struktur rodzinnych, na pluralizm form życia rodzinnego i wielość nowych modeli życia (np. rodziny wtórne, konkubiny, „rodziny” homoseksualne). Dostrzega się wiele oznak tzw. postnowoczesnej rodziny, jak wzrastająca złożoność i pluralizm form życia małżeńskiego i rodzinnego, dopasowanie rodziny do indywidualnych planów życiowych jej członków, redukcja faz rodziny na krótsze odcinki życia, emancypacja kobiety spod różnego rodzaju przymusów zewnętrznych związanych z jej rolą społeczną, świadome rodzicielstwo kształtowane według własnych pomysłów, negocjowanie wzajemnych stosunków w rodzinie itp. Nowe formy życia małżeńskiego i rodzinnego choć jeszcze się nie upowszechniły, są społecznie akceptowane (małżeństwo zastępuje się kohabitacją „do odwołania”). Swoista emocjonalność i intymność struktury wewnętrznej rodziny stanowi poniekąd zagrożenie dla niej jako instytucji społecznej. Dziecko nie jest już „darem Boga” ale coraz bardziej „wynikiem” świadomej decyzji, romantyczna miłość ustępuje miejsca hedonistycznemu seksowi.

W Polsce potwierdza się to, co socjologowie w krajach zachodnich konstatawali już w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Rudolf Rezsóhazy zaznacza, iż:

W kontekście propagowanej emancypacji kobiet i odkrywania na nowo wartości ludzkiego ciała, upowszechnia się nowa koncepcja płciowości. Seks nie jest popędem, nad którym trzeba panować, lecz twórczą energią dającą przyjemność i szczęście. Człowiek ma prawo do udanego życia seksualnego, gdyż jest ono warunkiem pełnego życia. Należy więc usuwać najgłębiej zakorzenione przeszkody: tabu, są one bowiem stworzone przez społeczeństwo. Ich funkcją jest ochrona porządku społecznego i moralnego, czemu służy wpajanie w ludzką świadomość uświęconych zakazów. Nie ma czegoś takiego, jak normalność lub normy powszechnie obowiązujące, są tylko względne, uwarunkowane społecznie konwencje (Rezsóhazy 1992: 195).

Z jednej strony Polacy cenią miłość jako wartość, posiadanie dzieci, wierność małżeńską i trwałość związku, ale z drugiej charakteryzują się daleko idącą aprobatą środków antykoncepcyjnych, rozwodów, a nawet przerywania ciąży. W świadomości prorodzinnej młodzieży i dorosłych obserwujemy eklektyczne połączenia katolickiego i zsekularyzowanego systemu wartości. W sferze ogólnych deklaracji wartości prorodzinne wydają się jeszcze związane z doktryną moralną Kościoła katolickiego, na poziomie bardziej konkretnych postaw i zachowań ewoluują one w kierunku indywidualizmu i permissyvizmu. Nawet w tak podstawowych kwestiach, jak poszanowanie ludzkiego życia, poglądy młodych Polaków są zróżnicowane i tylko około połowa spośród nich (a może mniej) optuje za nienaruszalnością prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci (przeciwnicy aborcji i eutanazji). Trwałe zasady moralności, zwłaszcza zaś o proveniencji religijnej, tracą w świadomości znacznej części Polaków rangę drogowskazów w codziennych wyborach i decyzjach. Być może mamy tu do czynienia nie tyle z anomią moralną oznaczającą brak norm czy brak jasności w ich rozumieniu, lecz raczej z ambiwalentnym stosunkiem do norm moralnych nauczanych przez Kościół. Jeżeli reguły i normy moralne stają się sprawą indywidualnego sumienia, można wówczas mówić o postępującym procesie prywatyzacji (indywidualizacji) moralności. Wymagania etyki katolickiej uważa się niejednokrotnie za zbyt uciążliwe i stopniowo interpretuje się je coraz swobodniej. Nie ma jednak „twardych” dowodów na to, że korelacja modernizacji społecznej i desakralizacji moralności ma zawsze charakter liniowy. Kościołowi stawia się zarzut, że nie rozróżnia dostatecznie między tym, co doskonałe, a tym, co jest możliwe do urzeczywistnienia.

Zachwianie ogólnych norm moralnych i utrata ich siły zobowiązującej, będące osłabieniem kryteriów stanowiących oparcie dla indywidualnych i społecznych wyborów, mogą być uznane za symptom nasilającego się kryzysu moralnego. Podstawowe kryteria dobra i zła moralnego są kwestionowane przez wielu młodych Polaków i w mniejszym zakresie przez dorosłych. Bardziej permissywne nastawienia młodych ludzi mogą mieć charakter przejściowy, związany z ich aktualną sytuacją życiową. W miarę, jak będzie przybywać im lat, ich poglądy mogą ulegać dalszej ewolucji, niekoniecznie idącej w dotychczasowym kierunku. Niezależnie od różnic pokoleniowych można mówić o tendencji do „społeczeństwa przyzwalającego”. Mamy do czynienia z procesem „rozmywania się” ocen moralnych. To z kolei łatwo staje się źródłem dylematów moralnych i kryzysu tożsamości osobowej, a nawet utraty sensu życia.

Można by twierdzić z pewnym prawdopodobieństwem, że powoli kształtuje się w świadomości Polaków coś, co jest nazywane „nieprzejrzystą”, „rozproszoną” czy „postmodernistyczną” moralnością. Kryzys zinstytucjonalizowanej moralności katolickiej zaznacza się jeszcze nieznacznie na poziomie najogólniejszych zasad moralnych (np. Dekalog), ale już wyraźnie na płaszczyźnie konkretnych zasad etycznych związanych z moralnością małżeńsko-rodzinną. Faktyczna moralność jest pełna niekonsekwencji i selektywności, aż po granice pełnej heterodoksji, zwłaszcza moralne przesłanie Kościoła w odniesieniu do wielu kwestii związanych z mał-

zeństwem i rodziną staje się coraz bardziej drugorzędne w świadomości i w działaniach wielu młodych katolików. W tym kontekście także nauczanie moralne Jana Pawła II było selektywnie akceptowane w świadomości części młodego pokolenia nazywanego „pokoleniem JP II”, a jego autorytet moralny był bardziej akceptowany jako wartość uroczysta niż wartość dnia codziennego (zob. Marody 2006: 34).

Obecnie jest jeszcze za wcześnie, by mówić o nowych, wyrazistych, masowo ujawniających się orientacjach moralno-kulturowych, radykalnie odmiennych od orientacji wcześniejszych, czyli o orientacjach charakteryzujących się indywidualistycznym rozumieniem wolności, relatywistycznym traktowaniem wartości i norm, hedonistycznym modelem działania i beztróskim stylem życia. Pewne tendencje wśród młodzieży, zmierzające do osłabienia podstawowych orientacji moralnych, mających dawniej silne zakorzenienie w tradycji i w Kościele, są już jednak czytelne. Świadczą one o umacnianiu się permissywnej moralności. Młodzież nie jest jednak całkowicie zdezorientowana, chociaż żyje w niepewnym i niestabilnym pod względem wartości świecie. Jej świadomość aksjologiczna nie jest „nihilistyczną pustynią”, ale też nie jest „bezpieczną fortecą”. Jeżeli nawet twierdzenie, że Europa Zachodnia jest objęta rozległymi procesami radykalnego relatywizmu i sceptycyzmu, jest nieco przesadne, to niewątpliwie tego rodzaju procesy przemian w moralności są już częściowo dostrzegalne także w Polsce, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych. W europejskim kręgu kulturowym poszerzanie się tolerancji i permissywizmu jest wyraźnie trwałym trendem, a nawet – być może – megatrendem cywilizacyjnym.

Powiedzenie: „Polacy są religijni, ale mało moralni” lub „młodzież jest religijna, ale ma swoją moralność”, nawet, jeżeli nie do końca jest prawdziwe, to pokazuje kierunek przemian w mentalności Polaków, czyli znaczący „rozziew” pomiędzy powszechnie deklarowanymi postawami proreligijnymi a postawami i zachowaniami moralnymi ludzi wierzących na co dzień. W wyraźnym kryzysie są normy związane z nierozzerwalnością małżeństwa, z czystością przedmażeńską i regulacją poczęć. Odchylenia od tradycyjnej moralności seksualnej są tak znaczne, że można mówić o swoistej rewolucji obyczajowej, a nawet moralnej; socjologowie mówią o „cichej rewolucji”. Świadomość moralna młodych i dorosłych Polaków w odniesieniu do małżeństwa i rodziny ulega procesom pluralizacji i relatywizacji. Słabnie wyraźnie rygoryzm w kwestiach związanych z seksualnością. W moralnej ocenie antykoncepcji, aborcji i innych kwestii z dziedziny moralności seksualnej następuje przesunięcie w stronę decyzji indywidualnego sumienia. Wskazania instytucjonalnego Kościoła odgrywają rolę wtórną, pierwszeństwo przysługuje jednostce. Część katolików czuje się nie tyle adresatami norm, ile raczej ich kreatorami.

Złudzeniem okazało się pragnienie, że uda się nagle po 1989 roku upowszechnić wartości etyki chrześcijańskiej w szerokim obiegu publicznym. Wiele wskazuje na to, że te wartości nie stały się dominującymi w społeczno-kulturowym obiegu, nie weszły do praktycznego dyskursu politycznego, próbuje się je eliminować z życia publicznego. Moralność w swoich wymiarach społecznych nabiera coraz bardziej swego, kalejdoskopowego zróżnicowania, daleko idącej płynności i nie-

określoności. Wielu katolików w Polsce traktuje w sposób peryferyjny doktrynę moralną Kościoła, zwłaszcza w sprawach małżeńskich i rodzinnych, w konkretnych sprawach – zwłaszcza młodzi Polacy – nie przejmują się zbytnio nauczaniem Kościoła. W efekcie tworzy się coś, co można by nazwać „szarą strefą moralną”. Kościół staje się coraz bardziej instytucją „miękkiej” siły. W skrajnych przypadkach, ten kto opowiada się za moralnością katolicką w sprawach seksualnych, popada w podejrzenie, że mówi o czymś z przeszłości, co przeminęło. Zarzut anachronizmu jest wielce obiecujący dla krytyków i dyskredytujący dla krytykowanych.

W świetle stosunkowo wysokich wskaźników autodeklaracji wiary i praktyk religijnych można powiedzieć, że potwierdza się – przynajmniej częściowo – hipoteza, według której rzeczywista moralność małżeńska i rodzinna kształtuje się dość często niezależnie od wskazań religii i Kościoła. W tej dziedzinie zaznacza się szczególnie wyraźnie krytyka etyki nakazów i zakazów oraz przejście od chrześcijańskiego systemu norm do bliżej nieokreślonego czy wręcz laickiego systemu aksjologicznego (niezobowiązująca, rozmyta moralność). Wielu Polaków czuje się bardziej „producentami” niż adresatami norm moralnych. W praktyce życia codziennego dochodzi do wielu kompromisów w dziedzinie moralności małżeńsko-rodzinnej i stąd obraz postaw moralnych nie jest ani jednoznaczny, ani harmonijny. Szacunkowo można by określić, że trzecia część Polaków aprobejuje doktrynę moralną Kościoła, trzecia część wyraża mniej lub bardziej wyraźne zastrzeżenia i trzecia część odeszła praktycznie w bardzo wielu kwestiach, nawet fundamentalnych, od wartości i norm przyjętych w Kościele katolickim. Osłabienie normatywnej integracji w Kościele oznacza odejście od norm połączonych z sankcjami, do znacznej tolerancji dla różnego rodzaju dewiacji; od odgórnego określenia i sterowania zachowań wiernych przez normy kościelne, do samookreślenia się opartego na subiektywnych przekonaniach. Kościół, który jest akceptowany dość powszechnie jako ogólna instancja moralna, zarazem jest kwestionowany przez jednostki w momencie, gdy głosi on normy i cele życiowe, które burzą ich własne przekonania, gdy stawia określone wymagania.

Przemiany świadomości religijnej i moralnej wskazują, że kryzys tradycyjnych wartości i norm prorodzinnych jest wyraźny, przebiega jednak w zróżnicowany sposób, ma charakter bardziej ewolucyjny niż rewolucyjny. Kryzys wiary i moralności, w którym uczestniczy Kościół katolicki w Polsce, nie osiąga jeszcze jakiegoś punktu krytycznego, czy granic możliwości sterowania życiem religijnym i moralnym wiernych. Rozziew pomiędzy ogólnymi deklaracjami proreligijnymi a konkretnymi postawami moralnymi świadczy o tym, że zarysowuje się, zwłaszcza w młodym pokoleniu Polaków, sytuacja będąca swoistą anomalią, odnoszącą się do grupy większościowej, która charakteryzuje się wzrastającą świadomością grupy mniejszościowej (zubożona aksjologicznie moralność). Znamienny jest szczególnie proces osłabienia standardów moralnych wśród tych, którzy utrzymują jeszcze mniej lub bardziej wyraźną więź z Kościołem w wymiarze rytualno-kultowym (praktyki religijne). Relatywizm moralny pojawia się nie tylko w przestrzeni niewiary, ale jest obecny także w postawach i zachowaniach ludzi wierzących i praktykujących.

4. UWAGI KOŃCOWE

Świadomość moralna, szczególnie młodych Polaków, w odniesieniu do małżeństwa i rodziny ulega procesom pluralizmu i relatywizacji. Słabnie wyraźnie rygoryzm w kwestiach związanych z seksualnością. W praktyce życia codziennego dochodzi do wielu kompromisów w dziedzinie moralności małżeńsko-rodzinnej i stąd obraz postaw moralnych nie jest ani jednoznaczny ani harmonijny (młódzież jest religijna, ale mało moralna w sensie kościelnym lub z własną moralnością). Można by mówić – z pewnymi zastrzeżeniami – jakby o podwójnej tożsamości młodych Polaków: religijnej i moralnej, częściowo powiązanych z sobą, a w wielu przypadkach całkowicie odrębnych. W nowoczesnym społeczeństwie następuje przesunięcie akcentów z dobra wspólnego i związanego z nim ładu społecznego na rzecz dobra jednostki, z jej prawem do szczęścia i wolności.

W kształtującym się ładzie wolnościowym można mówić o pewnym trendzie, zgodnie z którym jednostka ludzka („moja osoba”) staje się jakby centralną wartością, jej wolność i szczęście nie podlegają zewnętrznym ograniczeniom, punktem odniesienia staje się „ja” a nie „my”. Silnie akcentowana i akceptowana wolność jest bardziej „wolnością od” (brak przymusu i odczuwanej konieczności) niż „wolnością do” (jako podejmowanie decyzji i działań ukierunkowanych na dobro i w poczuciu odpowiedzialności). W każdym razie wzrosły niepomniernie możliwości samodzielnego i odpowiedzialnego kreowania własnego życia, w kierunku wielu tożsamości osobowych i afiliacji grupowych. Dawniej człowiek był zagrożony swoistą represją ze strony instytucji, dzisiaj uwolniony od instytucjonalnych i tradycyjnych nacisków, jest zagrożony depresją, związaną z utratą sensu życia (od represji do depresji). Dowolność w postępowaniu i brak orientacji oraz pomniejszanie odpowiedzialności za innych są ceną za przeakcentowanie wolności (ryzykowna wolność). Indywidualizacja jest procesem oddolnym, kształtującym się poprzez spontaniczną dyfuzję wzorów kulturowych oraz poprzez kumulowanie się wielu doświadczeń charakterystycznych dla społeczeństw późnej nowoczesności, w których autentyczność i samorealizacja są znacznie wyżej cenionymi wartościami niż zobowiązanie i odpowiedzialność (zob. Rogaczewska 2009: 27).

W stosunkach między ludźmi i między grupami społecznymi zakrada się coraz wyraźniej chaos moralny. W każdym razie struktura zobowiązań przesuwa się od „my” do „ja”. W ocenie Rogaczewskiej

[...] gwałtownie kurczy się wokół jednostek struktura zobowiązań wobec czegoś większego niż one, a zarazem, jak szybko rośnie struktura „nowych” zobowiązań – wobec samego siebie. Innymi słowy, dziś można czuć się w pełni uznanym przez społeczeństwo, i zarazem nie być patriotą, czy człowiekiem dbającym o starych rodziców, człowiekiem interesującym się swoją ziemią czy religią; ale aby uzyskać to uznanie, trzeba obowiązkowo dbać o swoje ciało, dietę, sukces, karierę, wygląd, ciekawe doświadczenia, rozwój osobisty oraz swoje „relacje i związki”, przy czym o te ostatnie dba się jedynie tak długo, dopóki dają jednostce odczuwaną przyjemność i satysfakcję osobistą. W miarę jak dorastają nowe pokolenia, coraz mniej

jednostek odczuwa jakiegokolwiek sentymenty wobec jakiegoś „my”, większego niż one same, czyli wobec rodziny, swoich przodków, parafii, wspólnoty lokalnej czy religijnej, tradycji swojej ziemi, wobec ojczyzny i narodu (Rogaczewska 2009: 27).

Niekiedy mówi się o indywidualistycznym kryzysie współczesności, związanym z upowszechnianiem się radykalnej wolności („rób to, na co masz ochotę”) i takiej idei społeczeństwa, które jest tylko złożone z jednostek, co najwyżej jeszcze – z rodzin.

Trudno jest jednoznacznie określić, na ile w ostatnich dwudziestu latach mieliśmy do czynienia w społeczeństwie polskim z wahaniem opinii i przekonań, na ile zaś z wyraźną zmianą kierunkową w świadomości moralnej.

W warunkach radykalnych zmian strukturalnych – pisze socjolog lubelski Leon Dyczewski – zaznacza się silna tendencja do transformacji kultury, wyrażająca się często w powiedzeniu „wszystko trzeba zmieniać”. Próbuje się zmieniać niemal wszystko, także to co dobre i co zdało egzamin życiowy, a więc chrześcijański system wartości i norm, na nieokreślony, zwany liberalnym lub pluralistycznym, postawy patriotyczne i religijne na tzw. otwarte i areligijne. Ludzie mają nie tylko świadomość, że są wolni, ale także realizują tę wolność we wszystkich dziedzinach życia. Upowszechnia się subiektywizm i indywidualizm. Pierwszy wyraża się przede wszystkim w poglądach i normach, drugi zaś w zachowaniach i działaniach. Występuje tendencja do jak najszybszego dorównania stylowi życia społeczeństw zachodnich, a nawet utożsamiania się z nimi (Dyczewski 2003b: 21).

Według niektórych badaczy odchodzenie od tradycyjnych wartości w Polsce (jeszcze wysoki stan ich akceptacji) będzie szybsze niż w innych krajach europejskich.

Człowiek współczesny chce suwerennie decydować o dobru i złu, w postmodernistycznej ambiwalencji nie jest on jednak w stanie precyzyjnie rozróżnić między tym co dobre i co złe, lepsze i gorsze. Tzw. ponowoczesny człowiek nie podejmuje decyzji moralnych na podstawie jednoznacznych kryteriów dobra i zła, uświęconych autorytetem tradycji religijnej, lecz kieruje się opcjami aksjologicznymi opartymi na kryteriach zindywidualizowanych. Tracą na znaczeniu normy oparte nie tylko na autorytecie religijnym, ale i na autorytecie społeczno-kulturowym. Kultura moralna, która jest ważnym źródłem ładu oraz poczucia bezpieczeństwa grup społecznych, wydaje się coraz mniej odwoływać od trwałych standardów tego, co słuszne i tego, co powinno wzbudzać sprzeciw. Proponowany w teorii i rozwijający się w praktyce program odrzucenia wszelkich uniwersalnych wartości moralnych grozi zachwianiem fundamentów życia społecznego – twierdzą zwolennicy trwałego ładu moralnego w społeczeństwie. Społeczeństwo pluralistyczne jest *ex definitione* otwarte na wiele możliwości wyboru celów i środków działania, ustawicznie stoi przed niebezpieczeństwem utraty przez ludzi celu i sensu życia oraz swoistej dezorientacji moralnej. Wolność wyboru może przekształcać się w bezwartościową swobodę, połączoną z rozszewreniem panowania nad innymi.

W świetle dotychczasowych badań empirycznych można twierdzić, że świadomość moralna Polaków ulega procesom pluralizacji i relatywizacji, gdyż odeszli oni już daleko od kategorycznych norm moralnych w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanych imperatywów etycznych. Natomiast wyznaczana przez nich etyka mieści się jakby pośrodku między legalizmem i sytuacjonizmem, często zaś ewoluje w kierunku absolutnej niezależności od systemów etycznych, w tym także od religii, w której wolność jest absolutnym prawem jednostki, a sumienie czysto subiektywną i całkowicie autonomiczną instancją normotwórczą. Marek Ziółkowski uważa, że „[...] znaczna część Polaków, zwłaszcza młodych, nie chce kierować się kategorycznymi i obiektywnymi normami moralnymi, lecz raczej normami pozostawionymi własnemu wyborowi, albo kryteriami celowościowo-pragmatycznymi. Wydaje się to zapowiadać głęboki i szeroki zarazem kryzys podstawowych pojęć moralnych” (2006: 145).

We współczesnym świecie kategorie dobra i zła tracą swój charakter obiektywny, zależą one od następstw, które dadzą się przewidzieć w jakimś działaniu („taniec moralności”). W warunkach braku obowiązującego wszystkich systemu normatywnego łatwo mówi się o „rynku” wartości i norm moralnych. Skoro nie ma obiektywnych wartości moralnych, ludzie mogą różnić się w kwestiach moralnych w uprawniony sposób. Pluralizm moralny staje się swoistą „sygnaturą” czasów ponowoczesnych, podobnie jak i sekularyzacja moralności rozumiana jako proces uniezależniania jej od religii. Fakty te są niewątpliwe, trzeba je rejestrować, opisywać i interpretować, w końcu poddawać ocenie. Karl Dobbelaere uważa, że „[...] w dziedzinie moralności religia traci swoje znaczenie, coraz więcej spraw przechodzi tu ze sfery sacrum do sfery profanum. Moralność, podobnie jak wcześniej polityka, gospodarka, edukacja i nauka uzyskuje swoją autonomię, co oznacza stopniowe zakwestionowanie nadrzędnego charakteru religii” (2008: 47). Wskazania instytucjonalnego Kościoła odgrywają rolę wtórną, pierwszeństwo w formułowaniu norm moralnych przysługuje jednostce.

Przemiany w orientacjach moralnych młodzieży i dorosłych członków społeczeństwa wskazują, że chodzi tu o coś więcej niż tylko o jakieś rutynowe, mało znaczące zmiany. Jeżeli w moralności istnieje coś takiego, jak „twarde jądro” i „miękkie peryferie”, to zmiany w wartościach, normach i wzorach zachowań moralnych przesuwają się z peryferii do centrum. Wielu Polaków popada w moralną niepewność, a nawet chaos, tracą orientację w zakresie odróżniania dobra i zła, tego, co moralne, od tego, co niemoralne. Zmiany w ogólnych orientacjach moralnych zapowiadają rozwijającą się fazę uwalniania się z moralnego osądu konkretnych dziedzin życia codziennego. Uniwersum moralne Polaków wskazuje nie tyle na „upadek” wartości dotychczasowych, ile raczej stanowi mieszaninę czy syntezę wartości tradycyjnych i nowoczesnych. W obecnej fazie przemian moralnych w Polsce mamy jednak do czynienia bardziej z procesem rozpadu wartości moralnych (kryzys moralny), niż z procesem transformacji wartości, rozumianym jako umacnianie się obiektywnego porządku i ładu moralnego. Z jednej strony, zaznacza się wyraźny proces relatywizacji norm moralnych, permisywizm, przyzwolenie społeczne na łamanie norm moralnych, z drugiej zaś – być może – rosnące

w pewnych kręgach społecznych pragnienie wyrazistego obrazu świata, jasnych kryteriów odróżniania dobra i zła moralnego. Pierwszy z tych procesów wydaje się znacznie silniejszy niż drugi. Można by ogólnie powiedzieć, że „stare” i „nowe” wartości współistnieją w polskiej rodzinie, nawet jeżeli „nowe” nieco osłabiają wartości „stare”, a niektóre z nich przesuwają na dalszy plan.

Sytuacja rodziny polskiej nie jest łatwa, ale nie beznadziejna. Nie można postrzegać sytuacji moralnej w społeczeństwie wyłącznie w czarnych barwach. Nie powinniśmy poddawać się pokusie niedostrzegania pozytywnych elementów w postawach i zachowaniach młodzieży i ludzi dorosłych. W warunkach postępującej modernizacji życia zbiorowego część wiernych spodziewa się, że Kościół będzie „liberalizował” swoje systemy normatywne czy redukował pewne wymagania, dzisiaj jeszcze uznawane za obowiązujące. W każdym razie wydaje się zmniejszać gotowość członków Kościoła do akceptowania i przestrzegania norm moralnych wyrażanych w określonych nakazach i zakazach. Z drugiej strony, należy podkreślić, że w ostatnich latach powiększa się liczba Polaków dostrzegających wzrost swobody obyczajów po wejściu naszego kraju do Unii Europejskiej. Według sondażu CBOS z maja 2005 roku 27% badanych dorosłych Polaków sądziło, że przystąpienie Polski do Unii Europejskiej raczej zwiększy swobodę obyczajów, 3% – raczej zmniejszy, 59% – pozostanie bez zmian, 11% – brak oceny (niezdecydowani); w kwietniu 2006 roku odpowiednio: 37%, 5%, 51%, 7%; w kwietniu 2007 roku – 40%, 4%, 46%, 10% (zob. Roguska 2007: 18).

Trudno byłoby powiedzieć, że rodzina polska wychodzi zwycięsko z istniejących zagrożeń i trudności. Istnieje wiele przejawów wskazujących na jej poważny kryzys (rozpad małżeństw, spadek urodzeń, upowszechnianie się laickich postaw i wzorów zachowań). Nie sposób nie dostrzec, że w wielu rodzinach polskich umacniają się więzi społeczne, że w świadomości młodzieży niektóre wartości prorodzinne utrzymują się w wysokiej cenie. Uniwersum moralne Polaków wskazuje nie tylko na „upadek” wartości tradycyjnych (chrześcijańskich), ile raczej stanowi mieszaninę czy syntezę wartości tradycyjnych i nowoczesnych. Polacy włączają do swojego systemu wartości „nowe”, a równocześnie pozostają przy wartościach „starych”. W obecnej fazie przemian moralnych w Polsce mamy jednak do czynienia bardziej z procesem rozpadu wartości moralnych (kryzys moralny), niż z procesem transformacji wartości, rozumianym jako umacnianie się obiektywnego ładu moralnego. W świetle dostępnych danych z badań socjologicznych trudno byłoby jednak bliżej określić stan i dynamikę obydwu procesów przemian. Socjologowie empirycy ujawniają w opisie przemian wartości moralnych wiele bezradności. Zgromadziwszy znaczną wiedzę o różnych aspektach życia moralnego często nie są w stanie złożyć tych różnych elementów w jedną całość i odczytać ich pełne znaczenie. Dynamiczny proces wyłaniania się „nowego” porządku moralnego nie jest łatwy do opisanego, a jego ostateczny kształt nie został przesądzony.

Kościół katolicki nie utracił zupełnie wpływów na moralność polskiej rodziny, chociaż nie są one tak intensywne, jak dawniej. Rodzina pozostaje w dalszym cią-

gu w społeczeństwie polskim podstawową instancją wychowania religijnego i moralnego, potrzebuje jednak wyraźnego wsparcia ze strony Kościoła i wszystkich zainteresowanych kondycją moralną społeczeństwa. Inwestowanie w rodzinę, podobnie, jak i inwestowanie w młodzież, jest najlepszym sposobem zabezpieczenia przyszłości religii i Kościoła katolickiego w naszym kraju. Także państwo poprzez odpowiednią politykę socjalną i prorodzinną powinno wspierać to wszystko, co umacnia stabilność i jedność związku małżeńskiego, godność i odpowiedzialność małżonków, prawa i obowiązki wychowania swoich dzieci, w którym nikt nie może ich zastąpić, a tym bardziej wykluczyć. Ze względu na znaczące możliwości edukacyjne specjalna odpowiedzialność spoczywa na środkach społecznego przekazu w zakresie promowania poszanowania rodziny, informowania o jej oczekiwaniach i prawach, a także ukazywania jej piękna i wzniosłości.

Wszystkie instytucje życia publicznego powinny zabezpieczać prawa rodziny jako nieodzownego podmiotu społecznego. Nie można jednak zapominać, że wychowanie dzieci i młodzieży nie jest tylko dziełem rodziców, Kościoła, państwa i innych podmiotów wychowania bezpośredniego i pośredniego. Józef Majka pisał kiedyś: „[...] wychowanie jest procesem interakcyjnym, relacją między osobami, w której w miarę dorastania coraz większą rolę odgrywa wolność i odpowiedzialność wychowanków. Od ponad stu lat w kręgu naszej cywilizacji powtarzają się ostrzeżenia, nawoływania i apele, żeby ratować rodzinę. Prowadzi się różnorodne badania nad rodziną i opracowuje się programy jej uzdrowienia” (1990: 175). Apele, badania i programy dotyczące rodziny są wciąż potrzebne.



MAŁŻEŃSTWO, RODZICIELSTWO, OJCOSTWO – ICH UWARUNKOWANIA

Iwona Przybył

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ZOSTAĆ RODZICEM MIMO WSZYSTKO: UWARUNKOWANIA DZIAŁAŃ PROKREACYJNYCH MAŁŻONKÓW NIEPŁODNYCH

Rodzina jest grupą społeczną opartą na czynnikach biologicznych i naturalnych, co powoduje, że rodzicielstwo jest bardzo ważnym elementem oczekiwań społecznych kierowanych wobec małżonków. W literaturze przedmiotu określa się te wymogi mianem „nakazu macierzyństwa” (Budrowska 2000). Rodzina jest uwarunkowana biologicznie, gdyż u podstaw życia zbiorowego leżą procesy ewolucyjne przebiegające według określonych, tych samych co w świecie naczelnych, reguł. Fakt, że ciąża występuje tylko u jednej płci nie jest przecież wytworem kultury. Natomiast do naturalnej istoty rodziny należy wymiar religijny (Pastwa 2007: 349). Rodzina, w świetle nauki Kościoła katolickiego, jest rzeczywistością, ku której skłania natura, jest jednak dopełniona przez wolną wolę kobiety i mężczyzny. Małżeństwo jest rzeczywistością naturalną, autorytatywnie potwierdzoną i wyniesioną do godności sakramentu, lepiej zrozumiałą, zdaniem nauki Kościoła, gdy nie oddziela się jej od rodziny, czyli ojcostwa i macierzyństwa.

W świadomości wielu ludzi rodzinę normalną i kompletną stanowią małżonkowie z dziećmi, stąd zdecydowana większość kobiet już na długo przed ślubem planuje macierzyństwo. Posiadanie potomstwa można uznać za podstawową wartość moralną usankcjonowaną naturalnym prawem małżonków do prokreacji. Nie wszyscy małżonkowie mają możliwość realizacji tej wartości. Według statystyk światowych, problem niepłodności dotyczy 8-18% par, stąd Światowa Organizacja Zdrowia uznała niepłodność za chorobę społeczną. Leczenie niepłodności może z punktu widzenia nauczania Kościoła katolickiego przyjmować różne formy: etycznie godziwe (np. naprotechnologia) i „niegodziwe” (np. zapłodnienie pozaustrojowe) (Glombik 2009). W tytule artykułu celowo użyłam określenia „działania prokreacyjne”, rozumiane tu jako zaprzeczenie prokreacji naturalnej, by podkreślić, że w opracowaniu uwaga zostanie skupiona na determinantach prze-

prowadzania własnej woli prokreacyjnej przez małżonków, wiążącego się z poważnymi wątpliwościami natury moralnej. Tezą mojego artykułu będzie twierdzenie, że wykorzystywanie przez małżonków technik wspomaganego rozrodu, m.in. zapłodnienia *in vitro*, jest konsekwencją głęboko zinternalizowanego społecznego nakazu rodzicielstwa, przeradzającego się nawet w obsesję bycia matką, zmian w widzeniu dziecka jako wartości, w końcu postaw środowiska lekarskiego ze specjalistycznych klinik leczenia niepłodności. Celem opracowania jest nie tyle wyczerpująca analiza determinant korzystania z technik wspomaganego rozrodu, gdyż skupiam się tylko na kilku z nich, ile wskazanie paradoksu, czy dylematu, w jaki uwikłani są małżonkowie. Paradoks ów polega na tym, że osoby głęboko identyfikujące się z głównym celem małżeństwa, jakim jest rodzicielstwo, a korzystające z technik wspomaganego rozrodu, doświadczają konfliktu sumienia, co skutkuje nawet ich odejściem od praktyk religijnych i zmianą przekonań religijnych.

Uwarunkowania postaw prokreacyjnych mają wielopłaszczyznowy charakter. Determinanty decyzji prokreacyjnych i czynniki kształtujące płodność w warunkach rozrodczości kontrolowanej sprowadza się do trzech podstawowych: socjo-kulturowych, materialno-ekonomicznych i demograficznych. Określone zachowania i decyzje o posiadaniu dzieci są wyrazem szerszego układu makrostrukturalnego, czyli czynników społecznych, ekonomicznych, demograficznych i nie rodzą się nigdy w tzw. próżni społecznej. Czynniki te tworzą zespół warunków sprzyjających, bądź przeciwnie – niesprzyjających posiadaniu potomstwa oraz nadawania mu znaczenia w rodzinie. Z drugiej strony ta sfera życia rodzinnego pozostaje pod silnym wpływem czynników o charakterze indywidualnym, psychologicznym.

Wśród badaczy tej problematyki istnieje zgodne przekonanie, że główną przyczynę spadku poziomu płodności stanowiły istotne, zachodzące w masowej skali, zmiany w systemie aksjologiczno-normatywnym, szczególnie w odniesieniu do kwestii rodzenia i posiadania potomstwa. Małodziętność współczesnej rodziny jest skutkiem zawiłych procesów historyczno-obyczajowo-cywilizacyjnych, do których można zaliczyć między innymi: zmieniający się dynamicznie status kobiety-żony, zwłaszcza w sferze ekonomicznej; podświadome wyłamywanie się z tradycyjnych układów zależności kobiet; kryzys małżeństwa i opóźnianie zawierania małżeństw; rozwój i upowszechnienie się coraz to skuteczniejszych środków antykoncepcyjnych; zakres dokonywanych aborcji; przechodzenie od rygorystycznie i powinnościowo pojmowanej prokreacji do relatywizmu; zmniejszanie roli struktur rodzinnych; pojawienie się wartości konkurencyjnych w świadomości małżonków – konsumpcji, rekreacji, czasu wolnego – co skutkuje traktowaniem rodzicielstwa w kategoriach świadomie skalkulowanych kosztów. Przyjmuje się, że coraz powszechniejsze w systemie ideologii rodzinnej staje się racjonalne podejście do prokreacji, które wyraża się m.in. planowaniem rodziny (m.in. Slany 1986, 2002; Rostowski 1993a, 1993b; Tysza 2001b; Duch-Krzyszoszek 1998; Kwak 1994, 2005c).

Jednakże, co należy w tym miejscu szczególnie podkreślić, powszechnie przyznawane prawo do planowania liczby dzieci nie implikuje prawa do decyzji, czy w ogóle je posiadać. Świadoma bezdzietność małżeńska nie znajdowała i nie znaj-

duje w społeczeństwie polskim zrozumienia. Brak dziecka w małżeństwie nigdy nie był społecznie powszechnie aprobowany, bez względu na przyczynę. W przeszłości stawanie się rodzicem nie było sprawą wyboru (Kwak 2008: 35). Przejawem dyskryminacji zamężnych kobiet bezdzietnych były na przykład takie przysłowia, jak: „Dobrej kobiecie dziecko, jak koniowi owies”, „Żona bez dzieci, jak bez ryby sieci”, „Rodzina bez dzieci, to jak las bez ptaków”, „U kogo dzieci, tam szczęście świeci” (Kocik 2006: 244). Brak dzieci w małżeństwie traktowano na równi z klątwą, przekleństwem, czasem niepłodność utożsamiano z karą za cudzołóstwo. Przyczyn bezdzietności doszukiwano się nawet w czarach rzuconych z zemsty czy niechęci (Żołądź-Strzelczyk 2002: 35). Pomimo gwałtownych zmian zachodzących w świadomości społecznej, z socjologicznego punktu widzenia, zarówno bezdzietność z konieczności, a tym bardziej bezdzietność z wyboru jest traktowana w społeczeństwie jako dewiacja, odchylenie od normy, stygmat. Kobiętę, która realizuje się zawodowo zamiast opiekować się domem i rodziną opinia publiczna lekceważy jako „starą pannę”, egoistkę, osobę wygodną.

Pomimo że przybywa osób, które świadomie odkładają w czasie poczęcie dziecka, a nawet decydują się na bezdzietny styl życia, nie znaczy to, że dziecko przestało być wartością życia rodzinnego. Status kobiety, a zwłaszcza jej stopień dojrzałości społecznej, jest nadal określany przede wszystkim w terminach odnoszących się do życia rodzinnego. Macierzyństwo uważane jest za główną cechę kobiety, co oznacza, że kobiety pragnące uchodzić za normalne podlegają obowiązkowi bycia matką, czyli „nakazowi macierzyństwa” (Budrowska 2000: 14). Silne akcentowanie konieczności realizacji przez kobietę „powołania” macierzyńskiego nie jest, zdaniem Bogusławy Budrowskiej, zjawiskiem specyficznym dla Polski, choć niewątpliwie takim specyficznym czynnikiem jest szczególnie wpływ Kościoła katolickiego na definiowanie kobiecości (tamże: 175). Najwyższym ideałem kobiecości jest postać Maryi Matki Boga – jeśli kobieta chciałaby realizować jakiś inny ideał, wówczas zniekształca swoje człowieczeństwo. Anna Sobolewska (1994: 44) zaznacza, że kobiecość ujawnia się właśnie poprzez macierzyństwo, istnienie kobiety nigdy nie jest usprawiedliwione, jeśli ta nie rodzi i nie służy. Wielu socjologów podkreśla, że macierzyństwo jest ważnym elementem postrzegania siebie przez kobietę zamężną, jest jednym z elementów składających się na jej rolę kobiecą (Miall 1989) oraz identyfikację z własną płcią (Colpin, Munter i Vandemeulebroecke 1998). W naszej kulturze macierzyństwo kojarzone jest z małżeństwem i rodziną. Stereotyp trzech M: miłość, małżeństwo, macierzyństwo dobrze oddają słowa Wandy Póltawskiej: „Prawdziwa, dojrzała miłość chce być płodna i dąży do założenia rodziny. Miłość, która wyklucza dziecko, nie jest jeszcze miłością dojrzałą” (Gawlina 2003:147). Każde społeczeństwo poszukuje środków i sposobów, dzięki którym zostaje zachowany ogólnie porządek. Porządek, czy inaczej mówiąc ład społeczny, wynika nie tylko z internalizacji norm przez członków społeczeństwa, ale również z faktu instytucjonalizacji wartości i norm – podstawowego mechanizmu kontroli społecznej. Macierzyństwo jest „nakazem” za sprawą wielu instytucji społecznych (np. szkoły), prawa i religii. Należy zatrzymać się nad tą

ostatnią. To, co dziś rozumiemy pod pojęciem małżeństwa, zostało w swej normatywnej treści w dużej mierze ukształtowane pod wpływem chrześcijaństwa. Współczesny ideał małżeństwa – wolnego osobowego wyboru, miłosnej więzi małżeńskiej oraz wspólnej odpowiedzialności za dorastające dzieci, znajduje swe historyczne korzenie w Ewangelii i w nauce Kościoła rzymskokatolickiego na temat sakramentu małżeństwa (Pastwa 2007: 33). Andrzej Pastwa, autor monografii poświęconej prawu małżeńskiemu w doktrynie Kościoła katolickiego (2007) podkreśla, że ulegało ono na przestrzeni wieków zmianom i reinterpretacjom. Zmianie podlegało prawne ujmowanie małżeństwa (od instytucji kontraktowo-prokreacyjnej po „głębką wspólnotę życia i miłości”), jednakże intymne zjednoczenie seksualne małżonków oraz posiadanie dzieci wciąż stanowią niezmiennie, kluczowe elementy doktryny. Przesoborowa katolicka teologia postrzegała małżeństwo prawie wyłącznie w tych aspektach, które bezpośrednio służyły realizacji jego publiczno-społecznej funkcji. Św. Augustyn, który wywarł ogromny wpływ na katolicką naukę o małżeństwie, wyróżniał w małżeństwie trzy dobra: *bonum prolis*, *bonum fidei* i *bonum sacramenti*, czyli potomstwo, wierność i nierozzerwalność (Flandrin 1998: 210). Statut synodalny z 1423 roku stwierdzał, że posiadanie potomstwa jest celem i obowiązkiem małżonków. Prokreacja na skutek dominacji interesów społeczno-wspólnotowych, odgrywała rolę pierwszoplanową. Dziecko stanowiło naturalne przedłużenie rodu, a pozycja kobiety w rodzinie zależna była od posiadania potomstwa. „W zasadzie katolicy widzieli tylko dwa stany, w których mężczyzna może na tym świecie osiągnąć zbawienie: stan małżeński i stan duchowny. [...] Zadaniem pierwszego jest przedłużanie gatunku, biologiczne rozmnażanie, drugiego zaś – rozmnażanie chrześcijan przez nauczanie, kształcenie religijne” (tamże). Ponieważ nie znano szczegółów ani narządów w procesie przekazywania życia i ponieważ stwierdzano, że stosunki płciowe nie zawsze są płodne, wierzone, że poczęcie zależy od woli Boga.

Rodzice jednocząc się dawali materię przyszłemu dziecku, ale to sam Bóg decydował, czy z materii nasienia uczynić dziecko, czy nie, a w każdym razie to Bóg tchnął duszę w określonym momencie ciąży. Zresztą małżonkowie, którzy latami daremnie oczekiwali poczęcia, nie mogli w to wątpić [...]. Bóg zsyłał dzieci komu chciał, w takiej liczbie jak chciał, a małżonkowie na ogół nie wyobrażali sobie, że od nich samych mogłoby zależeć zwiększenie lub zmniejszenie płodności (tamże: 216).

Idea małżeństwa św. Augustyna była oparta na zakorzenionej historycznie teologicznej konstrukcji „usprawiedliwiających dóbr”, budującej etos małżeński. Koncepcja „usprawiedliwiających dóbr” kwestionowała współzycie płciowe małżonków jako wartość samą w sobie. Seksualność i prokreacja nosiły wyraźne piętno pesymistycznie rozumianej cielesności małżonków, gdyż w ujęciu św. Augustyna jakakolwiek ludzka aktywność seksualna była czymś złym (Pastwa 2007). Augustyńska koncepcja małżeństwa z czasem uległa znacznym ewolucyjnym przeobrażeniom. Decydującą normatywną osią stała się „natura”. Porządek moralny i prawny był wyznaczany *a priori* przez czystą biologiczną naturę. Warto nadmienić, że

naturalistyczno-prokreatywna wizja małżeństwa w *Codex Iuris Canonici* Piusa X i Benedykta XV z 1917 roku przyjmowała, że związek małżeński jest prostą funkcją gatunku, podkreślano, że małżeństwo utrzymuje swój istotny sens właśnie w utrzymaniu gatunku. Jedynym kryterium moralnym aktywności seksualnej stał się wymóg, by realizowała się zgodnie z naturą. Akt płciowy powinien sam w sobie być zdalny do poczęcia potomstwa. Prawo małżeńskie w kodeksie z roku 1917 zdecydowanie przekreślało historyczność i otwartość kulturową osób zawierających związek małżeński. Nie zwracano uwagi na walor osobowych relacji między obojgiem partnerów małżeńskich. Osobowo-ludzka realizacja małżeństwa jako wspólnoty pozostawała bez znaczenia, mimo iż oprócz celu pierwszorzędnego, jakim było zrodzenie i wychowanie potomstwa, kontrakt miał służyć wzajemnej pomocy małżonków i uśmierzeniu nieuporządkowanej seksualnej pożądlivosti (Pastwa 2007: 29). Kodeksowe prawo małżeńskie z 1917 roku

[...] przedstawiało koncepcję małżeństwa z takim ujęciem jedności, wierności i nierozzerwalności, zgodnie z którym bynajmniej nie stawiano na pierwszym miejscu duchowo-osobowego dobra czy korzyści nupturientów. Nierozzerwalność była rozumiana nie jako moralne zobowiązanie do wierności partnerowi na całe życie, lecz *explicite* jako cecha instytucji [...]. Nie sposób zaprzeczyć, że ostatecznie przesądono o skrajnie instytucjonalnej, materialistycznej i prokreatywnej wizji związku małżeńskiego (tamże: 31).

„Dobro potomstwa” jako odpowiednik pierwszorzędного celu małżeństwa przejawiało mocno przeakcentowaną funkcję społeczną instytucji małżeństwa, rozumianego jako prawnie zabezpieczona wspólnota funkcji seksualno-rozrodczych.

Ujęcie związku małżeńskiego w kodeksie z 1917 roku było zdeterminowane przez obraz rodziny z okresu przedindustrialnego, w której podmiotowe prawa małżonków – na korzyść interesów rodzinnych – zepchnięte były na margines (Pastwa 2007: 32). Odnowa doktryny miała miejsce na Soborze Watykańskim II (pierwszy etap prac nad reformą prawa małżeńskiego obejmował lata 1966–1973), który w obliczu głębokich przemian społecznych i kulturowych zachodzących we współczesnym świecie, podjął dzieło odnowy i reintegracji nauki o małżeństwie. Świadomość niewystarczalności ujęć związanych z dawną formułą małżeństwa jako instytucji kontraktowo-prokreacyjnej zaowocowała soborową konstytucją *Gaudium et spes* określającą małżeństwo jako „głęboką wspólnotę życia i miłości” (tamże: 45). Każde prawdziwe małżeństwo, już od początku, jest już rodziną. Autor monografii podkreśla, że „prawnie relewantna ‘małżeńskość’ konkretnego mężczyzny (męża) i konkretnej kobiety (żony) jest ‘pierwszą relacją rodzinną’ i jako taka pozostaje w strukturalnej relacji do osoby trzeciej (dziecka)” (tamże: 290-292). Nastąpiła prawdziwie personalistyczna reinterpretacja, w której celowość *bonum coniugum* (dobro małżeństwa) jest postrzegana w perspektywie *bonum familiae* (dobro wspólne rodziny) i *bonum prolis* (dobro potomstwa), a celowość *bonum prolis* – w perspektywie *bonum familiae* i *bonum coniugum* (tamże).

Wzajemne oddanie/przyjęcie nupturientów w wymiarze ich własnej męskości i kobiecości implikuje wprost dobro potomstwa, a mianowicie **otwartość prokreacyjną** [podkr. – A. Pastwa] – przyjęcie potencjalnego ojcostwa i macierzyństwa [...] jeśli *bonum coniugum* czerpie swe ostateczne uzasadnienie ze „skierowania do rodziny”, to żadną miarą nie jest to uwarunkowane przyszłym, faktycznym posiadaniem potomstwa [...] małżeństwo osób, które nie mogą mieć dzieci – z powodu niemożności fizycznej lub moralnej – ma sens w sobie samym. Wtedy bowiem małżonkowie zabiegają o wspólne dobro w konkretnych okolicznościach osobowych, w jakich się znajdują, a ich miłość – jako że jest jednocześnie oblubieńcza i rodzinna – na różne sposoby pozostaje **otwarta i płodna w odniesieniu do innych osób** (podkr. – A. P.) (adopcja, troszczenie się o dzieci innych, pomoc innym małżonkom-rodzicom, wolontariat) (tamże).

W doktrynie rodzinnej Kościoła rzymskokatolickiego akcent wyraźnie został postawiony na fundamentalny wymiar małżeństwa – otwarcie na rodzicielstwo. Istotnymi prawami i obowiązkami małżonków są między innymi: prawo-obowiązek aktów małżeńskich, czyli intymnego zjednoczenia seksualnego małżonków, realizowanego na sposób ludzki i naturalnie otwartego na poczęcie dzieci oraz prawo-obowiązek niestawiania przeszkód w zrodzeniu potomstwa. Drugie prawo-obowiązek identyfikuje wymóg nieprzeszkadzania prokreacji (tamże: 305-306). Małżeństwo nie daje małżonkom prawa do posiadania dziecka, lecz tylko prawo do podejmowania aktów naturalnych. Zatem rodzicielstwo jest misją dla małżonków, ale jednocześnie, o czym wielu małżonków zdaje się nie wiedzieć, jest darem, który albo się otrzymuje, albo nie. Zgodnie z nauką Kościoła posiadanie dziecka nie jest uprawnieniem małżonków, lecz ich przywilejem, który nie zawsze może być ich udziałem.

Jaki jest obraz rodzicielstwa w świadomości Polaków? Czy macierzyństwo jest traktowane jako prawo do dziecka, obowiązek, jakiego należy z całą konsekwencją od małżonków wymagać, czy raczej jako dar? Ramy opracowania nie pozwalają na skupianie się na procesach socjalizacji i instytucjonalizacji norm społecznych, w tym odnoszących się do płciowości i powołania małżonków, niemniej z całą mocą można stwierdzić, że każde młode małżeństwo funkcjonuje w atmosferze społecznej presji reprodukcyjnej. O fakcie, że owa presja jest wywierana, że nakaz reprodukcji jest obecny w świadomości dorosłych Polaków, świadczą między innymi wyniki badań Danuty Duch-Krzyszczak (1998: 156), w których pogląd, że rodzenie dzieci jest obowiązkiem kobiety, podzielał prawie co drugi respondent (46,3%). Badania empiryczne prowadzone przez socjologów pozwalają na konstatację, że rodzina była i jest najbardziej pożądaną wartością, głównym celem życiowym Polaków. Posiadanie dzieci, które jest związane ze sferą egzystencjalną trudno poddaje się społecznej refleksji – istnieje niewątpliwa społeczna zgoda na to, że „małżeństwo to dziecko” (Titkow 2007: 200). Pomimo zmian, jakie zachodzą w postrzeganiu społecznego miejsca kobiet (badania na reprezentatywnych próbach dorosłej ludności Polski w 1979, 1989 i 1998 roku), na pierwszym miejscu wśród preferowanych przez Polaków modeli młodego małżeństwa niezmiennie

utrzymuje się model racjonalny, a na drugim miejscu model tradycyjny, w którym małżonkowie uważają posiadanie dzieci za jedną z najważniejszych spraw w życiu (tamże).

Najnowsze doniesienia badawcze pokazują, że poglądy młodych Polaków na małżeństwo i rodzinę, a zwłaszcza preferowane przez ludzi młodych formy życia rodzinnego, motywy decydowania się na dzieci oraz postawy młodzieży wobec alternatywnych form życia małżeńsko-rodzinnego są przejawem głębokiej internalizacji norm pronatalistycznych. Badania przeprowadzone przez zespoły badawcze Tomasza Biernata i Pawła Sobierajskiego (2007) wśród 2243 osób w wieku 18-24 lat, Leona Dyczewskiego (2009) wśród 1335 osób w tym samym wieku oraz Józefa Baniaka (2010) wśród 955 gimnazjalistów w wieku 14-17 lat potwierdzają, że w świadomości współczesnej młodzieży ostatecznym celem małżeństwa jest rodzicielstwo, ponadto pragnienie posiadania dziecka wśród młodych Polaków jest powszechne. Potwierdzeniem silnych postaw prokreacyjnych młodzieży są dane dotyczące znaczenia dzieci w planach na przyszłość. Zdecydowana większość gimnazjalistów (Baniak 2010: 208) oraz osób w wieku 18-24 lat badanych przez Dyczewskiego (2009: 127) oraz Biernata (Biernat i Sobierajski 2007: 97) deklaruje chęć posiadania dziecka (kolejno 86,9%, 88,8%, 85,6%). Warto poświęcić w tym miejscu nieco uwagi analizie motywów decydowania się na dziecko, gdyż ma to znaczenie przy świadomym podejmowaniu decyzji prokreacyjnych. Zdaniem badanych młodych Polaków dzieci dają poczucie sensu życia, czynią rodzinę prawdziwą, kontakt z dziećmi wzbogaca małżonków, dzieci dają im poczucie, że jest się potrzebnym, wzmacniają więzi między małżonkami (tamże). W efekcie takich postaw blisko połowa respondentów Dyczewskiego (48,3%) oraz Biernata i Sobierajskiego (49,1%) zgadza się z twierdzeniem, że posiadanie dziecka jest źródłem szczęścia kobiety. Tylko co setny (!) badany uznał, że kobieta bez dziecka jest szczęśliwsza niż matka (Dyczewski 2009: 128; Biernat i Sobierajski 2007: 102).

Roczniki statystyczne publikowane przez GUS wskazują, że Polacy coraz chętniej zawierają małżeństwa i rzadziej się rozwodzą. W roku 2000 na 1000 mieszkańców zawarto w Polsce 5,5 ślubów, w 2006 – 5,9, w roku 2007 – 6,5, a w 2008 roku – 6,8 ślubów. Pozostawiamy daleko w tyle Węgrów (4,1), Włochów (4,2), czy Belgów (4,3). Wskaźnik rozwodów w Polsce do roku 2005 systematycznie wzrastał, by w roku 2006 osiągnąć 1,9 i w kolejnym, 2007, spaść do 1,7 (www.stat.gov.pl/PUBL_rs_rocznik_demograficzny_2009.pdf [dostęp 15.10.2011]). Co prawda, w roku 2009 na 1000 zawartych małżeństw rozpadło się o 6,6 tysięcy małżeństw więcej niż rok wcześniej, niemniej można stwierdzić, że bez względu na roczne wahania, instytucja małżeństwa jest dla Polaków atrakcyjna. Czego oczekują od małżeństwa zwłaszcza nupturienici? Przede wszystkim miłości i przywiązania oraz bezpieczeństwa ekonomicznego, a także, co zostało wcześniej szczegółowo zaprezentowane, posiadania dzieci. Niestety, nie każde małżeństwo może cieszyć się upragnionym potomstwem. Szacuje się, że około 10% małżeństw w Polsce doświadcza niepowodzeń w poczęciu dziecka. Niepłodność będąca kompleksem kryzysów życiowych (ze względów biologicznych, psychologicznych, społecz-

nych) została uznana za chorobę społeczną. W sytuacji, gdy zrodzenie dziecka nie jest możliwe, życie małżeńskie dla części partnerów traci sens. Pierwszą reakcją na wieść o własnej niepłodności jest szok (Górska 2005: 86) lub wyparcie – zwłaszcza w przypadku mężczyzn, czyli nieprzyjmowanie do wiadomości, iż problem w istocie się pojawił (Gąsiorowska 2005: 53-54). Kiedy kobieta dowiaduje się, że ma problemy z zajściem w ciążę, podaje w wątpliwość swoją kobiecość, a nawet człowieczeństwo. Zadaje sobie pytania: kim jestem i po co w ogóle żyję, skoro nie mogę dać życia, być matką? U większości niepłodnych mężczyzn następuje generalizacja, czyli rozlanie jednostkowej informacji (np. mam mało plemników, jestem niepłodny) na całą sferę problemu (jestem gorszym mężczyzną) lub na inne sfery życia (ogólnie jestem nieudacznikiem) (tamże).

Niepłodność jest nie tylko traktowana, ale przede wszystkim doświadczana, jako tragedia, porażka, kryzys (Ziemska 1973; Miall 1986, 1994; Whiteford i Gonzales 1995). W konfrontacji z diagnozą niepłodności małżonkowie w większości przypadków muszą stawić czoło trudnemu procesowi podejmowania decyzji, aby w satysfakcjonujący sposób poradzić sobie z życiowym kryzysem. Okres leczenia niepłodności to dla większości małżonków przeżycie traumatyczne. Świadczą o tym wypowiedzi, jak ta:

Na początku nic nie zapowiadało nieszczęścia... totalny luz, życie towarzyskie, praca, swoboda. W czwartym roku małżeństwa opamiętanie się i chęć dołożenia do naszego szczęścia małej istoty. Pójście do lekarza, natychmiastowa operacja i wyrok, iż w 90% nie będę mogła mieć dziecka. Nasza tragedia trwa dwa lata... Co przechodzimy z mężem przez ten czas, to tylko my możemy powiedzieć. Szpitale, zabiegi, wizyty u lekarzy. Nie sposób opisać aury emocjonalnej, tego stanu napięcia i nadziei, jakie towarzyszą mi przy kolejnych zabiegach, dniom oczekiwania na ich rezultat (Przybył 2002: 179).

Nie wszyscy małżonkowie mający problemy z poczęciem dziecka poddają się leczeniu. Część z nich wyraża przekonanie, że niepłodność jest wolą Boga i stwierdza, że nie mają dzieci i nie leczą się, bo „widać tak miało być, tak Bóg chciał, ale ciągle się staramy” (tamże). Można przypuszczać, że nawet leczenie niepłodności, nie mówiąc o korzystaniu z technik wspomaganego rozrodu, jest według nich ingerencją w sferę nadprzyrodzoną. Jest to jednak stanowisko incydentalne, choć przekonanie, że niepłodność jest wolą Boga podziela ogólnie więcej kobiet (33%) niż mężczyzn (17%) (Miall 1994: 411).

Kościół katolicki nie akceptuje płodności bez małżeńskiej. Zło wspomaganego prokreacji, zdaniem Kościoła, tkwi w tym, że oddziela się akt prokreacji od aktu miłostnego, sztuczne zapłodnienie jest wykluczeniem wierności i jedności małżeńskiej. Dozwolone są te formy leczenia, które mają doprowadzić do przywrócenia płodności i poczęcia dziecka w akcie małżeńskim. Wsparciem naturalnej prokreacji jest naprotechnologia, która jest nowatorskim systemem monitorującym procesy prokreacji oraz niesie pomoc w rozwiązywaniu problemów o podłożu ginekologicznym, przy poszanowaniu intymności i prawdziwości języka miłości.

W naprotechnologii wychodzi się z założenia, że dziecko nie może być wynikiem działania sił sprzecznych z naturą. Jeśli leczenie nie przynosi rezultatów, parom doradza się adopcję jako szansę przeżywania daru rodzicielstwa. Naprotechnologia to podejście filozoficzne, postrzegające dziecko przede wszystkim jako dar, w przeciwieństwie do uznania prawa do dziecka (Wojaczek 2009: 47).

Poza leczeniem, małżonkowie mogą wybrać jedną spośród kilku innych opcji: adopcję, rodzicielstwo zastępcze lub skupienie się na innych celach życiowych. Życie bez dziecka nie musi tracić swego sensu.

Z problemem niepłodności borykano się już w starożytności. Stosowano wszelkie, czasem przedziwne, środki w celu zwiększenia płodności. Marek Sitkowski (2005) prezentując sposoby pokonania natury stosowane między innymi już w starożytnej Mezopotamii, Egipcie, Grecji i Rzymie, podkreśla, że we wszystkich wczesnych kulturach człowiek regulował swoją płodność, ale z braku wiedzy podstawowe znaczenie miała magia, obyczajowość i medycyna ludowa. Współczesny człowiek, mimo iż wierzy, że pewne substancje korzystnie wpływają na potencję i „leczą” niepłodność, bardziej niż ziołom ufa medycynie i specjalistom, zwłaszcza jeśli jest kuszony obietnicami rodzicielstwa pomimo piętrzących się przeszkód. Jak pisze Dorota Kornas-Biela (1999: 214 i n.), uznanie niepłodności za chorobę spowodowało rozwój technik medycznych, których zastosowanie traktowane jest jako lecznicze, niezależnie od prawdopodobieństwa powodzenia i ryzyka dla zdrowia. W celu przezwyciężenia problemów, jakie wynikają z bezdzietności, oferuje się małżonkom coraz większą gamę usług w tym zakresie. Są to metody interwencji medycznej, określanej mianem „wspomaganej prokreacji”: *in vivo* – inseminacja domaciczna nasieniem męża, inseminacja domaciczna nasieniem dawcy, dojazdowe przeniesienie gamet, dojazdowe przeniesienie zygot, sztuczne zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro*, sztuczne zapłodnienie *in vitro* z przeniesieniem zarodka, zapłodnienie wspomagane mikrochirurgicznie: mikroiniekcja plemnika do komórki jajowej oraz mikroiniekcja plemnika z przeniesieniem zarodka.

Pomimo wielu wątpliwości religijnych – bo techniki wspomaganego rozrodu dotyczą kwestii sposobu powoływania do istnienia nowego życia, a także moralnych – ponieważ dotykając spraw początku życia są źródłem pytań na temat sensu własnej egzystencji, będzie następował wzrost liczby małżeństw korzystających z zapłodnienia pozaustrojowego przynajmniej z kilku powodów, które w dalszej części opracowania omówię.

Po pierwsze, za zainteresowanie wspomaganymi technikami rozrodu odpowiedzialny jest sam nakaz macierzyństwa, silny nacisk ze strony społeczeństwa (faktyczny bądź projektowany), o którym pisałam we wstępie. Niestety socjalizacja ról płciowych i rodzinnych w szkołach, opierająca się na prezentowaniu stereotypów męskości i kobiecości (m.in. Arcimowicz 2003: 169-203; Siemieńska 1997) również się do tego przyczynia. Stereotypy są bardziej wyostrome, niż ma to miejsce w rzeczywistości, zwłaszcza w zakresie aspiracji życiowych dziewcząt (pragną założyć rodzinę i mieć dzieci) oraz roli mężczyzny w rodzinie (ojciec zapewniają-

cy byt materialny rodzinie). Autorzy podręczników do przysposobienia do życia w rodzinie czy wychowania do życia w rodzinie nie podejmują kwestii niepłodności małżeńskiej i jej społecznych skutków. Uczeń nie dowiaduje się niczego na temat rodzicielstwa zastępczego, nie mówiąc o warunkach adopcji, czy różnych form pomocy wychowawczej, jakiej można się poświęcić realizując niezaspokojoną potrzebę macierzyństwa. Te formy aktywności nie znajdują propagatorów na żadnym etapie edukacji. W podręcznikach, mass mediach itp. nie pojawia się taka ścieżka życiowa jako atrakcyjna, godna alternatywa dla osób chcących mieć dzieci, a niepłodnych. Mówi się o rodzicielstwie, o byciu małżonkiem, rodzicem, natomiast o doświadczeniach osób bezdzietnych nie z własnej woli lub o rodzicielstwie zastępczym nie ma ani jednej wzmianki.

Stąd, mimo że dziecko w świadomości i planach życiowych młodzieży jest stałym, trwałym elementem, myślenie o rodzicielstwie ma, moim zdaniem, znamiona myślenia mitami (Bieszczad 2005, cyt. za: Kocik 2006: 78). Wypowiedzi młodych ludzi na temat miejsca dziecka w ich osobistych planach mają charakter mitu harmonii, czy mitu szczęścia, który przedstawia przeszłość i przyszłość rodziny w różowych barwach. Ma to swoje głębokie uzasadnienie, gdyż mit ma przede wszystkim funkcję ochronną i zabezpieczającą, jest swoistym zaworem bezpieczeństwa (Kocik 2006: 79-80). Młodzież wchodząca w dorosłość, narzeczeni, nawet małżonkowie na początku wspólnego życia nie zadają sobie pytania: co zrobimy, jeśli nie będziemy mieli dziecka. Nieplanowanej bezdzietności nie czyni się przedmiotem refleksji, ponieważ macierzyństwo i ojcostwo traktuje się jako coś oczywistego, co więcej, wierzy się, że właśnie dziecko jest źródłem powodzenia w małżeństwie (Przybył 2002; Dyczewski 2009). Problem pojawia się wtedy, gdy okazuje się, że upragniony potomek nie pojawia się na świecie. Dziecko jest wyrazem miłości małżeńskiej, dlatego jego brak może być odbierany jako dowód miłości niepełnowartościowej, bezowocnej, niestabilnej i pozbawionej silnych podstaw (Kornas-Biela 1999: 217). Jedynym sposobem realizacji mitu jest staranie się o dziecko wszystkimi dostępnymi metodami. Silny nacisk ze strony innych na sukces w prokreacji, nakaz by kobieta za wszelką cenę urodziła dziecko oraz pragnienia związane z potrzebami macierzyńskimi samych kobiet powodują, że decyzje prokreacyjne małżonków nie są wolne i autonomiczne. Stres jest potęgowany niejednokrotnie przez najbliższe otoczenie małżonków. Wskaźnikiem nacisku na małżonków ze strony rodziny pochodzenia jest zadawanie pytań, jak: „kiedy wreszcie będziecie mieli dziecko?” lub aluzje: „jak chciałabym już być babcią”, „gdy będę babcią, to będę rozpieszczać wnuki, jak nikogo”, „ja się chyba nie doczekam” wypowiedzianych czasem mimochodem, nie wprost, jak gdyby adresaci nie mieli tego w ogóle usłyszeć. Małżeństwa poddawane presji rozrodczej to zarówno pary z krótkim, jak i wieloletnim stażem małżeńskim (Przybył 2002: 308). Można przypuszczać, że presji są poddawane kobiety w późnym wieku rozrodczym, ale uzyskane przeze mnie wyniki świadczą o tym, że dotyczy to zarówno mężatek 22-letnich, jak i 40-letnich, jakkolwiek w późniejszym wieku aluzje bliskich krewnych dotyczą zaadoptowania dziecka.

Część małżonków decyduje się na zastępcze rodzicielstwo, niemniej osoby, które korzystają z technik wspomaganego rozrodu swoją niechęć do adopcji tłumaczą tym, że powodem jest brak zdecydowania partnera, zbyt długi przewidywany okres oczekiwania na dziecko, obawy, że nie zdołają wychować „cudzego” dziecka, które pewnie będzie sprawiało kłopoty wychowawcze. Egzemplifikacją takich obaw jest wypowiedź kobiety będącej w trakcie leczenia niepłodności. Nawet gdyby okazało się ono niepomysłne, nie zamierza adoptować dziecka, gdyż jak stwierdziła: „idealne dziecko... to musi być nasze”. Inna żona, również przeciwna adopcji, wypowiadała się podobnie: „musi być podobne do rodziców fizycznie i psychicznie” (Przybył 2002: 181-182). Część małżonków obawia się również tego, że dziecko byłoby szykanowane. „Bo jesteś z domu dziecka” to stygmat, obelga, którą nadal można usłyszeć od kolegów na polskim podwórku.

U części kobiet nakaz macierzyństwa przeobraża się w obsesję posiadania dziecka, powodującą konstruowanie, używając określenia Paula Ruggierio i Jeni Loftus (2000), tożsamości „potencjalnej”, porzucającej piętno, rehabilitującą obraz samego siebie. Kobiety, które biologiczne macierzyństwo uznają za jedyny cel życiowy, konstruują tożsamość potencjalnej matki biologicznej (Przybył 2006). Niepłodne kobiety zaprzeczają swej aktualnej tożsamości, kreując w to miejsce tożsamość kobiety jako przyszłej matki. Zdefiniowanie siebie, w ich przypadku, jest w istocie zdefiniowaniem celu, do którego dążą. Jedna z uczestniczek forum internetowego osób niepłodnych „Nasz Bocian”, opisując szczegółowo kolejne etapy leczenia, konkluduje: „Leżąc na łóżku szpitalnym i płacząc z bólu, usłyszałam opinię pewnej kobiety, że ona chyba nie potrafiłaby się poświęcać i cierpieć. Tak, ale ona ma dwoje dzieci! Nigdy mnie nie zrozumie. Nawet nie wyobraża sobie, co gotowa jestem zrobić, żeby mieć to, co jej przyszło tak łatwo” (tamże: 289). Charakterystyczne są wypowiedzi typu: „Chcę wierzyć, że będę miała dziecko. Wierzę. Będę miała. Nawet jeśli wygra biologia moich jajników” (tamże). Kobiety, aby ułatwić konstruowanie nowej tożsamości, stosują kilka strategii zachowania, z których najłatwiejszą jest manipulowanie informacjami o sobie – albo selektywne ujawnianie własnych problemów zdrowotnych, albo skrzytne ich skrywanie. O swojej niepłodności nie rozmawiają nie tylko z powodu obaw o dalsze wścibskie pytania, fałszywe współczucie, kiepskie pocieszenie czy niepotrzebne porady. Część kobiet ukrywa rolę osoby niepłodnej z gorącą wiarą w to, że kiedyś i tak będzie matką. W końcu dotychczasowa tożsamość zostaje porzucona, co ma swoje konsekwencje w postaci wielokrotnych działań prokreacyjnych. Poddając się szeregowi inwazyjnych zabiegów medycznych pocieszają się, że dopóki nikomu nie ujawnią swojej prawdziwej tożsamości, nikt poza nimi i mężem nie będzie wiedział, w jaki sposób poczęło się dziecko. Kreowanie tożsamości potencjalnej matki, jakkolwiek pozwala na zrzucenie piętna „dewianta”, wiąże się jednak z poczuciem, że jest się matką bez dziecka, co w rezultacie powoduje jedynie silniejszy stres i niepokój. Niemniej wiara w to, że zostanie się rodzicem powoduje, że każda możliwość, każda obietnica złożona przez lekarzy traktowana jest jako coś, czego nie wolno zignorować, nawet wtedy, gdy wiążą się z tą decyzją dylematy moralne.

Koncentracja na sukcesie w postaci urodzenia dziecka powoduje silne uwikłanie w medyalizację sfery prokreacji (Kornas-Biela 1999: 217).

Żeby zrozumieć sytuację, w której znajdują się pary starające się o potomstwo, trzeba sobie uzmysłowić, że dziecko jako cel znajduje się w obszarze maksymaliów życiowych. Zdaniem Anny Sołtys (2005) zabiegom wspomaganym prokreacji poddaje się osoba, której tożsamość zamyka się w formule: „Zawsze realizuję swoje cele, więc i ten muszę zrealizować”. Jeżeli tego celu nie osiągnie, utraci obraz samej siebie jako kogoś, kto panuje nad sytuacją. Emocje, które się wtedy wyzwalają, są takie same jak w przypadku żałoby po czymś, czego nie ma, ale też po sobie, po swoim „obrazie”. Groźba tego, co będzie się działo później, jest bardzo motywująca do wytrwania w staraniu się o dziecko, bez względu na szeroko rozumiane koszty. Z socjologicznego punktu widzenia wielokrotne poddawanie się zabiegom wspomaganego rozrodu przez kobiety to po prostu porzucanie tożsamości osoby bezpłodnej (Przybył 2006). Tożsamość „potencjalna” – wiara w to, że prawie jest się matką – to swoista rekompensata ponoszonych strat. Straty rozumiane są tu jako niewyobrażalny stres, ból fizyczny oraz spore koszty finansowe.

Kolejnym czynnikiem przyczyniającym się do podejmowania przez małżonków działań prokreacyjnych są postawy specjalistów z klinik leczenia niepłodności (w istocie nie jest to leczenie niepłodności a unikanie bezdzietności), gwarantujące sukces prokreacyjny. Coraz większa medyalizacja w zakresie prokreacji zdaje się nie mieć limitu. Paradoksalnie sposób informowania małżonków o prawdopodobieństwie powodzenia zabiegu jest zarówno „zachętą” do dalszych prób, jak i kolejnym źródłem stresu, z czego niewiele par zdaje sobie sprawę. Sukces w zakresie prokreacji wspomaganym jest bardzo różnie obliczany, np. liczbą ciąż, liczbą żywo urodzonych dzieci, liczbą zapłodnionych komórek jajowych. Na pytanie o skuteczność *in vitro* autorzy raportu pt. *Niepłodność* odpowiadają: „W 98% dochodzi do pobrania komórek jajowych. 95% pacjentek poddanych jest transferowi zarodków [...] odsetek ciąż w grupie pacjentek do 30. roku życia przekracza 30%, zaś po 40. roku życia spada poniżej 10%. Średnio u 25% pacjentek po przeniesieniu zarodków dochodzi do rozwoju ciąży. I te 25% kobiet wie, że warto było ponieść trud, by zostać matką” (Sitkowski i Kazana 2005). Lekarz, kierownik Centrum Leczenia Niepłodności Małżeńskiej położonego w jednym z polskich miast odpowiada: „Efektywność leczenia za pomocą pozaustrojowego zapłodnienia zależy od wielu elementów [...]. Średnie wyniki uzyskiwane na świecie oscylują w granicach 28-34% ciąż na cykl, przy czym poszczególne ośrodki osiągają wyniki z przedziału 16-60% [...]. Mogę śmiało powiedzieć, że kierowane przeze mnie Centrum Leczenia Niepłodności Małżeńskiej ma wyniki porównywalne z najlepszymi klinikami tego typu na świecie” (Konarska 2005: 138-139).

Personel medyczny rzadko stawia ostateczną diagnozę o bezpłodności któregoś z małżonków. Skutkiem tego małżonkowie niepłodni bardzo często narzekają na trudność, jaką sprawia im podjęcie decyzji o zaprzestaniu leczenia. Taka decyzja, co należy podkreślić, jest równoznaczna z zaakceptowaniem statusu osoby bezdzietnej na stałe. Zawsze w takiej sytuacji pozostaje kobietom uczucie niespraw-

dzionej szansy, „a może następnym razem udałoby się” (Przybył 2006: 290-291). Potwierdzeniem prawdziwości tego rodzaju postaw personelu jest wypowiedź cytowanego wcześniej kierownika Centrum. Na pytanie, czy powiedział kiedyś kobiecie, że nie będzie miała dzieci, bo to po prostu niemożliwe, odpowiada następująco: „Po prawie 25 latach pracy w zawodzie jestem już na tyle doświadczonym lekarzem, że słów ‘nigdy’, ‘zawsze’ i ‘na pewno’ używam bardzo rzadko” (Konarska 2005: 140). Lekarz z dumą podkreśla, że metodą zapłodnienia pozaustrojowego udało się uzyskać ciążę zakończoną urodzeniem zdrowego dziecka u 46-letniej, a nawet u 53-letniej kobiety, co ma na celu utwierdzenie niezdecydowanych par w przekonaniu, że sukces reprodukcyjny jest w tym ośrodku możliwy do osiągnięcia, że jest na przysłowiowe „wyciągnięcie ręki”. W reklamie jednej z wielu klinik, zamieszczonej w bloku promocyjnym w cytowanym raporcie, czytamy: „In vitro bez ryzyka! Bez twojego ryzyka finansowego – zabieg płatny w przypadku stwierdzenia ciąży. W Klinice (tu nazwa kliniki) od 40%-60% par przystępujących do programu zapłodnienia pozaustrojowego uzyskuje upragnioną ciążę. Taką skuteczność oferują jedynie najlepsze ośrodki leczenia niepłodności na świecie” (Sitkowski i Kazana 2005). Rzadko w wypowiedziach specjalistów pojawiają się informacje o możliwych powikłaniach, odsetku poronień, niszczeniu embrionów niespełniających kryterium normy, ewentualności wystąpienia wad genetycznych i rozwojowych u dziecka, o konieczności/możliwości redukcji embrionów w macicy, o olbrzymich kosztach emocjonalnych wiążących się z poddaniem kosztownej i wielomiesięcznej terapii.

Rację ma Dorota Kornas-Biela (1999: 219), autorka artykułu poświęconego „zdobywanemu macierzyństwu”, która zwraca uwagę na fakt, że świadomość małżonków jest po prostu manipulowana przez lekarzy, by byli skłonni podjąć decyzję o skorzystaniu z zabiegu. Przekazując informację o możliwości skorzystania z procedury sztucznego zapłodnienia, specjaliści operują przede wszystkim statystycznymi miarami sukcesu, a nie niepowodzenia, chociaż przecież ono przeważa. „Leczenie” niepłodności jest produktem, który im ładniej opakowany, tym lepiej się sprzedaje. Sprzedaż wiary w sukces – nawet, jeśli obiektywnie rzecz biorąc, sukcesu nie da się osiągnąć – powoduje, że oferta staje się niebywale atrakcyjna. Specjaliści dobrze o tym wiedzą.

Reklamy, wypowiedzi i postawy części środowiska medycznego mogą trafiać na podatny grunt między innymi z powodu zmian w postrzeganiu dziecka, jakie nastąpiły w świadomości społecznej. To kolejny czynnik, „ułatwiający” małżonkom, moim zdaniem, korzystanie z programów zapłodnienia pozaustrojowego. Rozumienie dzieciństwa i opieki nad dzieckiem uzależnione jest od kultury i organizacji społeczeństwa, toteż w różnych okresach historycznych pojawiały się różne modele rozumienia, czym jest dzieciństwo. Modele wyznaczają postawy wobec dzieci, wierzenia oraz wartości danego społeczeństwa. W historii za posiadaniem dziecka przemawiały bardzo silnie różne względy: ekonomiczne, prestiżowe, religijne. Dzieci stanowiły wartość instrumentalną, prowadzącą do realizacji różnorodnych istotnych dla rodziny i małżeństwa celów. W artykule poświęconym

dziecku jako wartości, Leon Dyczewski (2003a: 140-143) zwraca uwagę na fakt, że współcześnie spojrzenie na dziecko jako dar Boga wyraźnie się osłabiło, nawet wśród ludzi wierzących. Aspekty religijne i społeczne osłabły w świadomości społecznej, a upowszechniły się czysto ludzkie i indywidualistyczne. Nawet upowszechniające się widzenie dziecka jako owocu wzajemnej miłości mężczyzny i kobiety ma raczej interpretacje laickie. Co prawda dziecko jest cenioną wartością, ale jest oddane całkowicie tylko w ręce ludzkie. Dziecko jest spełnieniem osobistych dążeń rodziców, jako realizacja potrzeby rodzicielstwa, ale jest to, zdaniem cytowanego autora, widzenie bardzo prywatyzujące dziecko, bo potrzeba rodzicielstwa może być spełniona już przy pierwszym potomku, a każdy następny może być traktowany jako przeszkoda.

Potwierdzeniem, a jednocześnie wyjaśnieniem takich postaw, są wyniki serii badań nad wartościami rodzinnymi oraz miejscem dziecka w świecie wartości, przeprowadzonych przez Annę Titkow i Danutę Duch-Krzystoszek, publikowanych sukcesywnie od 1982 roku. Badania przeprowadzone w roku 1979 (Titkow 1982) oraz w roku 1989 (Duch-Krzystoszek 1998) pozwalały na stwierdzenie, że nie było

[...] różnic w poziomie pozytywnych emocji w stosunku do dziecka u kobiet zamieszkujących na wsiach i w miastach, o różnym wykształceniu, aktywnych i nieaktywnych zawodowo, o różnym stanie cywilnym, posiadających zróżnicowaną liczbę dzieci, kobiet męskich i kobiecych kulturowo, deklarujących dziecko jako sprawę najważniejszą i najmniej w życiu ważną (Titkow 2007: 206-207).

Badania zrealizowane w roku 1998 jednoznacznie potwierdzają, że dziecko jest wartością uznawaną i odczuwaną (wysokie wartości czynnikowego wskaźnika wartości dziecka), ale nie realizowaną, o czym świadczą nieprzystające do deklaracji Polaków wskaźniki demograficzne – liczba urodzeń nie zapewnia prostej reprodukcji społeczeństwa. Anna Titkow podkreśla, że kobiety wskazują na dziecko jako wartość najważniejszą w życiu dwa razy częściej niż mężczyźni, ponadto kobiety nie potrzebują osobistych kontaktów z dzieckiem, aby było ono dla nich źródłem pozytywnych doznań. Te, które nie posiadały dzieci, charakteryzowały się nawet wyższą wartością czynnikowego wskaźnika wartości dziecka, niemniej dla kobiet udane życie osobiste i posiadanie dzieci są wartościami traktowanymi rozdzielnie. „Dla kobiety mówiącej językiem kobiety asertywnej dziecko nie wiązało się z pozytywnymi doznaniem. Być może było postrzegane jako zagrożenie jej praw” (tamże). Liczba dzieci uzależniona jest od innych wartości, takich jak: dostatek, wygoda, stabilność, rozwój własnych aspiracji. Prorodzinny dyskurs cechuje deklaracyjny charakter, niewspółmierny do wartości realizowanych w realnym życiu. Cytowana autorka wyraża przypuszczenie, że być może „mamy do czynienia nie tyle z sytuacją uznania i odczuwania ‘dziecka’ jako wartości, a raczej z uznaniem i odczuwaniem ‘idei dziecka’ jako wartości” (Titkow 2007: 208). Zdaniem Leona Dyczewskiego (2003a: 142) dziecko w świadomości osób współczesnych, nie mając tak silnych wsparć u Boga i od społeczeństwa jak dawniej, a nawet tracąc je zupełnie, bardziej lub całkowicie zostało uzależnione od rodziców lub

tylko od matki, od ich upodobań, kaprysów, słabości. Jeżeli przyjmujemy hipotezę Anny Titkow za słuszną, wtedy bardziej zrozumiałe staną się motywy par nie-
płodnych decydujących się na uporczywe i wieloletnie leczenie, w tym sprzeczne z etyką chrześcijańską techniki wspomaganej prokreacji.

Dopóki w społeczeństwie będzie funkcjonować „nakaz” macierzyństwa, dopóki kobiecość definiowana będzie w odniesieniu do macierzyństwa, dopóty osoby nie-
płodne, a chcące mieć dziecko, będą się czuły „gorsze”. To poczucie będzie popychało część z nich do podejmowania niebywale trudnych, moralnie niejed-
noznacznych decyzji, zgodnie z wiarą, że zawsze realizują cele, jakie sobie stawia-
ją. Realizacja celu będzie możliwa do spełnienia między innymi za sprawą reklamu-
jących swe usługi klinik leczenia niepłodności. Jakże to niesie za sobą skutki? Warto na zakończenie rozważań na temat motywów towarzyszącym małżonkom
bezdzielnym w realizacji własnej woli prokreacyjnej, przytoczyć listę konsekwen-
cji, jakkolwiek nie mającej znamion listy wyczerpującej. Kobiety wyznania ka-
toliczego poprzez poddanie się działaniom prokreacyjnym, a zwłaszcza sztucz-
nemu zapłodnieniu, popadają w konflikt sumienia. Dorota Kornas-Biela (1999:
215) wymienia kilka mechanizmów obronnych, pozwalających kobietom radzić
sobie z napięciem emocjonalnym w tej sytuacji. Kobiety racjonalizują podjętą
decyzję („to najlepsze rozwiązanie”, „to jedyne wyjście”), zaprzeczają („nie mam
problemów moralnych”), bagatelizują („nie jest ważne, w jaki sposób dziecko się
poczyna”), projektują („wszyscy tak robią w podobnej sytuacji”), stosują technikę
„słodkiej cytryny” („co zyskam dzięki temu?”), tłumią poczucie konfliktu (zerwa-
nie osobistego związku z Kościołem), a nawet są agresywne (ostra krytyka naucza-
nia Kościoła). Niestety, osiągnięcie statusu rodzica biologicznego za wszelką cenę
i radzenie sobie z konfliktem sumienia wynikającym z oceny moralnej i religijnej
podjętych działań prokreacyjnych, często prowadzi do odejścia małżonków od
praktyk religijnych i zmianę przekonań religijnych.



Mikołaj Gębka
Wyższa Szkoła Gospodarki w Bydgoszczy

MIĘDZY NAKAZEM TRADYCJI A NOWOCZESNOŚCIĄ – CZYLI O ZADANIACH OJCA W RODZINIE¹

WSTĘP

Zmiany, jakie dokonują się w rodzinie, dotyczą wszystkich aspektów tej najważniejszej grupy społecznej – a więc jej struktury, funkcji, jakie pełni, ról, jakie odgrywają jej poszczególni członkowie itp. Chciałbym tutaj zwrócić uwagę właśnie na jedną z ról rodzinnych, która wydaje się nieco zapomniana czy też zepchnięta na margines (przynajmniej do niedawna), zwłaszcza w przypadku analiz socjologicznych. Chodzi o rolę ojca, która dopiero w ostatnim czasie zaczęła zyskiwać należne jej miejsce w analizach teoretycznych i badaniach.

Jest wiele aspektów ojcostwa, które są godne uwagi badacza, może ono być również analizowane z wielu perspektyw (oprócz socjologicznej, również z perspektywy historycznej, psychologicznej, prawnej, teologicznej i innych). Chciałbym w tym miejscu zająć się problemem zadań przypisywanych ojcu. Kiedy mowa jest o zadaniach w rodzinie, czy rolach rodzinnych – są one zawsze pokazywane w pewnym kontekście. Najbardziej podstawowym kontekstem, w jakim mogą być przedstawione zadania ojcowskie, są zadania matki, które stają się owym kontekstem czy to przez swoją komplementarność, czy to przez kontrast z zadaniami ojca. Dlatego rozważając zadania ojcowskie w rodzinie, będę starał się pokazać je właśnie w nawiązaniu do zadań matki.

Kiedy patrzy się na ojca i jego rolę w rodzinie, wyraźnie zauważalne jest ścieranie się dwóch modeli męskiej roli rodzicielskiej – modelu tradycyjnego i „modelu nowoczesnego” (ujęcie tego drugiego w cudzysłów nie jest przypadkiem). Postaram się zatem pokazać te dwa modele stojące naprzeciw siebie. Następnie, w nawiązaniu do własnych badań, chciałbym pokazać podział zadań między ojców i matki i odnieść się do wspomnianych modeli.

¹ Niniejsze wystąpienie jest oparte na wybranych fragmentach niepublikowanej rozprawy doktorskiej (Gębka 2008).

TRADYCYJNY MODEL OJCA

Zacznijmy od dobrze znanego modelu tradycyjnego. Model ów był przedstawiany w literaturze dość często i w sposób precyzyjny. Chyba najbardziej znanymi autorami, w których pracach można znaleźć nawiązania do tegoż modelu, byli Talcott Parsons i Erich Fromm. Pierwszy ze wspomnianych autorów, Parsons, wśród swoich licznych dokonań ma także, wypracowaną wspólnie z Robertem Balesem, koncepcję rodziny nuklearnej i występującego w niej podziału zadań i ról. Koncepcja ta była wprawdzie odnoszona do sytuacji rodziny amerykańskiej, ale wydaje się być na tyle uniwersalna, że można powiedzieć, iż opisuje sytuację rodziny w europejskim kręgu kulturowym w ogóle (Parsons i Bales 1955; Parsons 1964). W ramach tej koncepcji autorzy wyodrębniali dwa rodzaje ról. Pierwszy rodzaj, to role instrumentalno-adaptacyjne (*instrumental-adaptive*), związane z relacjami ze światem zewnętrznym, z łączeniem rodziny z tym światem, z zapewnianiem systemowi rodzinnemu właściwych warunków egzystencji, z określaniem i realizacją jego celów. Drugi rodzaj, to role ekspresywno-integracyjne (*expressive-integrative*). Osoby odgrywające te role skupiają się na świecie wewnętrznym rodziny, na relacjach między członkami rodziny, na trosce o wewnętrzną solidarność, harmonię itp. Parsons i Bales zasadniczo przypisywali role instrumentalne ojcu, natomiast ekspresywne matce, niemniej podział ów nie miał według nich charakteru sztywnego, wykluczającego możliwość podejmowania ról ekspresywnych przez ojców i instrumentalnych przez matki. Obaj mówili raczej o pierwszeństwie instrumentalności roli ojcowskiej i ekspresywności roli matki. Co więcej, już wówczas sygnalizowali oni proces wchodzenia kobiet w te obszary, które mają charakter instrumentalny, a więc są tradycyjnie przypisane mężczyźnie (Parsons i Bales 1955; Parsons 1964).

MIŁOŚĆ MACIERZYŃSKA I OJCOWSKA

Można powiedzieć, że w taki sposób ujmowania zadań czy obszarów odpowiedzialności rodzicielskiej wpisują się rozważania nad miłością macierzyńską i ojcowską autorstwa Fromma (1971, 2000a). Charakteryzując pierwszą z nich, Fromm mówił, że matka jest dla dziecka pokarmem, ciepłem, domem, naturą, glebą, oceanem, że z matką związany jest pełen błogości stan bezpieczeństwa i zadowolenia. Ważną (kto wie, czy nie najważniejszą) cechą miłości macierzyńskiej jest, według wspomnianego autora, jej bezinteresowny charakter – oznacza to, że matka kocha dziecko za to, że ono istnieje. Niemniej jednak miłość ta ma pewną istotną wadę, bowiem, zdaniem Fromma, miłości matczynej – jeśli jej nie ma, jeśli nie zaistniała – nie można zdobyć czy wywołać.

W obliczu tak ujętej miłości macierzyńskiej, miłość ojcowską można uznać za jej przeciwieństwo, ale również uzupełnienie. Miłość ojca ma charakter warunkowy – dziecko nie jest kochane dlatego, że jest, ale za to, że spełnia oczekiwania ojca, że wypełnia swoje obowiązki. Ojciec reprezentuje wobec dziecka świat przedmiotów oraz myśli, świat ładu, prawa, dyscypliny, ale również świat przygody czy

podróży. Co więcej – nie tylko reprezentuje, ale można powiedzieć, iż wskazuje drogę w świat zewnętrzny. Negatywnym obliczem miłości ojcowskiej jest to, iż trzeba sobie na nią zasłużyć lub można stracić ją, na przykład wskutek niespełnienia ojcowskich oczekiwań. Jednak ze zdobywaniem miłości ojcowskiej związany jest również pozytywny jej aspekt – jeśli jej nawet nie ma, to istnieje szansa na jej zdobycie, a więc inaczej niż w przypadku miłości matki (Fromm 1971, 2000a). Ukierunkowanie ojca na świat zewnętrzny – zdaniem Fromma – wynika z tego, iż ojciec nie może zaspokoić potrzeby transcendencji poprzez danie dziecku życia (jak matka), dlatego musi poszukiwać innych obszarów, w których potrafi uzyskać satysfakcję ze swojej kreatywności (Fromm 1971).

W literaturze można znaleźć również inne, ale korespondujące z tym, co zostało przedstawione powyżej, podziały sfer aktywności kobiet i mężczyzn (nie tylko rodzinnej). Sandra L. Bem (1977) przywołuje tu na przykład zestawienie męskiej orientacji działaniowej (*agentic*) i kobiecej orientacji wspólnotowej autorstwa Davida Bakana, czy propozycję Erika Eriksona, w której męskość powiązana jest z działaniem i przestrzenią zewnętrzną, natomiast kobiecość kojarzona jest z utrzymywaniem harmonii i z kojeniem.

W literaturze polskiej również pojawiają się nawiązania do tradycyjnego sposobu patrzenia na podział sfer odpowiedzialności w rodzinie, choćby u Kazimierza Pospiszyla, odnoszącego się zresztą do rozważań Fromma (Pospiszyl 1976), czy w pracach jednego z najbardziej znanych polskich psychiatrów, Antoniego Kępińskiego, który pisał, iż

[...] w idealnym modelu rodziny, który w rzeczywistości chyba nigdy się nie zrealizuje, matka stwarza klimat uczuciowy, od którego zależy w dużej mierze, jeżeli się pominie czynniki natury genetycznej, formowanie się zasadniczej postawy uczuciowej dziecka. [...] Natomiast ojciec odgrywa rolę w normatywnym formowaniu się świata dziecka, w tworzeniu się hierarchii wartości, podstawowych ocen etycznych, a także obrazu samego siebie (Kępiński 1973: 185, za: Stokłosa 1987: 41).

W rozumieniu Kępińskiego matka stanowi punkt wyjścia w świat dla dziecka, „a ojciec z tego świata przychodzi” (za: Stokłosa 1987: 42).

ROLA OJCA W RODZINIE

Odnosząc się do tego, co zostało tutaj powiedziane, można przyjąć, że na tradycyjną koncepcję roli ojcowskiej składały się:

- rola reprezentanta rodziny w zewnętrznym świecie, i w drugą stronę – świata zewnętrznego w rodzinie;
- rola osoby zarządzającej życiem rodzinnym (przynajmniej jeśli chodzi o sferę racjonalną życia rodzinnego);
- uosabianie norm społecznych;
- wprowadzanie dziecka w świat zewnętrzny (Mary Pytches [1993] mówi o otwieraniu drzwi do zewnętrznego świata i przeprowadzaniu dziecka przez nie).

Jakkolwiek zmiany zachodzące w życiu społecznym w XX wieku spowodowały, że tradycyjny model podziału zadań rodzicielskich został zanegowany, a przynajmniej odsunięty na dalszy plan, to jednak można spotkać się z opiniami, że pojawiła się nowsza forma tego modelu. Wskazuje się tu na istnienie wszelkiego rodzaju ruchów i organizacji, które w swej działalności wysuwają postulaty czy to odbudowy autorytetu ojcowskiego, czy tradycyjnego wzorca męskości. Jako przedstawiciele tego nurtu wskazuje się Allana Blooma, Jamesa Dobsona czy autora *Żelaznego Jana* – Roberta Bly'a. Wpisuje się weń również amerykański ruch Promise Keepers, dążący do odbudowania tradycyjnego modelu ojcostwa z ojcem – królem (głową rodziny), wojownikiem (obrońcą), przyjacielem oraz doradcą (Arcimowicz 2003; Wołochowicz i Wołochowicz 2000; Bly 2004).

Jednakże wspomniane zmiany, mające swoje odbicie również w życiu rodzinnym, spowodowały, że zaczęto zastanawiać się nad nowym modelem roli ojcowskiej (czy w ogóle nowym modelem męskości), a badacze i publicyści podjęli próby stworzenia takiego modelu. Trzeba jednak zauważyć, iż w porównaniu z modelem tradycyjnym – dość wyraźnym i w miarę spójnym – w przypadku nowego ojcostwa nie udało się dotychczas wypracować jednolitej i spójnej koncepcji, a tym bardziej nie udało się jej wprowadzić w życie, na co wskazywali zarówno zwolennicy nowego modelu ojcostwa, jak i autorzy, którym bliższy zdaje się być model tradycyjny (Witczak 1987a, 1987b, 1988; Sławiński 1990; Węglowska 2003; Adamiak 2003; Melosik 2002). Do tych pierwszych można zaliczyć Jerzego Witczaka, który twierdzi, że „[...] oczekujemy więc powszechnie sylwetki nowego mężczyzny, męża i ojca, ale w praktyce bardzo niewiele jeszcze robimy, aby ten model stał się rzeczywistą postacią ‘z krwi i kości’” (1987b: 24). Wprawdzie od momentu, w którym powyższe słowa zostały napisane, minęło już nieco czasu, to jednak wydaje się, że nie straciły one wcale na aktualności.

Dlatego będąc pisatą tutaj nie tyle o konkretnym nowym modelu ojcostwa, co o pewnych próbach uchwycenia istoty tego zjawiska. Myślą przewodnią tych prób mogą być słowa napisane przed ponad trzydziestu laty przez młodego wówczas lekarza, uczestnika konkursu prasowego o ojcostwie, który pisał tak: „[...] była więc w domu Kobieta i był Mężczyzna. Obecnie w domu, który ja stworzyłem, są dwie istoty, które dla mego syna różnią się nieznacznie i w bliżej nieokreślony sposób” (Musiałowa, Parzyńska i Celmer 1976: 12). Niewątpliwie słowa te oddają złożoną sytuację „nowego ojcostwa”, które na pewno zostało pozbawione tradycyjnych prerogatyw (a przynajmniej zostały one drastycznie ograniczone – prerogatywy związane przywództwem, rolą głównego żywiciela i najwyższej instancji rodzinnej) (Pospiszyl 1980; Ziemska 1986; Dyczewski 1994a). Ewa Piątkowska, odnosząc się do zmian, zaznacza, iż „[...] do lamusa poszło wyobrażenie głowy rodziny z dyscypliną w rękę” (1981: 112).

Ze względu na ograniczenia, jakie narzuca forma niniejszego tekstu, nie ma możliwości, żeby wejść we wszystkie zawłości prób stworzenia nowego modelu ojcostwa. Dlatego postaram się wskazać na najważniejsze kwestie z nim związane, najbardziej istotne jego cechy.

NOWE MODELE OJCOSTWA

Ogólnie można mówić o próbie utożsamienia nowego ojcostwa z ojcowskim „matkowaniem”. Taką wizję ukazuje Diane Ehrensaft. Matkowanie jest dla niej rodzajem czynności, składającej się z dwóch elementów: codziennej opieki nad dzieckiem oraz bezpośredniej odpowiedzialności za wychowanie dzieci, które mogą wykonywać zarówno mężczyźni, jak i kobiety (Ehrensaft 1987, za: Aulette 1994). Na ojcowskie matkowanie, przejmowanie zadań matek, zaangażowanie w opiekę wskazują autorzy *Historii ojców i ojcostwa*, łącząc nowy model ojcostwa oraz nowy obraz ojca z reklamami pokazującymi właśnie mężczyznę opiekuńczego, czułego, który nie ukrywa swoich uczuć. Analizując francuskie doświadczenia, piszą oni, że „[...] w 1972 roku pojawił się model nowy, propagowany przez środki masowego przekazu: obraz ‘nowego ojca’, to znaczy ojca z butelką mleka, ojca-matki, ojca troskliwego, ojca przy zajęciach domowych, by wymienić niektóre z jego definicji. Ten ogólny ideał ‘ojca-kwoki’ zawiera jednak w sobie pewną stronę śmieszności” (Delumeau i Roche 1995: 386; por. także: Badinter 1998; Budrowska 2000). Z kolei w publikacjach amerykańskich pojęciem popularnym od lat osiemdziesiątych jest ojcowskie „zaangażowanie” (*involvement*). Podkreśla się tu kontakty dziecka z ojcem, dostępność ojca dla dzieci, odpowiedzialność ojcowską (np. za zdrowie dzieci), kontakty z nauczycielami. Nowy ojciec jest tu określany z pomocą takich terminów, jak: ojciec zaangażowany (*involved*), odpowiedzialny (*responsible*), nowo powstały (*emergent*), produktywny (*generative*), skuteczny (*competent*) czy wychowujący, pielęgnujący, opiekuńczy (*nurturing, nurturant*). Sądzi się, że jest to jak najbardziej naturalny sposób odgrywania roli ojcowskiej, oraz że ojcowie posiadają odpowiednie kompetencje, by w ten sposób swoją rolę odgrywać (Cabera i in. 2000; Goodnough i Lee 1996; McBride, Schoppe i Rane 2002; Turbiłowicz i Gosztyła 2007).

W Polsce w latach sześćdziesiątych XX wieku również były podejmowane próby stworzenia nowego modelu męskości, co miało przekładać się również na ojcostwo. Można tu przywołać przemyślenia Jacka Wejrocha, dla którego nowy mężczyzna miał upodabniać się do kobiet w zakresie wrażliwości i uczuciowości, stroju i fryzury, miał charakteryzować się subtelnym erotyzmem, miał poszukiwać wielostronnego intymnego kontaktu z kobietą czy wreszcie nie ukrywać swych uczuć. Taka męskość miała stać się podstawą dla bardziej dojrzałych ról męża i ojca. Ojcostwo zaś miało stać się, na wzór macierzyństwa, podstawowym sposobem przeżywania męskości (Wejroch 1969, za: Sokołowska 1973).

Zagadnienie nowego modelu ojcostwa pojawia się również w pracach Marii Ziemskiej, która nawiązując do Evelyn Duvall, mówi o „roli kroczącej”, a więc takiej, w której zadania ojca i matki są częściowo zgodne, na przykład opieka, kształtowanie wyobrażeń o ludziach i świecie czy nauka przestrzegania norm moralnych, częściowo komplementarne, choćby w zakresie kształtowania podstaw biologicznych i społecznych ról męskich oraz kobiecych – ojciec ma prezentować dzielność, zaradność, odpowiedzialność czy stwarzać oparcie dla matki i całej ro-

dziny; natomiast matka ma emanować ciepłem, serdecznością, charakteryzować się wyrozumiałością (Ziemska 1975; Stokłosa 1987).

Z kolei Krzysztof Arcimowicz zestawia występujące w kulturze zachodniej paradygmaty męskości: tradycyjny, w którym męskość wiązana jest z dominacją, tłumieniem uczuć oraz z zadaniami innymi niż te, które są przypisywane kobietom, oraz nowy, akcentujący równość, partnerstwo, łączący się z koncepcją androgyniczności. Z drugim paradygmatem związany jest także nowy wzór ojca, kładący nacisk na partnerskie relacje z dzieckiem. Jakkolwiek nowy model pozwala na stworzenie silnych więzi emocjonalnych z dzieckiem, jednak – zdaniem autora – jest trudny do zrealizowania, wymaga wysiłku, zaangażowania, a dodatkowo wiążą się z nim problemy takie, jak niejasność ról czy tradycyjny charakter pracy mężczyzny, który w jakiś sposób koliduje z rolami rodzinnymi (Arcimowicz 2004, 2003; Ziemska 1986).

Odbiegający od modelu tradycyjnego, lecz bynajmniej nie pozbawiony jego elementów, jest obraz dobrego ojcostwa, jaki wyłania się z opinii mężczyzn badanych przez Marię Trawińską (1977, za: Sosnowski 2003). Na ten obraz składają się następujące elementy: poświęcanie dzieciom czasu i uwagi, troska o byt materialny, pomoc w kłopotach i wyrozumiałość, ciepło, miłość, serdeczność, kontrola, egzekwowanie powinności, bycie przykładem, autorytetem, który łączy w sobie zarazem pewien dystans i rygor oraz koleżeński stosunek do dziecka, kompetencja wychowawcza, znajomość dziecięcej psychiki, koleżeńskie relacje z dziećmi, troska o edukację i awans dzieci. Część z nich ma wyraźnie emocjonalno-ekspresyjny charakter, ale są też zdecydowanie instrumentalne, jak chociażby zapewnianie bytu czy kontrola.

Nowe ojcostwo posiada pewne zalety, na co wskazuje Krzysztof Arcimowicz. Zalety te przywołuje również Diane Ehrensaft (1987, za: Aulette 1994), według której podział matkowania między matkę i ojca przynosi różne korzyści dzieciom, rodzicom i w ogóle społeczeństwu: uwalnia kobiety od całodobowej opieki nad dziećmi, sprzyja równiejszym relacjom między kobietami i mężczyznami, pozwala na większy kontakt ojców z dziećmi, które dzięki temu stykają się z dwiema rodzicielskimi osobowościami i zostają uwolnione od kontaktu z jedną tylko osobą, która nie ma innego punktu odniesienia niż rodzina. Podział matkowania między oboje rodziców sprzyja również wprowadzeniu nowych doświadczeń w obręb procesu socjalizacji i zmniejszeniu zagrożenia stereotypami płciowymi, pozwala na zakwestionowanie mitu głoszącego, iż to właśnie kobiety są biologicznie predestynowane do opieki nad dziećmi, czy wreszcie wiąże się z presją o charakterze ekonomiczno-politycznym na wprowadzanie odpowiednich rozwiązań w zakresie polityki społecznej, jak chociażby urlopy dla ojców.

Na pewne pozytywne aspekty nowego ojcostwa wskazuje także Elizabeth Bainter (1993) i zalicza do nich sytuację, w której mali chłopcy zostali uwolnieni od barbarzyńskich rytuałów związanych z uwalnianiem od matki i wprowadzaniem do świata mężczyzn; zostali uwolnieni, gdyż mają bezpośredni kontakt z mężczyzną – ojcem od samego początku. Jednak to, co może być zaletą, może też być

istotnym mankamentem, bowiem, jak zauważa autorka, ojcowie zaangażowani w kontakt z dzieckiem od samego początku mają bardzo często trudność związaną z przejściem od ojcostwa matkującego do roli ojca będącego mentorem, proces ten rzadko przebiega w sposób płynny. W tym miejscu można zauważyć, że rodzi się wątpliwość, czy takie bezbolesne przejście do świata mężczyzn, o którym wspomina Badinter, jest możliwe i czy w ogóle jest pożądane? Wydaje się jednak, że bezbolesne przejście chłopca w świat męskości nie jest pożądane, a do tego stanowiska skłaniają chociażby tęsknoty wyrażone w *Żelaznym Janie* Bly'a (2004).

O negatywnych aspektach nowego ojcostwa wspomina również Ehrensaft, która wskazuje na różne trudności związane z wprowadzaniem tegoż modelu w życie, które pojawiają się zarówno po stronie ojców, jak i po stronie matek. Dla mężczyzn problem może stanowić odchodzenie od roli zdystansowanego żywiciela rodziny i podjęcie tak „niegodnych” zajęć, jak choćby zmiana pieluch. Co więcej, zaangażowanie w te zajęcia może narażać ich na zarzuty ze strony otoczenia, że uciekają od prawdziwej odpowiedzialności, albo że zachowują się w sposób niemęski. Z kolei matki – mimo zwolnienia ich z części obowiązków – mogą czuć się winne, że jednak ich nie wypełniają, mogą czuć się również w pewnym sensie „uwięzione” między tożsamością macierzyńską, a aktywnością na innych polach (Ehrensaft 1987, za: Aulette 1994).

Wspominane tutaj próby tworzenia nowego modelu ojcostwa i ich rezultaty spotykają się z różnymi ocenami w literaturze. Z jednej strony są to reakcje pozytywne, a za taką można uznać na przykład opinię Zuzanny Celmer i Danuty Markowskiej (1977). Autorki z satysfakcją stwierdzają, iż już nie tylko od matek oczekuje się zaspokajania potrzeb dziecka, a także podkreślają pojawienie się nowego typu ojców, którzy w tak pojętym ojcostwie znajdują osobistą satysfakcję.

Na pozytywną ocenę nowy model ojcostwa zasłużył również w opinii niezującego już inicjatora szkół rodzenia w Polsce, ginekologa i położnika, profesora Włodzimierza Fijałkowskiego. Koncentrując się wprawdzie na najwcześniejszym okresie życia dziecka, stwierdzał on, że należy

[...] zredukować do minimum podział na czynności męskie i żeńskie. Nawet karmienie piersią bez świadomego i aktywnego udziału męża często kuleje. Właśnie od jego zdecydowanej postawy i wspierającego odniesienia do żony i dziecka zależy w dużej mierze przetrwanie kryzysu, gdy zdaje się być za mało pokarmu i trzeba przetrzymać niechęć dziecka do włożenia większego trudu w wyssanie tej ilości pokarmu, jaka jest mu potrzebna (Fijałkowski 1996: 69).

Autor ten tradycyjny model ojcostwa, czy może jego zwulgaryzowaną formę, krytykuje dość wyraźnie i stwierdza, że „[...] niezwykle trudne jest wdrożenie się w radość bycia ojcem u mężczyzny, który funkcjonuje przykładowo na osi: wnoszenie pieniędzy i wynoszenie śmieci. Nawet, gdy robi to bezbłędnie przez dłuższy czas, nic porozumienia z żoną i dziećmi może okazać się zbyt krucha” (tamże: 69-70).

Nowe ojcostwo spotyka się jednak również z krytyką. Do autorów krytycznie doń nastawionych zaliczyć można Dorotę Kornas-Bielę, która zauważa, że

„[...] partnerski styl życia rodzinnego zatarł w dużym stopniu charakterystyczne cechy roli ojca i męża. Tradycyjnemu modelowi ojca przypisuje się despotyzm i okrucieństwo (w ręce nieodłączny pas), chłód uczuciowy i brak zainteresowania dziećmi, (ograniczenie jego roli do splotzenia)” (2001: 175). Zdaniem tej autorki, modelowi tradycyjnemu został przeciwstawiony model ojca jako partnera żony. W tym przypadku, by móc na miano ojcowskie zasłużyć, mężczyzna musi specjalnie przygotować się do ciąży i porodu, jak i do pielęgnacji dziecka. Poziom jego przygotowania powinien dorównywać co najmniej przygotowaniu żony. Przygotowania do takiej roli – zdaniem Kornas-Bieli – w ramach różnych kursów i spotkań „przemebują” jego głowę, aby to wszystko, co należało do tej pory do kobiety, przyjął teraz jako swoje przywileje i zobowiązania” (2001:176). Mężczyzna staje się, zatem, „załącznikiem do żony”, „przydatną ciocią” czy „drugą mamą”, pomagającą kobiecie w realizacji jej zadań opiekuńczo-wychowawczych. Tak więc, mimo różnych dobrych stron partnerstwa w małżeństwie, staje się ono w pewnym sensie zagrożeniem dla męskiej tożsamości ojca, bowiem musi on zmierzyć się z konfliktem pomiędzy tradycyjnymi wymogami ojcostwa, a oczekiwaniami by być nowym ojcem i mężem, realizującym się tak samo, jak kobieta. Autorka ocenia, że: „Realizacja pragnienia ojcostwa wiąże się paradoksalnie z **rezygnacją ze specyfiki ojcostwa**. Staje się postmodernistycznym ojcem, czyli bezpłatowym rodzicem, **rodzicem androgynicznym**, ojcem matkującym dziecku wraz z matką ojcującą dziecku” (tamże: 177).

Pojawiają się również inne głosy krytyczne wobec nowego ojcostwa. Na przykład Jan Kłys określa je jako „[...] bezkrytycznie rozpowszechniany ‘ideał’ partnera, który stanowi karykaturalną kopię kobiety i tak jak ona uczestniczy we wszystkich trudach gospodarczych, opiekuńczych, wychowawczych” (1977: 33). W nieco łagodniejszy sposób, ale jednak również krytycznie, wypowiada się Dagmara Jaszewska, która pisze, że „[...] z jednej strony upada stereotyp silnego macho rodem z reklamy Marlboro: brutalni, silni i bezwzględni mężczyźni zostali dawno surowo potępieni. Jednakże tzw. nowy mężczyzna, delikatny i opiekuńczy, dbający o urodę i nie kryjący uczuć, który w razie potrzeby zajmie się domem i dziećmi, budzi mieszane uczucia, wciąż wydaje się zbyt kobiecy” (2005: 42-43).

Trzeba jednak pamiętać, że kiedy mówimy o modelach ojcostwa, a zwłaszcza o jego nowym typie, które o ile jeszcze funkcjonują na poziomie kulturowym czy w obrębie świadomości – tutaj jako pewna koncepcja, którą wytwarzają aktorzy społeczni w związku ze swoimi rolami czy rolami swoich partnerów, jeśli nawiązać do trójasektowej koncepcji roli, np. w wersji Daniela Levinsona (1979), to jednak niekoniecznie przekładają się one na praktykę. Sytuacja taka dotyczy właśnie ról rodzinnych, bowiem o ile dużo mówi się o ich egalitaryzacji, to jednak w praktyce zdecydowanie bardziej obciążone sprawami rodzinnymi są kobiety, które przejmują tradycyjne zadania męskie, podczas gdy proces przeciwny – a więc przejmowania przez mężczyzn (w tym ojców) zadań tradycyjnie należących do matek, jest zdecydowanie mniej zaawansowany. Można więc powiedzieć, że partnerstwo, z którym wiąże się nowe ojcostwo, w praktyce jest trudne do wprowadzenia (Ma-

tuszevska 1990; Tryfan 1996; Trawińska 1977, za: Witczak 1987a; Rogala-Obłękowska 1991; Warzywoda-Kruszyńska i Krzyszkowski 1990; Dyczewski 1994a).

Niejednoznaczne są tutaj wyniki badań odnoszących się do sposobu podziału zadań w rodzinie, które pokazują, że pod koniec XX wieku tradycyjny model ról męskich był nadal popularny. Według badań CBOS z roku 1995 i 2000 model ten cieszył się popularnością połowy polskich mężczyzn i ponad jednej trzeciej kobiet. Model partnerski wskazywało w cytowanych badaniach około 40% kobiet i jedna trzecia do jednej czwartej mężczyzn. Niemniej trzeba jednak podkreślić, że mówimy tu o pewnych preferencjach, czyli o wyobrażeniach, koncepcjach, natomiast faktycznie 28% mężczyzn realizowało model tradycyjny, a 27% – partnerski i mieszany (CBOS 1995, 2000).

W tym kontekście warto przytoczyć wnioski z badań, zaprezentowane przez Piotra Kryczkę (1997), który zauważył, że nawet bezrobotni ojcowie rodzin rzadko podejmują tradycyjne zadania kobiece, poza zadaniami opiekuńczymi, nawet w sytuacji, gdy żona pracuje zawodowo.

Można jednak znaleźć także wyniki badań (np. badania Pentor z 2005 roku), według których 68% Polaków opowiada się za modelem partnerskim (70% kobiet i 66% mężczyzn), a jedynie 32% za modelem tradycyjnym (30% kobiet i 34% mężczyzn) (Nauka w Polsce 2005).

SPOŁECZNA ROLA OJCA W ŚWIETLE WYNIKÓW BADAŃ WŁASNYCH

Chciałbym w tym miejscu odwołać się do własnych badań dotyczących społecznej roli ojca, a konkretnie do wyobrażeń dotyczących podziału zadań między rodzicami, a więc do tego obszaru roli społecznej, który, w przywoływanej już wcześniej koncepcji Levinsona (1979), był określony jako koncepcja roli wytworzona w świadomości jednostki. Jest on, jak sądzę, najciekawszym obszarem analiz roli, bowiem jest w pewnym sensie obszarem „pośredniczącym” między oczekiwaniami związanymi z rolą – czy to oczekiwaniami ogólnospołecznymi zawartymi w np. normach społecznych, prawnych, religijnych itp., czy to oczekiwaniami konkretnych partnerów – a jej faktyczną realizacją. Wydaje się on również istotny w nawiązaniu do koncepcji współczynnika humanistycznego Floriana Znanieckiego.

W moich badaniach uczestniczyło 299 mężczyzn-ojców, mieszkających w Poznaniu. Zamieszkiwali oni ze swoimi dziećmi (w przypadku najstarszych respondentów chodziło o wspólne zamieszkiwanie w czasie, gdy dzieci nie były jeszcze samodzielne); nie byli brani pod uwagę ojcowie „dochodzący” – rozwodnicy, kawalerowie. Respondenci należeli do trzech kategorii wieku: ojców młodszych (do 40. roku życia), w średnim wieku (od 40. do 60. roku życia) i starszych (powyżej 60. roku życia). Do każdej kategorii należało po około 100 respondentów.

Jedno z pytań dotyczyło właśnie wyobrażenia podziału zadań między ojca i matkę. Respondenci odnosili się do zestawu zadań, nawiązującego do koncepcji zestawu funkcji rodziny Zbigniewa Tyszki (1974). Wyniki zostały przedstawione w tabeli nr 1.

Tabela 1. Wyobrażenia o podziale zadań między rodzicami (w %).

Rodzaj zadania	Odpowiedzi wskazujące na większe znaczenie matki	Odpowiedzi wskazujące na podobne znaczenie obojga rodziców	Odpowiedzi wskazujące na większe znaczenie ojca	Trudno powiedzieć	Brak odpowiedzi	N
Zadania związane z prokreacją	4,7	78,6	5,7	10,0	1,0	299
Zadania związane z utrzymaniem rodziny	-	37,8	61,9	-	0,3	
Zadania związane z podejmowaniem ważniejszych decyzji	0,7	84,6	13,0	1,3	0,3	
Zadania związane z podejmowaniem codziennych decyzji	35,1	62,5	-	2,0	0,3	
Zadania związane z opieką i pielęgnacją	44,8	53,8	0,3	0,3	0,7	
Zadania związane z określaniem statusu społecznego członków rodziny	0,7	60,9	23,1	14,0	1,3	
Zadania związane z kontrolowaniem i karaniem	5,4	68,9	13,0	12,0	0,7	
Zadania związane z wychowaniem	7,7	83,3	8,7	-	0,3	
Zadania związane z życiem kulturalnym	10,0	76,3	2,3	11,0	0,3	
Zadania związane z życiem religijnym	12,0	70,	2,7	13,4	1,0	
Zadania związane z rekreacją i wypoczynkiem	8,0	77,6	7	6,7	0,7	
Zadania związane z zapewnianiem poczucia bezpieczeństwa w sferze niematerialnej	5,7	72,9	19,4	1,0	1,0	

Wyraźnie widać, że w zasadzie niemal wszystkie z przedstawionych respondentom zadań rodzicielskich, przez zdecydowaną ich większość zostały uznane za wspólny obszar aktywności dla obojga rodziców: od niemal 54% wskazań w przypadku zadań związanych z opieką i pielęgnacją, do prawie 85% wskazań w przypadku podejmowania ważnych decyzji (w tabeli zaznaczone ciemniejszym cieniowaniem). Jedynym wyjątkiem była troska o byt materialny rodziny, którą prawie 62% respondentów przypisywało ojcu. Wyniki badań (zob. tabela 1) obrazują przekonania wszystkich respondentów. Wyniki analizy przeprowadzanej odrębnie dla poszczególnych kategorii wieku (a więc dla ojców młodszych, w średnim wieku oraz starszych) w zasadzie nie różniły się w sposób znaczący od tych zaprezentowanych. Jedynym wyjątkiem była opieka i pielęgnacja, którą zdecydowana większość ojców starszych (56%) wskazywała jako obszar odpowiedzialności matek.

Zasadniczo można powiedzieć, iż z odpowiedzi respondentów na powyższe pytanie wyłania się wizja zbliżona do modelu partnerskiego relacji w rodzinie, a zatem również bliższa modelowi „nowego ojca”. Jednakże trzeba zwrócić uwagę na pewną kwestię, którą można określić jako „wtórne echa” tradycyjnego modelu ojcostwa. Otóż, jeśli pominie się odpowiedzi wskazujące na podobne znaczenie obojga rodziców i weźmie pod uwagę odpowiedzi wskazujące na przewagę odpowiedzialności ojca lub matki, to są jednak zadania, które częściej przypisywane były ojcom oraz takie, za które, zdaniem badanych, bardziej odpowiedzialne są matki. Przyjąłem, że do takich zadań można zaliczyć te, w przypadku których przewaga wskazań na jedno z rodziców będzie przynajmniej dwukrotna (w tabeli zaznaczone jaśniejszym cieniowaniem). Tak, więc, zadania związane z zapewnianiem bezpieczeństwa, kontrolowaniem i karaniem, określaniem statusu społecznego członków rodziny czy z podejmowaniem ważniejszych decyzji, były „wtórnie” przypisywane ojcom, niektóre nawet dość wyraźnie, bowiem określanie statusu wskazał jako zadanie ojca prawie co czwarty respondent, a zapewnianie bezpieczeństwa – co piąty. Natomiast matkom bardziej przypisywano – i to w sposób bardzo wyraźny – opiekę i pielęgnację (niemal 45% respondentów) oraz podejmowanie codziennych, zwykłych decyzji (ponad 35% respondentów), ale także zadania związane z życiem kulturalnym czy religijnym. Kiedy odpowiedzi były analizowane oddzielnie dla każdej kategorii wiekowej, wyniki tylko nieznacznie odbiegały od tych przedstawionych w tabeli w przypadku dwóch zadań: prokreacyjnych, które ojcowie starsi i młodszy „wtórnie” przypisywali ojcom, natomiast ojcowie w średnim wieku – matkom oraz w przypadku zadań związanych z kontrolowaniem i karaniem – wśród ojców w średnim wieku nie odnotowano tu „wtórnej” przewagi.

Można zatem powiedzieć, że w koncepcji roli, jaką wytwarzali respondenci, zauważalne było jednak ścieranie się modelu tradycyjnego z nowym ojcostwem. Oczywiście, przeważała wizja partnerska, jednakże za „ostatni bastion” modelu tradycyjnego można uznać zadania związane z utrzymaniem rodziny. Na oddziaływanie modelu tradycyjnego wskazują również tzw. wtórne przewagi w przy-

padku części zadań tradycyjnie bardziej związanych z rolą matki lub rolą ojca. Nie można wprawdzie odnieść tych wyników do całej populacji, ale pokazują one pewną prawidłowość związaną z modelami ojcostwa.

Nie ma tu możliwości, aby szeroko konfrontować wyniki dotyczące wytwarzanej koncepcji roli z faktyczną jej realizacją, dlatego tylko zasygnalizuję pewne kwestie. Podstawowy wniosek, jaki nasuwał się na podstawie analizy odpowiedzi respondentów na pytania dotyczące właśnie sposobu faktycznej realizacji roli ojcowskiej, jest taki, że również w tym obszarze widać ścieranie się modelu tradycyjnego i nowoczesnego. Jednakże tutaj model tradycyjny jest zdecydowanie silniejszy niż w przypadku koncepcji ról, być może nawet silniejszy niż „nowe ojcostwo”, przynajmniej w przypadku niektórych obszarów aktywności.

Można wskazać pewne zadania, które respondenci faktycznie realizowali. Prokreacja to zadanie, które ze względów biologicznych bardziej związane jest z matką. Oczywiście, bez ojca nie byłaby ona możliwa (choć w dzisiejszych czasach, ze względu na rozwój technik medycznych, znaczenie mężczyzny może tu zostać zredukowane do minimum, do roli dawcy materiału genetycznego) a poprzez wspieranie kobiety uczestniczy on w rozwoju dziecka w okresie życia płodowego, jednakże to matka ponosi wszelkie trudy i ryzyko związane z urodzeniem dziecka. Od kilkunastu lat ojciec ma jednak możliwość uczestnictwa w wydarzeniu stanowiącym wejście nowego członka społeczeństwa na scenę życia – a więc w porodzie. Nie jest wprawdzie w stanie tu zastąpić matki, ale na pewno fakt uczestnictwa w porodzie jest znacznym rozszerzeniem udziału ojca w zadaniach prokreacyjnych. Z danych uzyskanych w Fundacji Rodzic po Ludzku wynika, że w 2005 roku odsetek porodów rodzinnych oscylował około 40%. Nie ulega wątpliwości, że kategoria „poród rodzinny” jest szersza niż tylko poród z udziałem ojca, jednakże można sądzić, że znakomita większość osób towarzyszących, to właśnie ojcowie dzieci. Z moich badań wynika, że w przypadku ojców młodszych – na 100 respondentów 52 brało udział w porodzie, a prawie połowa z nich (24) wiąże bardzo dobre wspomnienia z tym wydarzeniem, zaś pozostali respondenci, którzy nie mieli możliwości udziału w porodzie, nie byli zbyt przychylnie nastawieni do obecności ojca przy narodzinach – tutaj skłonny byłby wziąć udział co trzeci ojciec w średnim wieku i co czwarty starszy. Ojcowie badani uczestniczyli również w pielęgnacji dzieci, a do najbardziej popularnych zadań należała kąpiel (mniej więcej co drugi respondent), zmiana pieluch (co trzeci) czy karmienie (co czwarty).

Z drugiej jednak strony, w liczne zadania tradycyjnie kojarzone z rolą matki ojcowie angażowali się na niskim poziomie. Na przykład jeśli chodzi o prace wykonywane na rzecz gospodarstwa domowego, respondenci zdecydowanie częściej (co nie jest zaskoczeniem) angażowali się w zadania wymagające bądź użycia siły fizycznej (np. remonty), bądź wyjścia w świat zewnętrzny (np. załatwienie spraw w urzędach czy zlecenie usług). Natomiast obszarem bardzo wyraźnego zaangażowania ojców było utrzymanie rodziny, bowiem w zdecydowanej większości przypadków ojcowie wskazywali na siebie, jako głównych żywicieli rodziny, na drugim

miejscu wskazali na siebie i na żonę w podobnym stopniu. Matki, jako główne żywicielki rodziny, zostały wskazane tylko w kilku przypadkach.

Można więc powiedzieć, że w roli ojcowskiej ma miejsce ścieranie się modelu tradycyjnego oraz nowego ojcostwa. Wprawdzie na poziomie wyobrażeń nowe ojcostwo, związane z relacjami partnerskimi w rodzinie, wydaje się być dość popularne, choć nie jest jedynym sposobem, w jaki ojcowie wyobrażają sobie swoją rolę, to w przypadku realizacji nowy model wypada dużo gorzej – tak naprawdę nie ma symetrii procesów wchodzenia matek w tradycyjne role męskie (proces mocno zaawansowany) i ojców w tradycyjne role matek (proces zdecydowanie słabszy).

Rodzi się zatem pytanie, czy istnieje szansa na wypracowanie w miarę spójnego i wyraźnego modelu roli ojcowskiej. Myślę, że można odpowiedzieć na takie pytanie w sposób twierdzący. Jednakże trzeba też podkreślić, że potrzeba na to dużo czasu. Trudno również w tym momencie określić, w jakim kierunku może pójść ów proces kształtowania modelu ojcostwa – czy to będzie dopracowywanie, porządkowanie i wprowadzanie w życie owej nowej wizji ojcostwa, czy może bardziej będzie polegało to na dostosowaniu modelu tradycyjnego do wymogów współczesności.

Trzeba pamiętać, że nie wszystko zależy tutaj od ojców czy nawet od ich najbliższego otoczenia. Potrzeba bowiem na przykład odpowiednich uregulowań prawnych, które sprzyjałyby większemu zaangażowaniu ojców w zadania rodzinne, i odpowiadających im „urządzeń”, np. socjalnych, które pozwoliłyby im na korzystanie ze swych praw. Niewątpliwie, pierwsze kroki w tym kierunku zostały poczynione, o czym świadczy wprowadzenie urlopów dla ojców (tak jak urlopy macierzyńskie). Inną kwestią jest to, na ile mężczyźni z tego rozwiązania korzystają.

Wiele zależy również od sytuacji w miejscu pracy i elastyczności pracodawcy. W przypadku kobiet często mówi się o dyskryminacji w pracy właśnie ze względu na możliwość czy to urodzenia dziecka, czy to zajmowania się nim w pewnych momentach. Jakkolwiek faktycznie może tu mieć miejsce właśnie owa dyskryminacja, to jednak fakt, iż zwraca się uwagę na tę kwestię, świadczy o tym, że taki problem jest w ogóle brany pod uwagę. Mężczyzna-pracownik wydaje się mieć tutaj bardziej ograniczone pole manewru – jego rola rodzicielska nie jest raczej przez pracodawców brana pod uwagę.

Wskazując odpowiednie warunki do realizacji ojcostwa, należy również wziąć pod uwagę odpowiednią infrastrukturę materialną, która dla matek istnieje już od dłuższego czasu. Jako przykład niech posłuży proste urządzenie spotykane coraz częściej (ale i tak chyba jeszcze zbyt rzadko) w miejscach publicznych (konkretnie w toaletach), przewijak, czyli stół, na którym matka może zmienić dziecku pieluchę lub je przebrać. Celowo piszę matka, bowiem przewijaki są umieszczane w toaletach dla kobiet. Dotąd jedynym znanym mi wyjątkiem, który stanowi odstępstwo od powyższej praktyki, jest przewijak umieszczony w męskiej toalecie sklepu szwedzkiego koncernu meblowego w Poznaniu, choć zapewne w innych sklepach tej firmy w Polsce takie przewijaki również można znaleźć. Trzeba jednak pamiętać, że sama infrastruktura – choćby najlepsza – tutaj nie wystarczy. Musi

jeszcze pojawić się chęć skorzystania z niej, co czasem wymaga np. przełamania się, a z tym bywa raczej nienajlepiej. W ciągu ostatnich kilku lat bywałem dość często we wspomnianym sklepie meblowym i siedząc w kawiarni obserwowałem wejścia do toalet wyposażonych właśnie w przewijaki. Nie przypominam sobie, aby udało mi się zaobserwować ojca korzystającego z tej możliwości.

PODSUMOWANIE

Podsumowując rozważania dotyczące możliwości wypracowania spójnego modelu ojcostwa, wydaje się, że sprzyja temu wzrost zainteresowania problematyką ojcostwa w ostatnich latach, tym bardziej, że rozwijają się różne inicjatywy, które stawiają sobie za cel promowanie i pokazywanie ojcostwa. Dobrym przykładem może tutaj być wspomniana już wcześniej amerykańska organizacja Promise Keepers. W Polsce także są znane inicjatywy, które służą wspieraniu ojcostwa, na przykład inicjatywa tato.net wraz portalem internetowym dla ojców (oczywiście nie jest to jedyny portal poświęcony ojcostwu w Polsce, jednakże sporo z takich witryn koncentruje się na prawach ojca w sądzie itp.) oraz różnymi warsztatami, których celem jest poprawienie relacji ojcowie-dzieci, zwiększenie świadomości dotyczącej odgrywania roli ojca. Co więcej, działania skierowane są nie tylko pod adresem ojców (czyli samych zainteresowanych), ale także do publicystów, naukowców czy polityków, a więc do tych, którzy w ten czy inny sposób wpływają, bądź będą wpływać, na kontekst prawny czy infrastrukturę, w których jest osadzone i realizowane ojcostwo. Niemniej, potrzeba tutaj jeszcze czasu.

Katarzyna Piątek

Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

JAKOŚĆ RELACJI MAŁŻEŃSKICH W ZWIĄZKACH KOBIET Z NIEPEŁNĄ SPRAWNOŚCIĄ FIZYCZNĄ

WSTĘP

Dynamika zmian dokonujących się obecnie w sferze życia małżeńsko-rodzinnego sprawia, iż stosowane dotychczas kategorie i punkty odniesienia oraz przyjmowane definicje nie zawsze są wystarczające i adekwatne do opisu rzeczywistości wewnątrzrodzinnnej i wzajemnych relacji między partnerami.

Małżeństwo, bo o zachodzących w jego ramach relacjach traktuje niniejszy tekst, może być ujmowane jako powstały z woli małżonków, w sposób sformalizowany, trwały związek kobiety i mężczyzny, będący także stosunkiem o charakterze prawnym. Cechą znamionującą małżeństwo jest intymność, współdziałanie partnerów i świadczenie sobie wzajemnej pomocy. Dla socjologów małżeństwo to przede wszystkim instytucja społeczna lub akt ustanawiający i sankcjonujący związek powinowactwa pomiędzy dwiema lub więcej osobami społecznie uprawnionymi do podejmowania współżycia seksualnego; akt legitymizujący prokreację (Olechnicki i Załęcki 1997: 119). Klasyczne sposoby ujmowania małżeństwa podkreślają głównie jego instytucjonalny charakter, ale, jak zauważa Krystyna Slany (2002: 53), tradycyjne ujmowanie małżeństwa jako instytucji *sui generis*, wznoszącej się ponad jednostkę, zdaje się być niewystarczające. Obecnie małżeństwo staje się bowiem coraz bardziej produktem i konstruktem jednostek, które je tworzą; przybiera postać zindywidualizowanego, dynamicznego projektu, który realizowany jest na różne sposoby, zgodnie z inwencją i wolą partnerów (tamże).

Małżeństwo może być więc ujmowane także jako wspólnota czy proces. Koncentrując się na relacjach pomiędzy partnerami, małżeństwo rozpatrywać należy jako diadę, w której stosunki interpersonalne, charakter więzi i poziom satysfakcji podlegają przeobrażeniom wraz z wchodzeniem przez parę w kolejne fazy związku. Charakterystyczną cechą dzisiejszych małżeństw jest dominacja celów indywidualnych nad wspólnotowymi. W konsekwencji, kluczowym czynnikiem przekładającym się na trwałość związku, jest satysfakcja czerpana indywidualnie

przez partnerów z bycia razem i wspólnego życia. Kryzysy czy trudności w związku postrzegane są coraz częściej jako sygnał jego rozpadu, a nie jako potrzeba czy konieczność wypracowania przez małżonków nowych strategii mających na celu ratowanie trwałości związku i równoważenia zachodzących w nim relacji (Kaźmierczak i Rostowska 2010: 111).

W ponowoczesności „małżeństwo jawi się jako ryzykowne, osobiste przedsięwzięcie, na które nie ma ubezpieczenia społecznego. Ponadto, nikt nie może obecnie powiedzieć, co kryje się pod terminem ‘małżeństwo’ – co jest dozwolone, wymagane, tabu lub niezbędne. Porządek małżeństwa jest odtąd porządkiem jednostkowym, kwestionowanym i rekonstruowanym w trakcie życia jednostki” (Slany 2002: 54). Akcent kładzie się przy tym głównie na partnerstwo, na duchową sferę związku, a nie zewnętrzną, dotyczącą wzajemnej wymiany usług (Sikora 2008: 317).

Gdy patrzy się na związki kobiet z niepełnosprawnością, prezentowane kwestie nabierają szczególnego znaczenia. Jakość relacji małżeńskich przekłada się bowiem nie tylko na ogólne funkcjonowanie małżonków, ale może też odgrywać kluczową rolę w procesie leczenia i rehabilitacji niepełnosprawnego członka diady. Dodatkowo pamiętać należy o tym, że jakość relacji partnerskich, „[...] wyrażająca się we wzajemnym postrzeganiu, ocenach i ustosunkowaniach, decyduje nie tylko o kierunku, charakterze i dynamice rozwoju indywidualnego małżonków, ale również o specyficie funkcjonowania całego systemu rodzinnego” (Kaźmierczak i Rostowska 2010: 110). Choroba i niepełnosprawność jest zawsze wydarzeniem rodzinnym, a fakt ten wpływa na funkcjonowanie całego systemu. Zaburzeniu ulec mogą różne funkcje rodziny, dlatego problem niepełnosprawności to poważne wyzwanie zarówno dla związku, jak i rodziny ujmowanej holistycznie. Sprostanie nowej sytuacji i przezwyciężenie trudności wymaga od grupy rodzinnej pełnej mobilizacji sił i środków, a nie zawsze pozostają one w jej dyspozycji.

Znaczenie rodziny w życiu osoby niepełnosprawnej, jako czynnika chroniącego czy wspomagającego rehabilitację, wynika przede wszystkim z faktu, że jest ona podstawą wsparcia i zabezpieczenia. Lucjan Kocik zaznacza, że:

Postawa wzajemnej miłości sprawia, że członkowie rodziny tworzą grupę, w której jeden służy drugiemu, nie pytając, co za to otrzyma. W tej to grupie również nie tyle jest ważne, co dany człowiek posiada lub, co może, lecz kim jest dla pozostałych jako osoba. Najważniejsze jest to, że jednostka czuje, że na nią skierowane są wysiłki i troska innych, że znajduje się w centrum zainteresowania całej rodziny (Kocik 2002: 254).

Niepełnosprawność czy przewlekła choroba jest niewątpliwie sytuacją kryzysową, z którą nie każda para, i w konsekwencji rodzina, jest w stanie konstruktywnie się uporać. Jej skutki uwidaczniają się we wszystkich sferach życia małżeńsko-rodzinnego. Jeśli zakres i stopień ograniczeń jest znaczny, wymaga to niejednokrotnie radykalnych modyfikacji i przebudowy wzajemnych relacji małżonków. Ich satysfakcjonująca transformacja nie w każdym przypadku jest jednak możliwa, w konsekwencji część związków ulega rozpadowi, dezorganizując system rodzinny.

W dalszej części artykułu uwaga skupiona zostanie właśnie na jakości relacji małżeńskich oraz na dylematach, jakie pojawiają się w związkach kobiet niepełnosprawnych. Empiryczną podstawę rozważań stanowić będą moje badania pt. Psychospołeczne uwarunkowania adaptacji i integracji kobiet z orzeczoną niepełnością w społeczności lokalnej¹. Pierwsza część badań, prowadzonych metodą sondażu diagnostycznego z zastosowaniem kwestionariusza ankiety, była realizowana w 2009 roku na terenie powiatów bielskiego, cieszyńskiego i żywieckiego. Główny cel eksploracji to określenie determinant adaptacji i integracji kobiet z niepełnością fizyczną w społeczności lokalnej. Wśród pytań badawczych znalazły się między innymi te, które dotyczą zmian, jakie dokonały się u kobiet w sferze życia osobistego, rodzinnego, zawodowego i aktywności społecznej, w związku z wystąpieniem niepełnosprawności. Jeden z wątków dotyka kwestii związanych z relacjami małżeńsko-rodzinnymi i wpływem niepełnej sprawności na tę sferę życia respondentek. Eksploracje głównie nakierowane są na kobiety z umiarkowanym i znacznym stopniem niepełnosprawności, których niepełna sprawność wiąże się z fizycznym uszczerbkiem zdrowia oraz z widocznymi czy też odczuwanymi przez te kobiety zmianami w wyglądzie zewnętrznym, poczuciu kobiecości i atrakcyjności. Badana grupa kobiet potraktowana została jako przypadek szczególny, jest ona bowiem wybitnie narażona na społeczne restrykcje, z alienacją włącznie. Mamy tu do czynienia z podwójnym wykluczeniem: wykluczenie dysfunkcyjnego elementu społeczności lokalnej (przyczyny, to: lęk przed chorobą, problemy z komunikacją, presja konieczności pomocy, zwiększone koszty utrzymania takiej jednostki) oraz wykluczenie kobiety (przyczyny, to m.in. nieatrakcyjność subiektywna lub obiektywna, niezdolność do pełnienia tradycyjnych, przypisanych danej płci społecznych ról) (Piątek 2010: 54).

Problem niepełnosprawności kobiet jest o tyle specyficzny, że obowiązujące wzorce kobiecości i standardy piękna nakładają na kobietę „obowiązek” bycia atrakcyjną, tymczasem niepełnosprawność, zwłaszcza wiążąca się z wyraźnymi, widocznymi defektami fizycznymi, powoduje, że niemożliwe jest spełnienie przez kobietę pożądaných standardów. Niepełnosprawność utrudnia realizację wszystkich lub większości dotychczasowych ról, rzutując tym samym na funkcjonowanie społeczne osoby, na zakres jej uczestnictwa w życiu społecznym, na interakcje z otoczeniem. Ponadto, zmienia się także własny obraz siebie, budowany w oparciu o relacje z innymi ludźmi i ich stosunek do osoby niepełnosprawnej. Dlatego w badaniach skoncentrowałam się na mechanizmach adaptacyjnych, uruchamianych przez kobiety niepełnosprawne, poddając analizie również bariery i ułatwienia w integracji ze środowiskiem społecznym oraz w przystosowaniu się do niepełnej sprawności. Uwaga skupiona została także na subiektywnym postrzeganiu samej siebie, swojego życia, relacji z innymi, w tym relacji rodzinnych i małżeńskich oraz wizji przyszłości kobiet. W drugiej części badań realizowanych w 2010 roku, prze-

¹ Badania realizowane w ramach grantu wewnętrznego ATH nr 13/I/GW/2008.

prowadzane były wywiady pogłębione z kobietami niepełnosprawnymi fizycznie, dotykające w poszerzonym zakresie wątków przedstawionych powyżej.

Zaznaczyć należy, że do prezentowanej analizy jakości relacji małżeńskich wykorzystano jedynie te ankiety, które spełniały następujące kryteria: pozostawanie przez kobietę w związku małżeńskim (ewentualnie sygnalizowany rozpad małżeństwa po wystąpieniu niepełnosprawności); wystąpienie niepełnosprawności u kobiety po zawarciu związku małżeńskiego; odpowiedź na pytania otwarte dotyczące jakości relacji małżeńskich. Ostatecznie przedmiotem analizy będzie 195 ankiet oraz 12 wywiadów pogłębionych. Liczebność próby oraz sposób doboru nie uprawnia do daleko idących generalizacji, to jednak na podstawie zebranego materiału empirycznego i zderzeniu go dodatkowo z wynikami badań innych autorów, można wysunąć wartościowe poznawczo i przydane dla praktyki wnioski dotyczące jakości relacji małżeńskich w związkach kobiet z niepełną sprawnością.

JAKOŚĆ RELACJI MAŁŻEŃSKICH – PROBLEMY DEFINICYJNE

Badacze rodziny zbyt rzadko koncentrują się na kwestiach związanych z zadaniami, jakie mają wobec siebie do spełnienia małżonkowie z racji tworzenia wspólnoty uczuciowej, partnerskiej, ekonomicznej czy samorealizującej się, skupiając głównie uwagę na ujęciu małżeństwa w kontekście ról rodzinnych (Mikołajczyk-Lerman 2001: 181).

Odwołując się do głównego wątku rozważań, podkreślić należy, że samo zdefiniowanie tego, co kryje się pod pojęciem jakości relacji partnerskich, nastęrcza wielu trudności. Jak zauważa Barbara Jankowiak (2007: 2), opierając się na studiach literatury przedmiotu oraz analizach różnorodnych badań, w zasadzie nie ma jednoznacznej definicji tego pojęcia. Autorka wskazuje na występowanie wielu określeń pokrywających się w znacznej mierze znaczeniowo z terminem jakości relacji, aczkolwiek nie są one tożsame. Wśród terminów pokrewnych wymienia się: powodzenie małżeńskie, sukces małżeński, szczęście małżeńskie, integrację małżeńską, satysfakcję małżeńską, jakość małżeństwa itp. Różnorodność pojęć używanych do opisu jakości relacji małżeńskich jest konsekwencją złożoności tego zagadnienia, wielości jego wskaźników i braku zgody, co do ich rozpoznawania (tamże: 2-3).

Problemy definicyjne i metodologiczne wynikają po części z faktu, iż zwykle o uznaniu związku za satysfakcjonujący lub niesatysfakcjonujący decyduje subiektywne zadowolenie partnerów, będące efektem przyjmowania przez małżonków indywidualnych kryteriów oceny wzajemnych relacji. Pomiar jakości związku stał się w pewnym stopniu możliwy między innymi dzięki różnym skalom wprowadzonym przez polskich badaczy tego zagadnienia, na przykład Skala Powodzenia Małżeńskiego – Maria Braun-Gałkowska; Skala Jakości i Trwałości Małżeństwa – Maria Rys; Skala Więzi Małżeńskiej – Józef Szopiński. Przyjmowanie w tym względzie perspektywy indywidualnej małżonków, siłą rzeczy subiektywnej, utrudnia standaryzację narzędzi pomiaru. Według Braun-Gałkowskiej, na powodzenie

małżeństwa wpływ mają czynniki dwojakiego rodzaju: zewnętrzne i wewnętrzne, te ostatnie podzielone zostały dodatkowo na działające przed i po zawarciu małżeństwa oraz na jednostkowe i interakcyjne. Dojrzałość partnerów do małżeństwa jest wskazywana jako kluczowy czynnik jednostkowy przed zawarciem małżeństwa, wpływający na jego późniejsze powodzenie. Jednostkowe czynniki istotne po ślubie, to takie właściwości męża i żony, jak: typ temperamentu, cechy osobowościowe, postawy, cechy fizyczne. Wśród czynników relacyjnych istotnych przed ślubem, autorka wymienia: poznanie się partnerów, porozumienie, stopień podobieństwa postaw, środowisko. Natomiast czynniki relacyjne występujące po ślubie, mające wpływ na powodzenie małżeństwa, dotyczą interakcji między małżonkami i są to: sprzężenia zwrotne, komunikacja, porozumienie seksualne, relacje z innymi osobami (Braun-Gałkowska 1992, za: Jankowiak 2007: 7).

Wiążąc jakość związku z używanym przez Jana Szczepańskiego (1972: 323) pojęciem „sukcesu małżeńskiego”, można wskazać ponownie czynniki wewnętrzne i zewnętrzne, które będą oddziaływać na ocenę związku w kategoriach sukcesu lub porażki. Wśród determinant wewnętrznych wymienia się zwykle: miłość wzajemną małżonków, odpowiedzialność za współmałżonka i dzieci, partnerstwo, troskę o dom, możliwość harmonijnego rozwoju osobowości współmałżonków. Czynniki o charakterze zewnętrznym, to przede wszystkim: sankcje religijne czy społeczne przeciwdziałające rozpadowi małżeństwa, nacisk opinii społecznej, nacisk warunków ekonomicznych uzależniających małżonków wzajemnie od siebie (Adamski 2002: 22-23). Szczepański sukcesu małżeńskiego upatruje przede wszystkim w zdobyciu szczęścia osobistego, czyli pełnego przystosowania małżonków, zależnego w znacznej mierze od uzyskania zadowolenia seksualnego, stopnia osiągnięcia wspólnych celów i zadowolenia uczuciowego. W tym przypadku sukces mierzony jest miarą wewnętrznego, subiektywnego poczucia szczęścia (Szczepański 1972: 323). Właśnie ten subiektywizm postrzegania związku i relacji partnerskich jako zadowalających lub niezadowalających stanowi niejednokrotnie trudność w badaniu jakości relacji małżeńskich, z drugiej strony, jak inaczej badać to, co dzieje się pomiędzy partnerami, jeśli nie przez odwołanie do ich osobistych odczuć i doświadczeń?

Michał Szewczyk (2009: 41-43), opierając się na hierarchicznym modelu subiektywnego poczucia dobrostanu Eda Dienera, wskazuje czynniki, które mogą mieć wpływ na odczuwanie szczęścia małżeńskiego. Czynniki te można podzielić na dwie grupy: działające przed zawarciem małżeństwa – dojrzałość do małżeństwa, wybór partnera oparty na miłości, homogamia, status społeczny, wzór własnego rodzica, oczekiwania wobec partnera oraz – działające w trakcie trwania związku małżeńskiego – osobowość partnera, postrzegana atrakcyjność fizyczna i wiek partnerów, ich poglądy religijne, temperament, pragnienia i dążenia, relacje z rodziną, pożycie seksualne, równość partnerów, komunikacja małżeńska i umiejętność rozwiązywania problemów (tamże).

Wielość definicji jakości związku generuje szereg wskaźników, które jednak nie zawsze są łatwe do uchwycenia, co czyni tę kwestię trudną do eksploracji.

Dodatkowo dotykamy tu tematów szczególnie osobistych i intymnych, co jeszcze bardziej komplikuje sprawę; uwidoczniło się to wyraźnie w trakcie prowadzonych badań. Kobiety, które zdecydowały się na udział w badaniach, wskazywały na problemy z odpowiedziami na pytania dotyczące sfery intymnej, relacji z aktualnymi partnerami oraz ich reakcji na chorobę czy niepełnosprawność. Pytania te niewątpliwie należały do najtrudniejszych. W naszej kulturze mówienie o tym, co dzieje się w sferze intymnej pomiędzy małżonkami, zwykle jest krępujące. Na to nakłada się trudność z akceptacją zmian (brak piersi, stomia, proteza), które niewątpliwie mają wpływ na komfort i jakość współżycia seksualnego, przekładają się także wprost na poczucie atrakcyjności i na poziom akceptacji przez mężczyznę. Dlatego pytania o to, co zmieniło się w sferze intymnej, w relacjach z partnerem, były otwarte. Wydawało się bowiem, że każda propozycja kafeterii będzie zbytnią ingerencją w prywatność. Oczywiście, konsekwencją takiego potraktowania problemu było wiele braków odpowiedzi lub lakoniczne wypowiedzi: „nic się nie zmieniło”, „wszystko się zmieniło”, które to miały raczej wartość statystyczną niż jakościową (Piątek 2009: 223). Podobnie w badaniach Marii Chodkowskiej (2005: 9), pamiętnikarki pisały także bardzo niewiele o sferze seksualnej. Jeśli już ten wątek był poruszany, to zwykle w formie krótkiej i zdawkowej.

Podkreślić należy też, że problemy badawcze w omawianym temacie wynikają nie tylko z różnorodności definicji jakości związku i wielości pojęć pokrewnych, ale także z wieloaspektowego charakteru tego zjawiska, które uniemożliwia jego opis za pomocą jednorodnej w swym charakterze zmiennej. Trudno także jednoznacznie określić, jakie czynniki wpływają na jakość, a jakie stanowią jej składową (Jankowiak 2007: 15).

Poza tym, ocena związku, często dokonywana na gorąco w momencie wypełniania ankiety czy udzielania odpowiedzi w trakcie wywiadu, zależna była od wielu czynników: od zakresu niepełnej sprawności i rokowań, od stażu małżeńskiego, od postawy partnera, od satysfakcji czerpanej z pożycia seksualnego, jak też od poczucia bezpieczeństwa, które niósł ze sobą związek. Zawsze mamy do czynienia z czymś w rodzaju indywidualnego przypadku. Nie ma bowiem dwóch identycznych par, biografii, a nawet przypadków chorobowych. Każdy związek ma swój niepowtarzalny charakter. Pewne podobieństwa zostały zebrane i przedstawione w dalszej części artykułu, ale wiele jest też wątków, które wymagałyby indywidualnego opisu, co uwypukla wielopłaszczyznowość i jakościową różnorodność kwestii będących przedmiotem niniejszej analizy.

Wszystko to razem sprawia, iż każda eksploracja, podejmująca wątki jakości relacji małżeńskich, zwłaszcza w związkach szczególnie narażonych na wpływ czynników dezintegrujących, jak w przypadku analizowanych małżeństw kobiet niepełnosprawnych fizycznie, ma swój niepowtarzalny, cenny poznawczo charakter i wnosi nowe dane, które pozwalają dokonać możliwie szerokiego opisu i eksplanacji tego zagadnienia.

FUNKCJONOWANIE KOBIET Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ W ZWIĄZKU – JAKOŚĆ RELACJI MAŁŻEŃSKICH W ŚWIETLE WYBRANYCH EKSPLOKACJI

Prowadzenie badań dotyczących funkcjonowania w roli małżeńskiej kobiet niepełnosprawnych fizycznie oraz relacji w związkach tworzonych przez te kobiety jest złożone i trudne. Wynika to z wielu przyczyn, ale za główną barierę uznaczyć należy konieczność sięgania często do najbardziej intymnych przeżyć respondentek, dotyczących z jednej strony bliskości i relacji intymnych, osobistych, z drugiej strony fizycznych konsekwencji niepełnosprawności, które niejednokrotnie są tematem tabu i próba dotarcia do nich napotyka wiele oporów. Dlatego wciąż ograniczona jest liczba badań dotyczących tych kwestii na gruncie nauk społecznych, co czyni tym bardziej wartościowymi eksploracje, które dotyczą poruszanego tu wątku. Bardzo cenny materiał empiryczny pod postacią dokumentów osobistych (156 pamiętników) zgromadziła Maria Chodkowska (1993), a poczynione przez nią ustalenia stanowiąc będą ważny punkt odniesienia w prezentacji wyników moich badań własnych.

Niepełnosprawność, bez względu na to, czy pojawiła się przed, czy w trakcie trwania związku, zawsze jest istotnym czynnikiem ryzyka trwałości i sukcesu małżeńskiego. Aby o tym sukcesie mówić, konieczne jest wytworzenie się prawidłowej więzi między małżonkami, na którą wpływ mają postawy obojga partnerów związku. Tymczasem, jak zauważa Chodkowska (2005: 13), postawy partnera pełnosprawnego mogą ulegać niekorzystnym przemianom na skutek pogarszania się stanu zdrowia i sprawności partnerki oraz reakcji na tę sytuację w środowisku rodzinnym i lokalnym. Dlatego utrzymanie satysfakcjonującego i dającego poczucie spełnienia związku, w tym przypadku jest trudniejsze niż w małżeństwach osób pełnosprawnych, wymaga też większego wysiłku i zaangażowania obojga partnerów (tamże). Na jakość relacji małżeńskich kobiet z niepełnosprawnością, w świetle badań własnych autorki, wpływ ma wiele czynników, w tym głównie: moment wystąpienia niepełnosprawności, jej rodzaj i zakres, faza związku, umiejętność kompensowania braków i ich konsekwencji, typ związku, model rodziny prokreacji, charakter i treść więzi między partnerami, komunikacja w diadzie oraz posiadanie wspólnego potomstwa. Na determinanty te wskazywała także Chodkowska (2005), która opierając się na analizie treści pamiętników kobiet niepełnosprawnych, ukazała problemy, z jakimi borykają się one w życiu małżeńskim. Wyraźnie Autorka dostrzegła korelację, jaka występuje pomiędzy fazą związku, w której pojawiła się niepełnosprawność, a jakością relacji małżeńskich i więzi między partnerami. Szczególnie krytyczna dla pary jest faza życia rodziny związana z urodzeniem pierwszego i drugiego dziecka. Jeśli w tym okresie pojawiała się choroba, a w konsekwencji niepełna sprawność kobiety, związek ulegał niejednokrotnie dezorganizacji, a nawet rozpadowi. Fakt ten był konsekwencją nałożenia się na siebie sytuacji kryzysowych, konieczności reorganizacji związku oraz zwiększonego obciążenia partnera obowiązkami domowymi i opiekuńczymi. Małżonkowie charakteryzujący się

niskim poziomem dojrzałości emocjonalnej i społecznej nie zawsze byli w stanie kryzys ten przewyciężyć, zwłaszcza wtedy, kiedy dochodziło do osłabienia więzi seksualnej, które mogło być rezultatem niechęci sprawnego partnera do chorej lub okaleczonej żony (tamże: 9-10). Autorka ta twierdzi, iż:

Wszystkie pamiętnikarki podkreślały, że utrzymanie więzi małżeńskiej było dla nich bardzo ważne, a za rozpad tej więzi czyniły odpowiedzialnymi swoich partnerów. Opisywane przez nie postawy mężczyzn można określić jako ucieczkę w dosłownym znaczeniu bądź ucieczkę psychiczną, odsunięcie się od partnerki i jej problemów, pomimo zachowania wspólnoty zamieszkania (tamże: 9).

Dla przykładu, rozpad więzi małżeńskich miał miejsce w około 60% związków auterek tych pamiętników, które utraciły sprawność w pierwszych latach ich trwania, w okresie nakładającym się na czas pierwszego lub drugiego porodu. Natomiast w przypadku kobiet, których niepełnosprawność pojawiła się po wielu latach wspólnego życia (39 kobiet), tylko w jednym przypadku doszło do rozpadu związku, w kilkunastu do osłabienia więzi, ale i tak w ponad połowie przypadków (66%) niepełnosprawność żony nie zagroziła budowanej przez lata więzi małżeńskiej, nawet jeśli partner musiał przejąć na siebie szereg nowych obowiązków (tamże: 10).

Podobne tendencje zaobserwowane zostały w moich badaniach. Kobiety z dłuższym stażem małżeńskim, u których niepełnosprawność wystąpiła w fazie związku kompletnego lub przyjacielskiego (terminologia zaproponowana przez Bogdana Wojciszke) oraz na tym etapie rozwoju rodziny, gdy dzieci są już dorastające albo usamodzielnione, częściej wskazywały na satysfakcję płynącą z relacji małżeńskich; podkreślały też, iż partner jest dla nich pomocą i wsparciem (62% badanych w tej grupie). Pomoc ta przejawiała się na różne sposoby i dotyczyła poza codziennymi, rutynowymi czynnościami, także tych, które wiązały się z nową sytuacją, w jakiej znalazła się para, a więc na przykład z decyzjami podejmowanymi w zakresie leczenia czy rehabilitacji partnerki. Zaufanie, akceptacja i wsparcie stanowiły podstawowe kryterium postrzegania związku jako satysfakcjonującego. Respondentki używały w tym przypadku określeń typu: „jesteśmy dobrym małżeństwem”, „świetnie się dobraliśmy”, „mamy udany związek”.

Poniższe wypowiedzi badanych obrazują pozytywną percepcję związku i relacji z partnerem:

Nie wiem jak on to wszystko znosił, moje huśtawki nastrojów, płacz, złość na to, co się stało. Zawsze mi pomagał, choć na początku widziałam jego strach w oczach, ale potem było już tylko lepiej. Dzisiaj z perspektywy czasu, gdy minęły już prawie dwa lata od amputacji piersi, widzę jak cudowny jest mój mąż i jaki był cierpliwy i pomocny. I jest nadal taki. Choć teraz żyjemy już normalniej niż wtedy (wywiad nr 2).

Mąż wszystko robi w domu, nie dlatego, że musi, ale dlatego, że chce. Bardzo martwi się o mnie i wspiera mnie we wszystkim. Gdyby nie on, nie dałabym sobie rady. Dzieci też bardzo pomagają, ale one nie wszystko jeszcze rozumieją, nie o wszystkim też im mówimy (wywiad nr 11).

Odkąd zachorowałam, mój mąż poświęca mi bardzo dużo uwagi. Kiedyś czasem wychodził z kolegami, teraz nie chce mnie zostawiać. Mówi, że woli mieć rękę na pulsie (wywiad nr 8).

Podobnie w badaniach Chodkowskiej, spośród 65 autorek pamiętników, które wychodziły za mąż będąc kobietami zdrowymi, nieznaczna większość (35) utrzymywała, iż znajduje zrozumienie i wsparcie u swojego partnera, choć część kobiet wskazywała też na negatywne postawy partnerów związane z kryzysem w pierwszych latach po utracie sprawności (2005: 11).

Porównywalne obserwacje poczyniła Małgorzata Gajda (2006: 181-191), która w 2006 roku przeprowadziła badania metodą wywiadu narracyjnego z dwunastoma starszymi kobietami (w wieku 60-69 lat), po mastektomii, skupionymi w jednym z dolnośląskich Klubów Amazonek. Autorka zauważa, że zasadniczym elementem, który pomaga w akceptacji niepełnej sprawności jest postawa męża/partnera, a jej respondentki żyły w związkach kilkadziesiąt lat. W żadnym z analizowanych przypadków mężczyzna nie odwrócił się od kobiety, a wręcz przeciwnie, zwykle otaczał ją opieką i wsparciem (tamże: 187).

Jednakże zaznaczyć należy, że w moich badaniach nieodosobnione były także przypadki, kiedy niepełnosprawność partnerki dezorganizowała związek lub też obnażała jego niską jakość. I tak, 18% respondentek wskazało, że mąż w ograniczonym stopniu jest dla nich wsparciem i pomocą, dla 20% mąż w ogóle nie stanowił wsparcia, a partnerzy pozostawali razem w zasadzie tylko w sensie formalnym (w tej ostatniej grupie 6% związków uległo całkowitemu rozpadowi).

Wśród wypowiedzi kobiet, z którymi przeprowadzono wywiady pogłębione, także takie wątki się pojawiały. Symptomatyczne przy tym jest to, że respondentki, których relacje z mężami były zaburzone, częściej prosiły, by rozmowa odbywała się poza domem, nie chciały bowiem narażać się na negatywne komentarze partnera:

Czasami myślę, że on mnie nigdy nie kochał. Dopóki byłam zdrowa, i na każde jego zawołanie, było dobrze. Potem zaczęły się problemy i okazało się, że on nie chce tak żyć. [...] Mąż nie rozumie, że czuję się źle, że jestem słaba i mam straszne bóle. Według niego wymyślam to wszystko, żeby nic nie robić. Nie poda mi nawet szklanki wody, jak trzeba będzie (wywiad nr 4).

Nic dobrego nie spotkało mnie ze strony męża. Gdyby nie dzieci, pewno nie byłibyśmy razem. Mam już dość jego ciągłych narzekań, jaką to ma „wybrakowaną żonę” (wywiad nr 7).

W związkach kobiet, których niepełnosprawność pojawiła się w trakcie trwania małżeństwa, zwykle najtrudniejszy był okres bezpośrednio, po utracie sprawności; tu także zaobserwowana została sygnalizowana już zależność: dłuższy staż małżeński, pozwalający na stworzenie silnej więzi między partnerami, przyspieszał proces adaptacji małżonka do nowej sytuacji, ale oczywiście za kluczowy uznać należy tu charakter wytworzonej więzi małżeńskiej, nie zaś samą długość

trwania związku, choć ta druga zmienna wpływa znacząco na pierwszą. Wspólne doświadczenia, „dotarcie się partnerów”, przewyciężanie różnego typu trudności w związku sprzyja wytworzeniu się mechanizmów ułatwiających radzenie sobie z nowymi problemami, kryzysami, spaja diadę małżeńską.

Niewątpliwie zakres i tempo adaptacji do roli partnera osoby niepełnosprawnej jest bardzo indywidualne. Jedni mężczyźni potrzebują więcej czasu, inni mniej, aby się przystosować do zmian, dla części z nich akceptacja niepełnosprawności żony w ogóle nie jest możliwa i związek rozpada się lub trwa tylko w sensie prawnym, a nie emocjonalnym. Za każdym razem oczywiście potrzebny jest czas, aby odnaleźć się w nowych rolach, które do tej pory pełniła partnerka, pogodzić się ze zmianami w jej wyglądzie, odbudować intymność i wzajemną akceptację, a często także przyjąć na siebie role opiekuńcze i pielęgnacyjne. Pamiętnikarki, w badaniach Marii Chodakowskiej, wyraźnie o tym mówiły, kwestie te także zarysowały się w moich badaniach. Aktualne relacje z mężem/partnerem niemal 53% badanych uznało za takie same, jak przed wystąpieniem niepełnosprawności, 27% kobiet wskazało, iż relacje te są lepsze niż przed wystąpieniem niepełnosprawności, a 20% twierdziło, iż są gorsze niż przed wystąpieniem niepełnosprawności.

To, co szczególnie uległo transformacji w relacjach między respondentkami a ich mężami w związku z niepełnosprawnością, dotyczyło dwóch obszarów funkcjonowania diady: sfery intymnej oraz szerszej sfery psychospołecznej. Przy czym w odniesieniu do intymności kobiety znacznie rzadziej wskazywały na dokonujące się zmiany, niż w odniesieniu do funkcjonowania pary w relacjach pozaintymnych. Wynikać może to zapewne z faktu, iż tematy dotyczące bliskości, satysfakcjonującego pożycia seksualnego w ogóle, napotykały na duży opór i kobiety w tym temacie zwykle były bardzo powściągliwe. W konsekwencji, w odpowiedzi na pytanie dotyczące tego, czy niepełnosprawność zmieniła relacje intymne między małżonkami, znacznie ponad połowa kobiet wskazała, iż zmiana taka nie nastąpiła. W tej grupie, w której wskazano na zmianę, częściej relacje intymne między małżonkami zmieniły się na gorsze, ale były też wskazania odwrotne: 10% kobiet w tej grupie zaznaczyło, iż relacje zmieniły się na lepsze, co wiązało się z większą delikatnością, czułością, akceptacją partnera wyrażaną w relacji intymnej. Opinia o pogorszeniu się relacji intymnych wynikała po części z oporów i lęków samych kobiet. Nawet, jeśli mężczyzna dawał dowody pełnej akceptacji partnerki, wstyd, skrępowanie i lęk przed odrzuceniem blokowały kobiety, wpływając na jakość pożycia małżeńskiego. Badane kobiety zwykle z trudem aprobowały zmiany w swoim wyglądzie wynikłe na skutek niepełnosprawności. Przełamanie barier było możliwe głównie dzięki pełnej akceptacji postawie partnera, tam gdzie jej zabrakło, pojawiały się częściej trudności z przystosowaniem się do zmian.

Małgorzata Gajda, co ciekawe, na podstawie prowadzonych wywiadów stwierdza, iż bywa również tak, że to partnerzy Amazonek szybciej godzą się z zaistniałą sytuacją, niż one same. W większości badanych przez nią przypadków, pomimo akceptacji ze strony partnera, kobiety cały czas odczuwały jednak skrępowanie w kontaktach intymnych i starały się unikać sytuacji, w których musiałyby pokazać się

partnerowi nago, nie pozwalały też zwykle dotykać piersi (Gajda 2006: 189). Niewątpliwie rzutowało to na jakość relacji intymnych oraz na akceptację samej siebie. Autorka zaznacza, że: „Fundamentalne znaczenie dla sposobu postrzegania siebie przez Amazonki ma zachowanie partnera. Kobiety zawsze widzą siebie przez pryzmat intymnej więzi i reakcji partnera. Jeśli mężczyzna akceptuje ją, jako atrakcyjną seksualnie, istnieje duża szansa na zbudowanie udanego życia płciowego” (tamże).

W moich badaniach wiele pań wskazywało, że starają się ukryć swoją niepełnosprawność nawet przed najbliższymi. Kobiety te ubierają do snu bieliznę i pidżamę, gaszą światło w trakcie zbliżenia intymnego, nie pozwalają na dotykanie przez partnera miejsc, które są zmienione po operacjach czy amputacjach, pokazują się partnerowi tylko w chustce lub peruce w momentach, gdy na skutek chemioterapii straciły włosy, nie chodzą na basen, plażę czy w inne miejsca, gdzie konieczne byłoby eksponowanie ciała. Nawet, jeśli partner wyrażał pełną akceptację dla zmian, jakie dokonały się w ich wyglądzie, one zachowywały znaczną ostrożność i dystans w sytuacjach intymnych.

Bez względu na jakość relacji między małżonkami, w większości przypadków kobiety wskazywały na obawy związane z utrzymaniem więzi z partnerem. Wątpliwości ich nasilały się w tych przypadkach, w których na skutek niepełnosprawności pojawiły się różnego rodzaju napięcia, konflikty lub ochłodzenie relacji między małżonkami. Niemal 1/4 respondentek obawiała się najbardziej tego, iż ich partner odejdzie do zdrowej, pełnosprawnej kobiety, co nierzadko dosadnie werbalizowały.

Kolejnym, ważnym obszarem funkcjonowania kobiety, w którym następują zmiany wywołane przez niepełnosprawność, jest sfera rodzinno-domowa, a szczególnie ta związana z realizacją obowiązków rodzicielskich oraz z prowadzeniem gospodarstwa domowego. Przeobrażenia, które się dokonały w tym obszarze, uznać można generalnie za pozytywne. Partnerzy w większości przejęli od żon obowiązki, które w związku z chorobą czy niepełnosprawnością nie mogły być przez nie realizowane. Oczywiście, nie dokonywało się to bez napięć i konfliktów, ale zwykle ostatecznie członkowie rodziny, w tym głównie mąż i dzieci, przejmowali większość zadań. Kobiety, które wskazywały wcześniej, iż mąż jest dla nich wsparciem i pomocą, konsekwentnie zaznaczały również w odniesieniu do tego punktu, że partner wspiera je poprzez przejęcie części lub większości obowiązków, ewentualnie obowiązki te wypełniają one wspólnie z mężem:

Mój mąż nigdy nie zajmował się gotowaniem i sprzątniem. Więc początki były trudne. Denerwowało mnie to strasznie, że wszystko robi tak powoli i ciągle się o coś pyta. Ale teraz już się nauczył (wywiad nr 3).

Kiedy pierwszy raz mąż został na dłużej sam z dziećmi i domem na głowie, jak byłam w szpitalu, to z trudem poznałam dom. Dobrze, że teściowa przyjechała trochę im pomóc, ale ona sama nie nauczyła syna prac domowych i zobaczyła skutki (wywiad nr 8).

Dzieci śmieją się z męża, że nie mógłby dorabiać jako kucharz, bo nawet wodę przypali, ale mimo tego i tak bardzo dużo robi teraz w domu i jest dla mnie bardzo pomocny (wywiad nr 12).

Zmiany w podziale obowiązków domowych najłatwiej dokonały się w przypadku tych par, które już wcześniej, przed pojawieniem się niepełnosprawności partnerki, preferowały model partnerski w związku. Tam, gdzie dominował model tradycyjny lub mieszany, mąż mniej chętnie przejmował część obowiązków, częściej też w tym przypadku angażowani byli inni członkowie rodziny lub też osoby obce, ale nie obyło się tu bez tarć i konfliktów.

Badane kobiety z niepełnosprawnością, które pozostawały w związku i żyły w funkcjonalnej rodzinie, wskazywały dość często, iż to właśnie najbliższa rodzina służyła im pomocą przy organizacji życia domowego, ale też w czasie wyjazdów czy wizyt u lekarza, całego procesu leczenia i rehabilitacji. Najbliżsi zaspokajali ich potrzeby związane z opieką, pielęgnacją, prowadzeniem gospodarstwa domowego. W 22% przypadków nie udało się jednak wypracować nowych zasad współpracy w rodzinie, w wyniku czego doszło do poważnych zaburzeń w funkcjonowaniu gospodarstw domowych.

Na jakość relacji małżeńskich wpływ ma także zakres i charakter komunikacji między partnerami. W sytuacji badanych kobiet zaobserwować można było dwie ogólne tendencje. Pierwsza charakteryzowała się tym, iż intensywniejsza niż zwykle komunikacja z partnerem skupiała się głównie na wątkach związanych z chorobą i niepełnosprawnością. W przypadku drugiej, sytuacja była odwrotna, starano się jak najmniej rozmawiać o problemach związanych z niepełnosprawnością, skupiając się na bieżących sprawach, niekoniecznie dotyczących osoby niepełnosprawnej. Zaobserwować można było, iż pierwsza strategia częściej pojawiała się u par, w których kwestia niepełnosprawności była zdarzeniem niedawnym, nowym, wciąż „żywym”. Tam, gdzie małżonkowie oswoili się już z konsekwencjami niepełnej sprawności kobiety, częściej w rozmowach poruszano inne tematy, były to rozmowy o dzieciach, ale również dyskusje na tematy ogólne, pozarodzinne. Generalnie w większości przypadków intensywność komunikacji w diadzie wzrosła, co wynikało po części z konieczności reorganizacji życia małżeńsko-rodzinnego. Taka wzmożona komunikacja pomagała również zredukować lęk i napięcie u obojga partnerów, które pojawiły się w związku z zaistniałą sytuacją kryzysową.

Reasumując, można wskazać, że na jakość relacji małżeńskich kobiet z niepełnosprawnością fizyczną wpływ ma wiele czynników oddziałujących z różną siłą i natężeniem, wśród nich kluczowymi okazały się:

- moment wystąpienia niepełnosprawności (faza związku), w tym przypadku lepiej radziły sobie te pary, które zdążyły wytworzyć w miarę stabilne więzi, miały też możliwość wypracowania mechanizmów adaptacyjnych i zaradczych w sytuacjach kryzysowych;
- rodzaj i zakres niepełnosprawności – im poważniejsze konsekwencje niepełnosprawności, tym bardziej złożony proces adaptacji do zmian;

- umiejętność kompensowania braków i ich konsekwencji przez system rodzinny, im sprawniej funkcjonujący system rodzinny, tym lepsze radzenie sobie z zaistniałą sytuacją. Najefektywniejsze w momentach kryzysowych okazały się rodziny o wysokim poziomie spójności i wytrzymałości, jak też o wysokim poziomie więzi i elastyczności, czyli takie, których siłą jest zdolność do zmiany, ale równocześnie poczucie wewnętrznej jedności, solidarności z wszystkimi członkami i wzajemnego zaufania;
- typ związku i model rodziny – partnerski model sprawdzał się lepiej niż tradycyjny lub mieszany;
- charakter i treść więzi między partnerami, w tym także komunikacja. Pary, które wytworzyły silne więzi oparte o miłość, wzajemne zaufanie i akceptację, oraz otwartość w komunikacji, lepiej radziły sobie z sytuacją niepełnosprawności;
- posiadanie wspólnego potomstwa – dzieci były czynnikiem spajającym parę, dodatkowo stanowiły wsparcie i pomoc w organizacji życia domowego. Posiadanie dzieci wpływało też mobilizująco na same kobiety. Te, które były matkami, częściej i chętniej podejmowały leczenie i rehabilitację niż te, które potomstwa nie posiadały.

PODSUMOWANIE

Podsumowując, należy stwierdzić, iż poziom akceptacji aktualnej sytuacji oraz motywacja do leczenia i rehabilitacji w znacznej mierze zależne były od jakości relacji małżeńskiej oraz funkcjonalności rodziny kobiet z niepełnosprawnością. Obrazuje to przykładowa korelacja: spośród 62% kobiet, które wskazały na pozytywne postawy partnera, wsparcie i pomoc z jego strony, aż 76% deklarowało wysoki stopień zadowolenia ze swojego życia (punkty 4 i 5 na pięciostopniowej skali zadowolenia), przy czym żadna z tych kobiet nie wskazała na tendencję odwrotną. W przypadku natomiast kobiet, dla których mąż nie był w żadnym stopniu pomocą i wsparciem, stopień zadowolenia z życia gwałtownie malał, co może być uwarunkowane między innymi tym, iż poza traumatycznymi doświadczeniami związanymi z chorobą czy niepełnosprawnością oraz odczuwanym deficytem pomocy i opieki, kobiety te miały również poczucie klęski związanej ze swoim związkiem i z wyborem partnera życiowego. Odwołując się do badań własnych oraz do eksploracji prowadzonych przez innych badaczy, uwidacznia się korelacja pomiędzy jakością związku małżeńskiego i życiem w funkcjonalnej rodzinie, a stopniem akceptacji swojej aktualnej sytuacji, jak też poczuciem szczęścia i zadowolenia deklarowanym przez kobiety z niepełnosprawnością. Satysfakcjonująca i partnerska relacja z małżonkiem, także w sferze intymnej, może być uznana za istotny czynnik wpływający na pomyślność leczenia i rehabilitacji.

Warto wspomnieć w tym miejscu o nieco zaskakującym odkryciu, którego dokonał profesor Jeremy Yorgason z Brigham Young University – wykazał on mianowicie, iż początek fizycznej niepełnosprawności zwiększa małżeńskie szczęście. Wyniki jego badań zostały oparte na informacjach dostarczonych przez 1217 losowo

wybranych osób. Naukowcy śledzili życie uczestników badania przez okres do 12 lat. W grupie osób mających od 36 do 75 lat badali życie małżeńskie przed i po utracie zdolności fizycznych w takich czynnościach, jak ubieranie, kąpiel, jedzenie. Uczony ten zauważył, iż w momencie, gdy jedno z małżonków traci zdolność do wykonywania rutynowych, codziennych czynności, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, niezależnie od wieku, zgłaszają szczęśliwszą relację po wystąpieniu fizycznej niepełnosprawności. Mężczyźni, których współmałżonka stała się niepełnosprawna fizycznie, doświadczali większego szczęścia w związku, kobiety w odwrotnej sytuacji nie zgłaszały zmian w relacjach. Yorgason uzasadnia to tym, iż pary umacniają się w związku, kiedy jedna z nich doświadcza fizycznych ograniczeń (*Niepełnosprawność*, <http://www.poradnikpr.info/?p=3126> [dostęp 6.05.2010]).

Dla naukowców do końca nie jest jasne, dlaczego fizyczne ograniczenia miałyby zwiększać szczęście w związkach, jednak Yorgason uważa, że jedną z odpowiedzi może być zwiększona liczba interakcji, w które małżonkowie muszą wchodzić. Karen Roberto, dyrektorka Virginia Tech's Center for Gerontology, wyjaśnia fenomen wzrostu jakości relacji zgłaszany przez mężczyzn, odwołując się do faktu, iż „[...] przyjmowanie nowych ról, odpowiedzialność za nowe obowiązki, do tego wsparcie ze strony żony i spędzanie z nią więcej czasu, może ostatecznie wzmocnić uznanie związku za lepszy” (tamże).

Oczywiście, przywołane wyniki badań Yorgasona wymagają dalszej empirycznej weryfikacji, jednakże gdyby płynące z nich wnioski okazały się zasadne, niewątpliwie dałyby nadzieję wielu kobietom niepełnosprawnym na to, że ich związek być może także ma szansę na powodzenie, że może być satysfakcjonujący dla obu stron oraz jakościowy, za sprawą niepełnej sprawności, która umocni więzi między partnerami i nada nowe znaczenie wzajemnym relacjom partnerów. Doświadczenia moich respondentek mogłyby częściowo tego dowodzić.



MAŁŻEŃSTWO I RODZINA W WYOBRAŻENIACH I OCENACH MŁODZIEŻY

Józef Baniak

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

KATOLICKI MODEL MAŁŻEŃSTWA I RODZINNY W ŚWIADOMOŚCI MŁODZIEŻY GIMNAZJALNEJ¹

WSTĘP

Małżeństwo katolickie, choć ma wszystkie cechy związku cywilnego, zasadniczo różni się od niego charakterem religijnym i teologicznym – sakramentalnym. Ten sakralny charakter wywołuje specyficzne skutki religijne i moralne w funkcjonowaniu małżeństwa jako instytucji społeczno-religijnej, jak i w osobistym i wspólnotowym życiu obojga małżonków, a następnie w strukturze i funkcjonowaniu rodziny, którą oni wspólnie założyli i budują. Franciszek Adamski uważa, że u podstaw chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa znajduje się prawo natury, którego autorem jest sam Bóg:

Małżeństwo według tej koncepcji przyjmuje charakter przymierza, którego istotę stanowi wzajemna zgoda partnerów; jest ono związkiem jednego mężczyzny z jedną kobietą, w zasadzie zawierany na całe życie, którego głównym celem jest zrodzenie potomstwa. Do ważności małżeństwa (*matrimonium iustum*) była wymagana zgoda obojga partnerów (*consensus*) i przeprowadzenie kobiety do domu pana młodego (*domumductio*). Religijne ceremonie nadal były praktykowane, aczkolwiek zagubiły swój dawny sens. Przebiegały one bez udziału kapłana czy przedstawiciela władzy cesarskiej. Zawarcie małżeństwa pozostawało sprawą ściśle prywatną i rodzinną (Adamski 1987: 38)².

¹ Wyniki badań tu prezentowane były analizowane w szerszym zakresie w mojej książce pt. *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży gimnazjalnej na tle kryzysu jej tożsamości osobowej. Studium socjologiczne*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010.

² Autor dodaje, że według świadectwa Justyniana, sama zgoda partnerów – bez żadnych ceremonii – wystarczała dla ważności małżeństwa: *Matrimonium non concubitus sed consensus facit*, *Digesta XXXV*, 1, 15.

Chrześcijanie w pierwszych wiekach zawierali małżeństwo podobnie jak czynili to obywatele państwa rzymskiego, stąd małżeństwa ich nie miały sankcji kościelnej – błogosławieństwa (Jounel 1957: 50). Kenneth S. Latourette opisuje, że „[...] na Zachodzie, aż do końca V wieku, małżeństwo zawierano w rodzinach chrześcijańskich nadal według pogańskich form zwyczajowych. Obrzęd zaślubin, ustanowiony przez papieża Mikołaja I w IX wieku, stosowano wcześniej w Rzymie cesarów, natomiast ofiarę pogańską zastąpiono chrześcijańską” (1937: 326). Z kolei Eugene Hillman dodaje, że obrączka, jako symbol zaślubin małżeńskich, czy jako znak wzajemnej umowy małżeńskiej kobiety i mężczyzny, wprost pochodzi ze zwyczajów przedchrześcijańskich. Podobne pochodzenie źródłowe ma zrodzenie dzieci, jako główny cel małżeństwa, przyjęte później przez Kościół. Autor twierdzi także, że to z prawa rzymskiego chrześcijaństwo zaczerpnęło elementy strukturalne małżeństwa – nierozzerwalność i monogamiczny charakter oraz normy moralne stanowiące o jego ważności (Hillman 1970: 317-318). W ocenie Jacquesa Leclercq’a (1965), Kościół od początków swego istnienia postrzegał małżeństwo i rodzinę w rozumieniu religijnym, czyli jako związek święty, ustanowiony przez Boga, i zawsze chciał uchronić je przed wpływami laickimi. U podstaw świętości małżeństwa chrześcijańskiego znajduje się nauczanie Chrystusa na jego temat. Eugenio Corecco jest zdania, że Ojcowie Kościoła „[...] łączyli sprawy małżeństwa z cudami w Kanie Galilejskiej, interpretując udział Chrystusa w uroczystości weselnej w tym sensie, że pobłogosławił on małżeństwo i włączył je do planu zbawczego” (1974: 372). Orygenes przyjmował, że małżeństwo jest bożym darem zbawczym, ponieważ sam Bóg je ustanowił i dlatego otrzymuje ono specyficzny charyzmat świętości, który pomaga małżonkom żyć w zgodzie i harmonii (Mt. 14, 16). Na podstawie tych relacji Franciszek Adamski twierdzi, że

[...] w powszechnym przekonaniu świętość małżeństwa wyrastała z ewangelicznej sakralizacji małżeństwa naturalnego, przerastającej głębią i sensem swych treści jego pogańsko-sakralny wymiar. Fundamentem świętości małżeństwa chrześcijańskiego jest jego sakramentalność, oznaczająca powstanie i trwanie między chrześcijańskimi małżonkami specyficznego rodzaju związku na wzór przymierza Chrystusa z Kościołem. Kościół pierwszych wieków stał na stanowisku, że świętość małżeństwa jest źródłem niezbędnej pomocy nadprzyrodzonej, dzięki której rodzina chrześcijańska może w sposób pełny realizować swą zbawczą funkcję i uświęcanie swych członków. Specjalna bowiem łaska uzdalnia małżonków chrześcijańskich do zachowania wszystkich cech małżeństwa chrześcijańskiego, a mianowicie: nierozzerwalności, wierności, czystości i płodności (Adamski 1987: 39-40).

Święty Augustyn pierwszy nazwał małżeństwo „sakramentem”, a przez sakrament rozumiał „znak święty”, czyli widzialny znak tego, co jest niewidzialne (Augustyn 1937, X, 5, 9). W jego ujęciu, sakrament małżeństwa, to takie znaczenie małżeństwa, które wskazuje na Chrystusa i na jego miłość do Kościoła. Definiując małżeństwo, Augustyn po raz pierwszy wskazał na trzy dobra (wartości) małżeństwa: *proles* – potomstwo, zapewniające trwałość ludzkości, na użytek społeczeń-

stwa i Kościoła; *fides* – wierność wzajemną w życiu małżeńskim, z wykluczeniem innych osób; *sacramentum* – nierozzerwalność małżeństwa, podniesiona do godności sakramentu, nadająca trwałość związkowi, z myślą o samych małżonkach i ich potomstwie (zob. Adamski 1987: 40-41). Sakramentalny charakter, z jednej strony, wskazuje na trwałość związku małżeńskiego kobiety i mężczyzny, a z drugiej strony oznacza, że nie można go rozwiązać ze względu na jego sakralny wymiar – przymierze człowieka z Bogiem.

Eduardo Schillebeeckx uważa, że w aspekcie moralnym, małżeństwo oznacza zadanie czy polecenie Boga dane małżonkom do wykonania, które jest wzmocnione sakralnym symbolem samego związku. Z tego powodu, twierdzi autor, ani cudzołóstwo, ani niewierność małżeńska czy też odejście jednego ze współmałżonków nie kwestionują w samej istocie tego sakralnego odniesienia małżeństwa do tajemnicy związku Chrystusa z Kościołem (1965: 282). Sakramentalny charakter jest więc zarówno podstawą, jak i wzmocnieniem dla wierności dożgonnej małżonków. Niewierność w małżeństwie, jak uczy św. Augustyn, zrywa czy podważa sakralność związku małżeńskiego. Inaczej mówiąc – u podstaw wierności i wyłączności małżeńskiej znajduje się więź małżonków i obowiązek utrwalania przez nich sakramentalnego znaczenia ich związku. Jednakże w Kościele małżeństwo nazwano „sakramentem” po raz pierwszy dopiero na synodzie w Weronie w 1184 roku, zrównując je z sakramentem chrztu, pokuty i Eucharystii. Wtedy też doprecyzowano pojęcie sakramentu jako widzialnego znaku niewidzialnej łaski Bożej, odnosząc je także do małżeństwa (Adamski 1987: 41).

Inne jeszcze spojrzenie na małżeństwo jako sakrament, choćby Hugona od św. Wiktora, autora pierwszego w Kościele zachodnim traktatu o małżeństwie (*Tractatus...* 2009, II, 11, 8)³, ostatecznie przerywa i kończy syntetyczna definicja sakramentu małżeństwa jako sprawczej przyczyny łaski, której autorem jest św. Tomasz z Akwinu. W tej koncepcji małżeństwo jest sakramentem nierozzerwalnego związku Chrystusa z Kościołem. Współżycie seksualne nie tworzy małżeństwa, chociaż stanowi jego integralny element: „Małżeństwo jest związkiem kobiety i mężczyzny, skierowanym na współżycie seksualne, i to wszystko, co się z tym łączy” (zob. Tomasz, In IV Sentencie, d. 28, a. 4. c, za: Adamski 1987: 43, p. 51).

Na współżyciu małżeńskim jest zbudowana rodzina. Umowa małżeńska wywołuje, jako skutek, jedność życia w miłości – wspólnotę, a nie współżycie seksualne. Z drugiej strony, to właśnie małżeński akt seksualny urealnia wspólnotę miłości małżonków.

Gimnazjaliści to młodzi ludzie znajdujący się w ważnym etapie okresu dorastania. Okres ten przygotowuje ich do rozumnego i rozsądnego wejścia w dorosłe życie społeczne oraz do odgrywania w nim stosownych ról w każdej grupie odniesienia, w której przyjdzie im kiedyś funkcjonować. Fundamentalną cechą

³ Autor pisze, iż: „Coniugium est in foedere dilectionis. Coniugis officium est in generatione prolis. Igitur amor coniugalis sacramentum est, et sacramentum in coniugibus est commixtio carnis”, De B.M. Virginitate, kol. 874.

tego okresu jest specyficzny kryzys tożsamości i rozproszenie ról, które mogą doprowadzić albo do integracji, albo do dezintegracji osobowości młodej jednostki. Kryzys ten młoda jednostka może pokonać z pomocą mechanizmu tzw. buntu dorastania, czyli negacji, oporu, sprzeciwu wobec zastanych sposobów postępowania oraz systemów wartości i znaczeń, które w efekcie prowadzą do ekspozycji własnej odrębności i tożsamości. Istotą okresu dorastania jest trudny i złożony proces konstruowania się tożsamości młodej jednostki, która dąży do poczucia ciągłości w czasie i do uniezależnienia się od sytuacji i okoliczności niekorzystnych, chce uzyskać poczucie wewnętrznej spójności i odrębności, ma wizję własnej osoby i sama chce decydować o własnym losie, odrzucając tym samym „sterowanie” zewnętrzne. Rozwój osobowości w tym okresie obejmuje uczucia, wartości i wyobrażenia dotyczące własnej osoby, jej pozytywne i negatywne oceny, stosunek do siebie samej i nastawienie do innych ludzi, do kultury, tradycji, religii i moralności, a także wyjaśnianie i interpretowanie świata społecznego, w którym żyje rozwijająca się młoda jednostka. Właściwie przebiegający proces dorastania jednostki, kształtowanie się jej tożsamości i integracji osobowości, daje jej poczucie własnej wartości, jak również poczucie akceptacji przez osoby dorosłe i rówieśników, zarazem eliminując kryzys tożsamości osobowej.

Okres dorastania wywołuje zmiany w każdej sferze osobniczego życia młodej jednostki. Zmiany te są też widoczne w jej moralnej świadomości i w nastawieniu do oficjalnych autorytetów religijnych i świeckich. Religijna świadomość młodzieży gimnazjalnej, wyrażająca się w jej wierze, postawach i zachowaniach oraz w stosunku do instytucji religijnych, jest problemem naukowym, którym sam zajmuję się we własnych badaniach socjologicznych. Ważne jest tu pytanie, czym specyficznym wyróżnia się religijność młodzieży gimnazjalnej, w porównaniu z religijnością innych kategorii młodzieży? Na to ogólne pytanie odpowiadam w szerszej publikacji naukowej, biorąc pod uwagę różne zakresy tej religijności – subiektywnej, społecznej, małżeńskiej i rodzinnej. W tym studium ukazę jedynie wyobrażenia badanych gimnazjalistów, dotyczące cech katolickiego modelu małżeństwa i rodziny. Czy te ich wyobrażenia są zgodne z doktryną Kościoła rzymskokatolickiego dotyczącą małżeństwa i rodziny? Jak badani gimnazjaliści odnoszą się do podstawowych cech małżeństwa sakramentalnego i czy konfrontują je z cechami małżeństwa świeckiego? Na te pytania odpowiem w dalszej analizie, biorąc pod uwagę wypowiedzi i postawy gimnazjalistów.

Badania tu skrótowo prezentowane zrealizowałem w ramach problematyki własnego seminarium doktorskiego na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym UAM w Kaliszu oraz problematyki seminarium dyplomowego, które prowadziłem w Instytucie Zarządzania Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Kaliszu w latach 2001–2004. Wydatną pomoc w wykonaniu tych badań okazali mi doktoranci i studenci, którzy przygotowywali pod moim kierunkiem własne prace dyplomowe. Ta problematyka była badawczo zbieżna z ich zainteresowaniami naukowymi, co zachęciło ich do zaangażowania w proces badawczy wśród młodzieży gimnazjalnej. Badaniami objęliśmy uczniów w 4 gimnazjach wiejskich i w 4 miej-

skich w Kaliszu, dobranych techniką losowo-celową z list ewidencyjnych. Łącznie w tych badaniach wzięło udział 955 osób, w tym 369 z gimnazjów wiejskich (38,6%) i 586 z gimnazjów miejskich (61,4%). W badanej grupie znajdowało się 636 dziewcząt (66,6%) i 319 chłopców (33,4%), a ta dysproporcja wynika z nadreprezentacji dziewcząt w obu typach gimnazjów. Badani uczniowie reprezentowali wszystkie klasy szkolne: pierwszą – 289, drugą – 308, trzecią – 358, stanowiąc odpowiednio odsetki w grupie – 30,3%, 32,2% i 37,5%. Badania zrealizowaliśmy techniką ankiety problemowej, przewidzianej w metodzie sondażu diagnostycznego, jaką zastosowaliśmy na tym etapie badań. Z kolei na etapie analizy wyników badań socjologicznych zastosowaliśmy metody statystyczne: indeks badanych postaw i zachowań religijnych i moralnych oraz miernik Q Kendalla, który jest stosowany do badania korelacji rangowej między zmiennymi. Miernik ten można stosować do tablic 2x2, który przyjmuje postać wzoru:

$$Q = \frac{ad - bc}{ad + bc}$$

Zależność istotna statystycznie występuje wtedy, kiedy $Q = + < 0,200 - 0,999$ albo $Q = - > 0,200 - 0,999$. W przedziale od $-0,200$ do $+0,200$ brak istotnej zależności. Zastosowanie tych metod umożliwiło weryfikację zasadności i trafności przyjętych hipotez empirycznych. Cechy społeczne, kryzys tożsamości i deklaracje wiary religijnej są zmiennymi niezależnymi, które oddziałują na postawy badanych gimnazjalistów wobec religijnych i świeckich elementów życia małżeńskiego i rodzinnego.

NIEROZERWALNOŚĆ I TRWAŁOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W OCENACH GIMNAZJALISTÓW

Franciszek Adamski wyjaśnia, że Kościół

[...] wypracowując swoją doktrynę małżeńską, od samego początku stawiał jednoznaczne wymagania moralne obojemu partnerom w zakresie czystości przedmałżeńskiej i wierności małżeńskiej. Czynił to wbrew ówczesnym mniemaniom, jednoznacznie uprzywilejowującym w tym zakresie mężczyznę. [...] Kościół również określił cel chrześcijańskiego małżeństwa, wysuwając na naczelne miejsce zrodzenie i wychowanie dzieci, a [...] funkcje reprodukcji i socjalizacji potomstwa otrzymały tak wysoką rangę w chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa i rodzin. Szczególna płodność małżonków i wielodzietność rodziny są uznawane za wyraz błogosławieństwa i łaski Bożej. Stąd jakiegokolwiek formy kontroli poczęć i urodzeń zostają odrzucone, a ich stosowanie obłożone surowymi karami moralnymi. Przymuszenie do małżeństwa i odgórne wykluczenie rodzicielstwa czyni zawarty związek nieważny od początku. To prokreacyjne zorientowanie chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa przetrwa wieki i utrzyma się w czasach współczesnych, niezależnie od nowej interpretacji samego celu małżeństwa, wyrażonej w soborowej Konstytucji *Gaudium et Spes*, a potem w encyklice Pawła VI *Humanae Vitae* (Adamski 1987: 44).

Leon Dyczewski przypomina, że z kościelnego punktu widzenia, małżeństwo katolickie cechuje trwałość i nierozzerwalność. Małżeństwo ważne i seksualnie dopełnione nie może być rozwiązane ani przez samych małżonków i przez Kościół, ani przez państwo czy przez jakąkolwiek inną instytucję. W ten sposób małżeństwo takie jest związkiem trwałym, niezależnie od rodzaju i nasilenia trudności pojawiających się w jego funkcjonowaniu z woli samych małżonków, jak i pod wpływem różnych czynników zewnętrznych. Sakralny aspekt wspomaga trwałość małżeństwa, wpływając na postawy małżonków wobec swojej wspólnoty (zob. Dyczewski 1988: 68-70). W katechizmie Kościoła katolickiego czytamy, że: „Miłość małżonków ze swej natury wymaga jedności i nierozzerwalności ich osobowej wspólnoty, która obejmuje całe ich życie” (*Katechizm...* 2002, 1644). Dalej czytamy tam, że: „Małżeństwo zawarte i dopełnione między osobami ochrzczonymi nie może być rozwiązane żadną ludzką władzą i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci” (tamże, 2382). Kościół rzymskokatolicki we własnym nauczaniu rodzinnym wyraźnie akcentuje nierozzerwalność związku małżeńskiego, ukazując osobom przygotowującym się do jego zawarcia, zwłaszcza młodzieży szkolnej, trwałość małżeństwa jako najwyższą wartość dla samych małżonków, o którą sami winni zabiegać przez całe wspólne życie, aż do naturalnej śmierci. Jan Paweł II powiedział podczas spotkania w 2002 roku z pracownikami Trybunału Roty Rzymskiej, że „[...] Małżeństwo jest ‘nierozzerwalne’, ten przymiot wyraża jeden z wymiarów jego obiektywnego istnienia, a nie jakiś czysto subiektywny. W konsekwencji dobro nierozzerwalności jest dobrem samego małżeństwa, zaś niezrozumienie jego nierozwiązalnego charakteru jest niezrozumieniem istoty małżeństwa” (Jan Paweł II 2002: 5-6.).

Problem ten uwzględniłem we własnych badaniach, chcąc zorientować się, jakie jest nastawienie gimnazjalistów do fundamentalnych cech małżeństwa katolickiego, tworzących jego oryginalny model. W szczególności zaś interesowało mnie to, czy wszyscy badani gimnazjaliści znają te cechy małżeństwa katolickiego, zamieszczone w treści przysięgi małżeńskiej i czy poprawnie je rozumieją? Czy wszystkie cechy małżeństwa sakramentalnego mają dla gimnazjalistów identyczne znaczenie, czy też niektóre z nich preferują oni nadzwyczajnie? Jak gimnazjaliści badani pojmują i interpretują nierozzerwalność i trwałość związku małżeńskiego? Jakie są postawy gimnazjalistów wobec rozwodów? Czym, według gimnazjalistów, jest i czy jest konieczna wzajemna wierność małżonków? Jak gimnazjaliści rozumieją zdradę małżeńską? Czy, według nich, konieczna jest wyłączność seksualna w małżeństwie? Jakie są postawy gimnazjalistów wobec miłości i uczciwości małżeńskiej? Jak gimnazjaliści postrzegają płodność małżeńską? Ile dzieci sami chcieliby mieć w przyszłości jako małżonkowie? Czy opowiadają się za świecką, czy za konkordatową formą ślubu? Odpowiedzi na te pytania uzupełnią obraz ich świadomości małżeńskiej i rodzinnej. Wypowiedzi te ukazę w kolejnych tabelach.

Z badań wynika (tabela 1), że nastawienie gimnazjalistów do nierozzerwalności i dozgonnej trwałości związku małżeńskiego jest dość zróżnicowane. W hipotezie empirycznej przyjąłem, że większość gimnazjalistów opowie się jednoznacznie za

absolutną nierozzerwalnością małżeństwa. Jednak nawet wskaźniki ilościowe nie potwierdzają trafności tej hipotezy. Wpierw zwróćmy uwagę na krytyczne nastawienie do tej cechy podstawowej małżeństwa sakralnego badanych osób, które w całej zbiorowości są grupą dość liczną, sięgającą 34,1% ogółu. Ci respondenci są zdania, że nierozzerwalność nie jest konieczną cechą małżeństwa, a raczej jest ona „staroświeckim i nierealnym pomysłem Kościoła”. Małżeństwo zawierają, ich zdaniem, sami małżonkowie i to właśnie im też winno przysługiwać prawo do rozwiązania tej umowy, jeśli kiedyś zorientują się, że dalsze trwanie ich związku jest niemożliwe z określonych przyczyn. Ten pogląd można dostrzec, w szerszym lub węższym zakresie, u tych właśnie respondentów. Niektórzy spośród tej grupy twierdzili, że *nawet dzieci nie powinno się traktować jako karty przetargowej w sztucznym podtrzymywaniu nierozzerwalności małżeństwa* (dziewczyna, lat 16). To krytyczne nastawienie do trwałości małżeństwa ujawnili liczniej chłopcy (o 4,8%) oraz uczniowie gimnazjów miejskich (o 9,6%), jednak różnice te nie są zbyt duże.

Tabela 1. Nierozzerwalność i trwałość małżeństwa w ocenach gimnazjalistów

Akceptacja trwałości	Dziewczęta		Chłopcy		Gim. wiejskie		Gim. miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Całkowita	258	40,6	105	33,0	165	44,7	198	33,8	363	38,0
Częściowa	118	18,6	55	17,2	63	17,1	110	18,8	173	18,1
Odrzuca	207	32,5	119	37,3	104	28,2	222	37,8	326	34,1
Brak oceny	32	5,0	26	8,1	27	7,3	31	5,3	58	6,1
Brak danych	21	3,3	14	4,4	10	2,7	25	4,3	35	3,7
Ogółem	636	100,0	319	100,0	369	100,0	586	100,0	955	100,0

Z badań jednocześnie wynika, że ponad połowa respondentów (56,1%) aprobuje nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego i sami opowiadają się za dozoną nierozzerwalnością małżeństwa, w tym 38,0% nie ma żadnych wątpliwości w tej kwestii, zaś pozostali (18,1%) sprawę tę traktują niejednoznacznie, chociaż są za trwałością związku małżeńskiego. Nierozzerwalność małżeństwa aprobuje łącznie 59,2% dziewcząt (w tym 40,6% całkowicie) i 50,2% chłopców (33,0% całkowicie), a także 61,8% uczniów gimnazjów wiejskich (44,7% całkowicie) i 52,6% miejskich (33,8% całkowicie). Pozostałe odsetki badanych albo nie zajęły stanowiska w tej kwestii (6,1%), albo pominęli odpowiedź na to pytanie – 3,7% (por. Laskowski 1987: 134)⁴.

⁴ Z badań Jerzego Laskowskiego wynika, że 56,9% ankietowanych nupturientów akceptowało normę moralną dotyczącą nierozzerwalności małżeństwa, 22,7% – akceptację jej traktowało fakultatywnie, 20,4% – nie akceptowało jej całkowicie. Kobiety akceptowały tę normę liczniej (63,1%) niż mężczyźni (50,8%) i odwrotnie, liczniej kwestionowali ją mężczyźni (22,3%) niż kobiety (18,5%).

Znaczące zróżnicowania w akceptacji i odrzuceniu nierozzerwalności małżeństwa wprowadzają dwie inne zmienne niezależne – postawa gimnazjalistów wobec wiary religijnej oraz kryzys tożsamości osobowej. Respondenci głęboko wierzący i wierzący zdecydowanie liczniej aprobują dozgonną nierozzerwalność i trwałość małżeństwa (87,4%), natomiast respondenci obojętni religijnie i niewierzący zdecydowanie liczniej są przeciwni ciągłej trwałości związku małżeńskiego, w tym religijnie sankcjonowanego (72,8%). Miernik Kendalla Q wynosi +0,898 i oznacza bardzo istotną zależność (korelację) statystyczną. Im większy wskaźnik osób głęboko wierzących, tym mniejszy odsetek odrzucających nierozzerwalność i trwałość małżeństwa. Wysoki wskaźnik osób obojętnych religijnie i niewierzących koreluje pozytywnie z równie wysokim wskaźnikiem osób odrzucających trwałość małżeństwa, a zarazem koreluje negatywnie z niskim odsetkiem akceptujących tę cechę związku małżeńskiego.

Podobne korelacje zachodzą między kryzysem tożsamości osobowej lub brakiem tego kryzysu u badanych gimnazjalistów, a ich akceptacją lub odrzuceniem nierozzerwalności i trwałości małżeństwa. Gimnazjaliści przeżywający ostry kryzys swej tożsamości osobowej zdecydowanie liczniej kwestionują normę moralną Kościoła dotyczącą nierozzerwalności małżeństwa i odrzucają jego trwałość (76,4%), natomiast osoby, które przezwyciężają kryzys lub w ogóle go nie przeżywają, zdecydowanie liczniej akceptują tę normę moralną i sam fakt trwałości małżeństwa (70,8%). Miernik Kendalla Q wynosi +0,774 i oznacza, że między kryzysem tożsamości osobowej lub jego brakiem u gimnazjalistów, a akceptacją lub odrzuceniem przez niektórych nierozzerwalności małżeństwa, zachodzi bardzo istotna zależność statystyczna. Kryzys tożsamości sprzyja kwestionowaniu normy broniącej trwałości małżeństwa przez licznych gimnazjalistów (por. Laskowski 1987: 136)⁵.

MORALNA OCENA ROZWODÓW

Z licznych badań wynika, że tylko pewien odsetek małżeństw katolickich dochowuje wierności własnej przysiędze małżeńskiej i konsekwentnie trwa w swoim związku, mimo piętrzących się trudności obiektywnych i subiektywnych, do końca życia. Natomiast pewien odsetek małżeństw załamuje się pod presją różnych czynników i „zatrzymuje w czasie” trwanie własnego małżeństwa, udając się w stan okresowej separacji, a jeszcze inni, w dość dużym odsetku, z roku na rok rozbijają swój związek małżeński i trwale rozwodzą się, niezależnie od liczby dzieci, jakie przyszły na świat w tym ich związku. Tymczasem rozwód jest całkowitym przeciwieństwem trwałości i nierozzerwalności małżeństwa, które

⁵ Autor ten wykazał, że istnieje istotna zależność między wiarą religijną nupturientów i akceptacją przez nich nierozzerwalności małżeństwa. Osoby wierzące akceptują tę normę w 78,4% populacji, natomiast obojętni religijnie i niewierzący tylko w 29,8%. Z kolei osoby wierzące odrzucają ją zaledwie w 4,0%, a niewierzące aż w 47,4%.

wcześniej zostało zawarte wobec kompetentnej władzy świeckiej lub kościelnej i uznane przez nią jako oficjalnie i obiektywnie istniejące i skutkujące. Ustawodawstwo państwowe w Polsce określa przyczyny, które usprawiedliwiają rozwiązanie węzła małżeńskiego, a nadto pozwala rozwodnikom na powtórne zawarcie małżeństwa z inną osobą (zob. Łuczak 1989: 159). Osoby rozwodzące się wskazują na wiele różnych powodów rozpadu swego małżeństwa, a jednym z czynników najliczniej wymienianych jest preferencja osobistej satysfakcji seksualnej i emocjonalnej i realizacja jej z innym człowiekiem, czyli z osobą spoza małżeństwa. Jeśli zabraknie tej satysfakcji, twierdzą, że ich związek małżeński utracił sens istnienia i w konsekwencji tej sytuacji rozwodzą się bez żadnych skrupułów. Taką sytuację trafnie ujął Norman Goodman, pisząc w swoim dziele, że: „Nacisk, jaki kładzie się na szczęście osobiste i samorealizację, doprowadził do tego, że wiele osób uznało swoje związki za mało satysfakcjonujące” (1997: 194). Zygmunt Bauman zaś twierdzi, że nawet posiadanie dzieci nie jest już gwarancją trwałości związku małżeńskiego. Stąd słowa przysięgi: „dopóki śmierć nas nie rozłączy”, czyli „będziemy razem na zawsze”, „[...] tracą swój dawny sens, tracą swoją wiarygodność opartą na życiowym doświadczeniu” (zob. Bauman 2001: 10). Z kolei Mieczysław Polak dodaje, że w odbiorze zadań i celów małżeństwa istotną rolę odgrywa rozumienie miłości małżeńskiej jako „sposobu” na osiągnięcie szczęścia. Trwałość małżeństwa jest uzależniona od zaspokojenia potrzeb osobistych obojga partnerów, nierzadko pojmowanych przez nich skrajnie egoistycznie. W konsekwencji tej „logiki” małżeństwa, wygaśnięcie uczucia między małżonkami ma oznaczać koniec ich związku małżeńskiego: „Wspólne życie w małżeństwie bez miłości jest przez współczesnych coraz częściej uważane za coś gorszego niż wspólne życie w miłości, ale bez zawierania małżeństwa” (Polak 2001: 115). W przekonaniu Anthony'ego Giddensa, skrajna emocjonalizacja wspólnoty małżeńskiej może spowodować personalizację relacji małżeńskich, a zarazem zagrozić trwałości małżeństwa. Obecnie „emocjonalny indywidualizm jest – jego zdaniem – zasadą kierującą życiem osobistym ludzi. Jeśli małżeństwo i rodzina nie są w stanie zaspokoić tych potrzeb partnerów, rozpadają się i 'udają się' w niebyt społeczny” (Giddens 1998: 144).

Osoby rozwiedzione bardzo często ponownie „odszukują” własne szczęście i spełnienie w nowych związkach z innymi partnerami i partnerkami, nie zważając na sytuację i szczęście swoich dzieci. Marek Ziółkowski pisze, że w tzw. rodzinach „złanych” uprzednio rozwiedzeni rodzice zawierają nowy związek małżeński i wspólnie wychowują „jej dzieci”, „jego dzieci” i „dzieci obojga”. Dziecko „jej” pozostaje pod wpływem dwóch ojców: biologicznego (już rozwiedzonego z matką dziecka) i obecnego partnera matki (Ziółkowski 2002: 124). Rozwód zawsze wywołuje skutki ambiwalentne – dla rodziców oznacza on rozwiązanie trudnych i złożonych problemów życiowych, a dla ich dzieci niemal zawsze jest on przeżyciem traumatycznym i wywołuje w nich stres, jest on czymś, czego nie potrafią same zrozumieć i zaakceptować, ponieważ „zburzył” im dotychczasowe poczucie bezpieczeństwa, miłości rodzicielskiej i wspólnoty, jaką tworzyli

współ z obojgiem rodziców. Rozejście się rodziców zniszczyło im to poczucie i zarazem dało niepewność, odczucie „bycia niczym”, utratę miłości i akceptacji, wywołując bunt w świadomości (zob. Adamski 1968; Kietliński 1984). Socjologowie rodziny są zdania, że w społeczeństwie polskim upowszechnia się dynamicznie klimat sprzyjający rozwodom, zwłaszcza w dużych i wielkich aglomeracjach miejskich i w ośrodkach przemysłowych. Osoby opowiadające się za dopuszczalnością rozwodów – zdaniem Piotra Kryczki i Sławomiry Kamińskiej-Berezowskiej – najczęściej interpretują rozwód w kategoriach świeckich, tj. akceptują taką treść tej instytucji, jaką nadaje jej państwowe prawo rodzinne; uważają, że rozwód zwalnia ze wszystkich obowiązków wobec byłego współmałżonka i daje pełne prawo do zawarcia powtórnego związku małżeńskiego (Kryczka 1999: 65; Kamińska-Berezowska: 1999).

Tymczasem Kościół rzymskokatolicki odrzuca rozwód, jeśli małżeństwo zostało ważnie zawarte i dopełnione seksualnie, nakazując ludziom wierzącym akceptację normy moralnej, która broni jego nierozzerwalności. W katechizmie Kościoła czytamy, że:

Rozwód jest poważnym wykroczeniem przeciw prawu moralnemu. Zmierza do zerwania dobrowolnie zawartej przez małżonków umowy, by żyć razem aż do śmierci. Rozwód znieważa przymierze zbawcze, którego znakiem jest małżeństwo sakramentalne. Fakt zawarcia nowego związku, choćby był on uznany przez prawo cywilne, powiększa jeszcze bardziej ciężar rozbicia, stawia bowiem współmałżonka żyjącego w nowym związku w sytuacji publicznego i trwałego cudzołóstwa” (*Katechizm...* 2002, 2384).

Karta Praw Rodziny (1980, 6) przynosi ważny zapis: „Rozwód narusza samą instytucję małżeństwa i rodziny”, bowiem trwałość więzi małżeńskiej partnerów wynika w szczególności z istotnych celów małżeństwa jako związku dwojga wolnych osób i ich wspólnoty uczuć i działań.

Z innych jeszcze badań wynika, że w życiowych planach większego odsetka młodzieży szkolnej trwałość ich przyszłego małżeństwa jest ważną sprawą i cenną wartością. Pragną oni, aby ich małżeństwo pokonywało trudności i kłopoty codzienne i trwało przez całe życie. Jednak ciągle wzrasta odsetek młodych ludzi, zwłaszcza dziewcząt, dla których trwałość małżeństwa i stabilność rodziny nie jest już wartością cenną i ważną. Stąd rozwód traktują jako coś normalnego, co może ich wyzwolić z nieprzewidywalnych obecnie opresji życiowych w nieudanym małżeństwie. W świetle tych spostrzeżeń powstaje pytanie, jak gimnazjaliści postrzegają i oceniają rozwód? Czy widzą w nim przejaw dezintegracji rodziny i ucieczkę przed trudnościami życiowymi? Czy rozwód postrzegają jako powszechnie dostępny dla małżonków, czy też całkiem zabroniony? Czy sami aprobują rozwód i czy przewidują go we własnym małżeństwie, jeśli okaże się ono nieudane i niespełniające ich osobistych i wspólnych oczekiwań? Ich wypowiedzi na niektóre z tych pytań ukażą w poniższej tabeli.

Tabela 2. Rozwody w świetle moralnej oceny gimnazjalistów

Respondenci Rozwody	Dziewczęta		Chłopcy		Gim. wiejskie		Gim. miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Dozwolone	252	39,6	140	43,9	108	29,3	284	48,5	392	41,1
Zabronione	213	33,5	74	23,2	138	37,4	149	25,4	287	30,0
To zależy	104	16,3	41	12,9	78	21,1	67	11,4	145	15,2
Brak oceny	44	7,0	48	15,0	34	9,2	58	10,0	92	9,6
Brak danych	23	3,6	16	5,0	11	3,0	28	4,7	39	4,1
Ogółem	636	100,0	319	100,0	369	100,0	586	100,0	955	100,0

Moralna ocena rozwodów jest dość zróżnicowana, zarówno w całej zbiorowości, jak i w obu grupach środowiskowych (tabela 2). Niespełna 1/3 respondentów uważa, że rozwody powinny być całkowicie zakazane, gdyż:

wyrządzają więcej szkód niż dają pożytku małżonkom i ich dzieciom (dziewczyna, lat 15);

albo: rozwód to samo nieszczęście i dramat dla dzieci, bo odbiera im bezpieczeństwo i miłość rodziców, a żonę i męża zmusza do nienawiści i kłótni (chłopiec, lat 16);

czy też: ja jestem właśnie dzieckiem rodziców, którzy rozeszli się po kilkunastu latach małżeństwa, więc dobrze wiem, w jakiej sytuacji są takie dzieci i jak im jest ciężko znosić trudy każdego dnia. Dlatego jestem przeciwna rozwodom. Wolalabym, żeby rodzice się kłócili, ale nie rozchodzili się, kiedy mają dzieci (dziewczyna, lat 16).

Takich opinii jest znacznie więcej, a podziela je łącznie 33,5% dziewcząt i 23,2% chłopców, czyli mniej o 10,3%, oraz 37,4% uczniów gimnazjów wiejskich i 25,4% miejskich, czyli mniej o 12,0%.

Z drugiej strony, ponad 2/5 badanych osób (41,1%) uznaje rozwody za dozwolone, mimo iż Kościół rzymskokatolicki zabrania ich bezkompromisowo. W grupie tej widzimy zdecydowanie mniej dziewcząt (39,6%) niż chłopców (43,9%), czyli o 4,3%. Za rozwodami opowiadają się także liczniej uczniowie gimnazjów miejskich niż wiejskich (o 19,2%), różnie uzasadniając własne stanowisko:

Rozwód to normalna sprawa w życiu ludzi. Dlatego powinien być dostępny każdemu małżeństwu, jeśli nie chcą już jego partnerzy żyć wspólnie z sobą. Kościół nie powinien im tego zabraniać, bo księża nie mają pojęcia, jak żyje się w małżeństwie jako starzy kawalerzy (chłopiec, lat 16);

Wszędzie jest łatwo dostać rozwód, tylko nie w Kościele katolickim. Dlatego ja nie wezmę ślubu kościelnego, bo po co mam komplikować sobie życie. Nie wiem tego,

czy w moim małżeństwie wytrzymam z żoną dłużej, a co dopiero przez całe życie? (chłopiec, lat 16);

Jestem całkowicie za rozwodem, bo nie można męczyć się w małżeństwie nieudanym. Dzieci można odwiedzać i wspólnie wychowywać. Ja tego sama doświadczam od wielu lat, a rodzice po rozwodzie nawet się zaprzyjaźnili i są dobrzy dla siebie i dla dzieci (dziewczyna, lat 16).

Co szósty respondent (15,2%) oceniał ambiwalentnie kwestię rozwodów, nie mogąc zdecydować się na zajęcie stanowiska jednoznacznego (tak lub nie) – a dotyczy to większego odsetka dziewcząt (o 3,4%), a także większego odsetka uczniów szkół wiejskich (o 9,7%) – różnie uzasadniał swoje stanowisko:

Rozwód to trudna sprawa. Nie zawsze jest to proste do oceny, komu przyznać rację, a komu jej odmówić. Dlatego ja nie wiem, czy da się wyrazić prostą ocenę w tej kwestii (chłopiec, lat 17);

Moi rodzice rozeszli się po kilku latach wspólnego życia, choć mieli nas dwoje dzieci. Ja nie wiem, jak odnieść się do ich decyzji, choć żałuję, że nie tworzymy, jak kiedyś, rodziny, i zazdrościsz koleżankom i kolegom w szkole, że mają oboje rodziców, którzy czekają na nich w domu (dziewczyna, lat 16).

Pozostali respondenci albo twierdzili, że nie wiedzą, jak spojrzeć na rozwody, albo pominęli pytanie ich dotyczące (4,1%).

Nastawienie gimnazjalistów do rozwodów istotnie różnicuje ich stosunek do wiary religijnej oraz przeżywany kryzys tożsamości osobowej. Rozwody zdecydowanie liczniej akceptują respondenci obojętni religijnie i niewierzący (82,5%), natomiast respondenci głęboko wierzący i wierzący zdecydowanie liczniej je odrzucają (67,6%). Miernik Kendalla Q wynosi -0,789 i oznacza, że między głęboką wiarą religijną lub niewiarą, a akceptacją lub odrzuceniem rozwodów małżeńskich, zachodzi bardzo istotna zależność statystyczna. W świetle tej zależności okazuje się, że wzrost odsetka osób wierzących w Boga koreluje ujemnie ze spadkiem odsetka osób aprobujących rozwody, a zarazem koreluje pozytywnie ze wzrostem odsetka osób odrzucających rozwody. Z kolei wysoki wskaźnik niewierzących i obojętnych religijnie koreluje pozytywnie z wysokim wskaźnikiem akceptujących rozwody, a zarazem koreluje ujemnie z odsetkiem je odrzucających.

Akceptację lub odrzucenie rozwodów istotnie różnicuje także kryzys tożsamości osobowej gimnazjalistów. Osoby przeżywające ten kryzys, zwłaszcza głęboki i przewlekły, są liczniej skłonne do akceptacji rozwodów (80,4%), a bardzo rzadko go nie odrzucają. Natomiast osoby, które kryzys ten ominął, zdecydowanie liczniej odrzucają rozwody, kierując się różnymi motywami, w tym pewien odsetek względami religijnymi (34,6%). Miernik Kendalla Q wynosi -0,876 i oznacza, że między kryzysem tożsamości osobowej lub jego brakiem, a akceptacją lub odrzuceniem rozwodów przez niektórych respondentów, zachodzi bardzo istotna zależność statystyczna. Kryzys tożsamości osobowej sprzyja akceptacji rozwodów

przez jednostki nim dotknięte, natomiast osoby, które nie przeżywają tego kryzysu, zdecydowanie liczniej sprzeciwiają się rozwodom i jednocześnie opowiadają się za dozoną trwałością małżeństwa

W zakończeniu analizy tego zagadnienia zwróćmy jeszcze uwagę na wskaźniki respondentów akceptujących nierozzerwalność i trwałość związku małżeńskiego oraz na wskaźniki akceptujących rozwody. Jeżeli nierozzerwalność małżeństwa akceptuje ogółem 56,1% badanych osób, w tym 59,2% dziewcząt i 49,2% chłopców, to za rozwodami opowiada się łącznie 41,0%, w tym 30,6% dziewcząt i 43,0% chłopców. Zatem wśród badanych gimnazjalistów jest więcej zwolenników trwałości małżeństwa – o 10,6% (w tym o 28,6% dziewcząt i o 6,2% chłopców) niż jego przeciwników. Jeśli nierozzerwalność i trwałość małżeństwa kwestionuje i uznaje jako zbędną ogółem 34,1% badanych, w tym 32,8% dziewcząt i 37,3% chłopców, to rozwody odrzuca jako niedozwolone łącznie 30,0% badanych, w tym 33,5% dziewcząt i 23,2% chłopców. W praktyce oznacza to nieco większy odsetek badanych odrzucających trwałość małżeństwa niż odrzucających rozwody. W całej grupie badanej jest więcej o 4,1%, w tym o 14,1% chłopców, natomiast dziewczęta liczniej o 1,0% odrzucają rozwody niż trwałość małżeństwa (zob. Laskowski 1987: 134)⁶.

GŁÓWNE PRZYCZYNY ROZWODÓW

Z licznych badań socjologicznych wynika, że respondenci i sami rozwodnicy wskazują różne przyczyny rozpadu małżeństwa, w tym własnego związku. Adamski twierdzi, że:

Na czele listy – w subiektywnym odczuciu badanych, rozwodzących się małżonków – znajduje się niewierność małżeńska i alkoholizm jednego z małżonków, potem kłopoty finansowo-mieszkaniowe, łącznie z niekorzystnymi warunkami wynikającymi z faktu wspólnego zamieszkania z teściami, i wreszcie „niedobór seksualny” oraz zazdrość o współmałżonka. Zasadniczym jednak powodem jest niedojrzałość psychiczna i uczuciowa osób zawierających małżeństwo oraz ukształtowana w społeczno-prawnej atmosferze świadomość możliwości „zaczynania od nowa” (Adamski 1982: 15).

Z kolei inni socjologowie piszą, że w uzasadnieniach rozwodu często jest podawany motyw osobistego decydowania jednostki o własnym losie, który ma szeroką akceptację społeczną. W rezultacie rozwód jest „czymś normalnym” w odbiorze społecznym, a „byli” małżonkowie nie są stygmatyzowani społecznie, podobnie

⁶ Badani przez Laskowskiego nupturienti różnie odnieśli się do rozwodu we własnym małżeństwie: a) wykluczali go – 64,6% (w tym kobiety – 67,7% i mężczyźni – 61,5%); b) nie wykluczali go – 8,5% (odpowiednio 7,2% i 9,2%); c) to zależy – 26,9% (24,6% i 29,2%). Osoby wierzące i praktykujące ujawniły następujące nastawienie do rozwodu swego małżeństwa: wykluczały – 70,9%; nie wykluczały – 7,0%; warunkowo – 22,1%; osoby obojętne religijnie i niewierzące: wykluczały – 40,4%; nie wykluczały – 14,0%; brak stanowiska – 45,6%.

jak dzieci nie są wskazywane palcem w swoim środowisku rówieśniczym. W niektórych kręgach młodzieżowych bycie dzieckiem „byłych” małżonków uchodzi za swoistą „modę” czy „normalkę” w obecnych „rozbitych” aksjologicznie i moralnie warunkach życia ludzi. Dzieci są nierzadko „uwalniane” przez rozwód rodziców od złości, nienawiści, przemocy, ciągłych awantur i wzajemnych zdrad (zob. Rydzewski 1997; Brągiel 2000; Mazur 2002; Richter 2000). W ocenie niektórych socjologów rodziny, rozwód nie oznacza kryzysu instytucji małżeństwa, a dość często jest on postrzegany jako „poszukiwanie” nowej jakości małżeństwa. Jeśli żona lub mąż mają poczucie niezadowolenia czy niespełnienia w małżeństwie, wówczas wzrasta ryzyko rozpadu ich związku. Obecnie na rozwody panuje „moda”, która już nikogo nie zadziwia, a wręcz przeciwnie, coraz częściej kandydaci do małżeństwa we własne plany małżeńskie włączają intercyzę majątkową, lecz w równym stopniu przewidują jego rozwód, jeśli współmałżonek „nie sprawdzi się” w przysparzaniu szczęścia i bezpieczeństwa (zob. Dyczewski 1988; Góralczyk 1995; Ignatczyk 2000).

Badając postawy gimnazjalistów wobec rozwodów małżeńskich, prosiłem ich również o wskazanie najczęstszych powodów, które skłaniają dziś ludzi do zrywania własnych związków małżeńskich. Gimnazjaliści są wprawdzie ludźmi bardzo młodymi i poszukującymi własnego miejsca w strukturach społecznych, niemniej są też dobrymi obserwatorami sceny życia społecznego i rodzinnego, w efekcie czego nie są im też obce czynniki, które doprowadzają w licznych przypadkach do rozpadu małżeństwa i rodziny w środowisku wiejskim i miejskim. Pytanie dotyczące tej kwestii miało charakter „otwarty”, co dawało respondentom możliwość wskazania tych powodów rozpadu małżeństwa w obecnych czasach, z którymi sami dotąd zetknęli się teoretycznie lub praktycznie. Powody wskazane przez nich najliczniej ukażą odrębnie w tabeli, zaś wskazane rzadziej ujmę w kategorii „inne”.

W odpowiedzi na to pytanie (zob. tabela 3) respondenci wskazali 27 różnych przyczyn, które najczęściej – ich zdaniem – skłaniają małżonków do rozwodu, czyli do zerwania umowy małżeńskiej, jaką sobie złożyli uroczyście i publicznie, przyrzekając, że będą żyć z sobą i we wspólnocie aż do końca życia, choćby do momentu naturalnej śmierci jednego z nich. W grupie tych powodów, 20 wskazały liczne odsetki respondentów, w granicach od 80,4% (największy) do 23,4% (najmniejszy), natomiast 7 powodów wskazały nieliczne odsetki badanych osób.

Tabela 3. Przyczyny rozwodów wskazane przez gimnazjalistów

Powody rozwodów	Dziewczęta		Chłopcy		Gim. wiejskie		Gim. miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Zdrada małżeńska	526	82,7	242	75,9	302	81,8	466	79,5	768	80,4
Kłopoty seksualne	513	80,7	237	74,3	294	79,7	456	77,8	750	78,5
Brak miłości	508	79,9	228	71,5	288	78,0	448	76,5	736	77,1

Przemoc	476	74,8	209	65,5	257	69,4	428	73,0	685	71,7
Alkoholizm	455	71,5	212	66,5	277	75,1	390	66,6	667	69,8
Wady psychiczne	431	67,8	195	61,1	248	67,2	378	64,5	626	65,5
Kryzys w związku	426	67,0	187	58,6	180	48,8	433	73,9	613	64,2
Różne charaktery	414	65,1	175	54,9	238	64,5	351	59,9	589	61,7
Zazdrość i zawiść	382	60,1	188	58,9	244	66,1	326	55,6	570	59,7
Kłopoty bytowe	370	58,2	196	61,4	224	60,7	342	58,4	566	59,3
Różne osobowości	377	59,3	156	48,9	217	58,8	316	53,9	533	55,8
Brak mieszkania	368	57,9	138	43,3	164	44,4	342	58,4	506	53,0
Długa rozłąka	305	48,0	119	37,3	168	45,5	256	43,7	424	44,4
Więzienie partnera	314	49,4	108	33,9	135	36,6	287	49,0	422	44,2
Egoizm partnerów	285	44,8	131	41,1	174	47,2	242	41,3	416	43,6
Nowy związek	225	35,4	134	42,0	118	32,0	241	41,1	359	37,6
Uwagi teściów	185	29,1	123	38,6	130	35,2	178	30,4	308	32,3
Wykształcenie	220	34,6	85	26,6	94	25,5	211	36,0	305	31,9
Awantury, kłótnie	218	34,3	80	25,1	86	23,3	212	36,2	298	31,2
Wiara religijna	145	22,8	78	24,5	120	32,5	103	17,6	223	23,4
Inne powody	56	8,8	32	10,0	29	7,9	59	10,1	88	9,2
Brak danych	33	5,2	24	7,5	23	6,2	34	5,8	57	6,0
Średnia	342	53,8	155	48,6	190	51,5	307	52,4	497	52,0

Poszczególne przyczyny rozwodów wskazały różne odsetki respondentów, natomiast tzw. „średnia” wszystkich wskazań dotyczy 52,0% badanych, w tym 53,8% dziewcząt i 48,6% chłopców (mniej o 5,2%) oraz 51,5% uczniów gimnazjów wiejskich i 52,4% uczniów gimnazjów miejskich – więcej o 0,9% (zob. Mariański 2003: 382)⁷. Przyczyny rozwodów wskazane przez gimnazjalistów można ująć w pięć grup ogólniejszych, w zależności od liczby głosów oddanych na nie przez badanych.

⁷ Młodzież szkół średnich, badana przez Janusza Mariańskiego, najczęściej wskazywała na dwie przyczyny rozwodów małżeńskich: na zdradę małżeńską (od 50,6% do 83,6%) i na alkoholizm w rodzinie (od 23,4% do 69,7%). Natomiast inne powody respondenci wymieniali już rzadziej: brak zasadniczego przygotowania do małżeństwa (od 25,1% do 46,5%); różnice charakterów (od 16,9% do 27,4%); nieudane współżycie seksualne małżonków (od 7,4% do 30,1%); egoizm partnerów (od 4,8% do 25,4%). Kobiety nieco częściej niż mężczyźni wskazały na egoizm (21,6% wobec 15,6%), brak przygotowania do małżeństwa (38,3% wobec 29,0%), alkoholizm (59,3% wobec 47,8%). Religijność nie różnicuje istotnie opinii respondentów w tej kwestii.

Do pierwszej grupy, według kolejności miejsca w przyjętej hierarchii, należą następujące powody rozwodów: 1) zdrada małżeńska – 80,4% (w tym dziewczęta 82,7% i chłopcy 75,9% oraz uczniowie szkół wiejskich 81,8% i uczniowie szkół miejskich 79,5%); 2) kłopoty seksualne – 78,5% (w tym 80,7% i 74,3% oraz 79,7% i 77,8%); 3) wygaśnięcie miłości wzajemnej – 77,1% (w tym 79,9% i 71,5% oraz 78,0% i 76,5%); 4) przemoc w rodzinie – 71,7% (w tym 74,8% i 65,5% oraz 69,4% i 73,0%). Łącznie te cztery powody wskazało 76,9% respondentów, w tym 79,5% dziewcząt i 71,8% chłopców oraz 77,2% uczniów szkół wiejskich i 76,7% uczniów szkół miejskich.

Do drugiej grupy należą następujące powody rozwodów: 5) alkoholizm w rodzinie – 69,8%; 6) niedojrzałość psychiczna i emocjonalna małżonków – 65,5%; 7) silny kryzys związku małżeńskiego – 64,2%; 8) odmienne charaktery partnerów – 61,7%. Łącznie te powody rozwodów wskazało 65,3% respondentów. Różnica między wskaźnikami powodów z pierwszej (76,9%) i drugiej (65,3%) grupy jest znaczna i wynosi 11,6%.

Do trzeciej grupy zaliczyć można następujące powody rozwodów: 9) zazdrość i zawiść między małżonkami – 59,7%; 10) trudności bytowe w rodzinie – 59,3%; 11) odmienne osobowości małżonków – 55,8%; 12) brak własnego mieszkania – 53,0%. Łącznie te powody rozwodów wskazało 57,0% respondentów, czyli mniej o 19,9% w odniesieniu do powodów z pierwszej grupy i mniej o 8,3% w odniesieniu do powodów z drugiej grupy.

Do czwartej grupy zostały zaliczone następujące powody rozwodów: 13) długa rozłąka między partnerami – 44,4%; 14) długie więzienie współmałżonka – 44,2%; 15) egoizm w relacjach między partnerami – 43,6%. Łącznie te powody rozwodów wskazało 44,1% respondentów, czyli w porównaniu z odsetkami wskazań w pierwszej grupie mniej o 32,8%.

Do piątej grupy powodów rozwodów należą następujące: 16) chęć założenia nowego związku małżeńskiego lub związku alternatywnego – 37,6%; 17) konflikty z teściami – 32,3%; 18) różnice w wykształceniu małżonków – 31,9%; 19) trwałe awantury i kłótnie w małżeństwie i rodzinie – 31,2%; 20) różnice w wierze i religijności – 23,4%. Łącznie te powody rozwodów wymieniło 31,3% respondentów, czyli mniej aż o 45,6% w stosunku do wskazania powodów w pierwszej grupie.

Różnice między odsetkami respondentów, którzy preferują poszczególne przyczyny rozwodów w kolejnych grupach (76,9% – 65,3% – 57,0% – 44,1% – 31,3%) jasno wskazują na znaczenie i wagę każdego z nich, jakie przywiązują do nich osobiście gimnazjaliści. Bez wątplenia, powody zaliczone przez nich do pierwszej grupy, uzyskujące największe wskaźniki wyborów, najbardziej i najczęściej wywołują decyzję małżonków o rozpadzie ich związku. Natomiast przyczyny zaliczone do piątej grupy znaczenia już rzadziej i z mniejszym naciskiem wywołują decyzję małżonków o rozwiązaniu ich umowy małżeńskiej.

W jakim stopniu płeć respondentów wpływa na preferencję tych przyczyn rozwodów? Chcąc obiektywnie i bezstronnie odpowiedzieć na to pytanie, w analizie ukażą powody rozwodów wskazane najliczniej i najrzadziej przez dziewczę-

ta i chłopców. Zestawienie to ujawni, które powody są oceniane jako najbardziej i najmniej znaczące. Dziewczęta najliczniej wskazały na pięć następujących powodów rozpadu małżeństwa: 1) zdrada małżeńska (82,7%); 2) kłopoty seksualne w małżeństwie (80,7%); 3) wygaśnięcie miłości wzajemnej (79,9%); 4) przemoc w małżeństwie i rodzinie (74,8%); 5) alkoholizm współmałżonka (71,5%). Łącznie te powody wskazało 77,9% badanych dziewcząt. Z kolei chłopcy na pięciu kolejnych miejscach wskazali następujące powody rozwodów małżeńskich: 1) zdrada małżeńska (75,9%); 2) kłopoty we współżyciu seksualnym małżonków (74,3%); 3) wygaśnięcie miłości małżeńskiej (71,5%); 4) alkoholizm (66,5%); 5) przemoc w rodzinie (65,5%). Łącznie te powody rozpadu małżeństwa wskazało 70,7% badanych chłopców. Różnica między obu wskaźnikami (79,9% wobec 70,7%) jest niewielka i wynosi 9,2%. Powody te zostały uznane za najważniejsze w doprowadzeniu do rozpadu małżeństwa zarówno przez większość dziewcząt, jak i przez podobny odsetek chłopców.

Natomiast przyczyny wskazane najrzadziej przez dziewczęta są następujące: 1) różnice religijne i światopoglądowe (22,8%); 2) konflikty z teściami (29,1%); 3) awantury i kłótnie w małżeństwie (34,3%); 4) różnice w wykształceniu małżonków (34,6%); 5) chęć zawarcia nowego małżeństwa (35,4%). Łącznie te powody wskazało 31,2% badanych dziewcząt. Z kolei chłopcy uznali za najmniej wpływowe na rozwody następujące powody: 1) różnice religijne i światopoglądowe (24,5%); 2) trwałe awantury i kłótnie (25,1%); 3) różnice w wykształceniu małżonków (26,6%); 4) więzienie współmałżonka (33,9%); 5) długa rozłąka między małżonkami (37,3%). Łącznie te powody wskazało 22,5% badanych chłopców, czyli mniej o 8,7% od wskaźnika dziewcząt.

W świetle wyników badań nasuwają się dwa wnioski ogólne. Po pierwsze, większy odsetek respondentów opowiada się za nierozzerwalnością i trwałością związku małżeńskiego, niż za rozwodem, ponieważ – jak sami zaznaczają – jedynie na takim małżeństwie można oprzeć normalne funkcjonowanie rodziny, która gwarantuje poczucie bezpieczeństwa i radości małżonkom i daje podstawę do planowania ważnych zadań wspólnych. O takim małżeństwie myśli i marzy większość badanych osób, zarazem nie zapominając o przeszkodach, które mogą pojawić się w jego codziennym funkcjonowaniu. Po drugie, również duży odsetek badanych dziewcząt i chłopców, którzy uczą się w obu typach gimnazjów, twierdzi, że rozwody są potrzebne, czyli sami opowiadają się za nimi z podobną determinacją, jaką ujawnili ich oponenti, którzy sprzeciwiają się rozwodom. Rozwodami bardziej są zainteresowane dziewczęta niż chłopcy, a także młodzież miejska, chociaż młodzież ucząca się w gimnazjach wiejskich też licznie dostrzega „dobrodziejstwo” rozwodów, zwłaszcza w sytuacjach beznadziejnych, które jedynie „niszczą małżeństwo” czy „zniechęcają małżonków do dalszego wspólnego życia”. Osoby zgadzające się na rozpad związku małżeńskiego, jak i przeciwne rozwodom, bez problemu wskazują na liczne i różne powody, które ułatwiają małżonkom decyzję o własnym rozwodzie. Co więcej, znaczny odsetek badanych osób nie wyklucza rozwodu własnego małżeństwa, jeśli zabraknie istotnych przesłanek do kontynu-

acji wspólnego pożycia. W gruncie rzeczy, poglądy i postawy większości gimnazjalistów dotyczące nierozzerwalności i trwałości małżeństwa, jak i jego rozpadu, są niespójne, jeszcze słabo ugruntowane i niekonsekwentne. Różnica między podejściem gimnazjalistów do tej cechy małżeństwa, a podejściem ich rodziców jest bardzo duża i budzi niepokój w wymiarze społecznym.

WIERNOŚĆ JAKO WARTOŚĆ I PODSTAWA TRWAŁOŚCI MAŁŻEŃSTWA

W przekonaniu psychologów i socjologów rodziny, nierozzerwalność małżeństwa jest poważnie zagrożona przez coraz bardziej popularne związki nieformalne, zwłaszcza w środowisku młodzieżowym. W konsekwencji małżeństwo dla wielu młodych ludzi przestaje być wartością cenioną i oczekiwaną, a także istotnym dążeniem życiowym. Ludzie ci od małżeństwa o wiele wyżej cenią jakość życia rodzinnego, a przede wszystkim w jego ramach szczególne znaczenie ma pełna satysfakcja emocjonalna i seksualna, u której podstaw znajduje się autentyczna, wzajemna i trwała miłość i przyjaźń łącząca małżonków. Wskutek wygaśnięcia miłości i przyjaźni, małżeństwo przestaje dawać satysfakcję małżonkom, a przynajmniej poczucie takie ma jedna ze stron, a wtedy oboje zaczynają poszukiwać swojego szczęścia poza małżeństwem, w innych układach partnerskich, w związkach emocjonalnych i seksualnych z innymi partnerkami (mężowie) i partnerami (żony). W takich sytuacjach lęku o dalsze własne szczęście, małżonkowie myślący o rozwodzie obawiają się, że mogą przegrać dalszą część osobistego życia, ponieważ tamtą jego część, związaną z nieudanym małżeństwem, już bezpowrotnie utracili lub przegrali. Stąd usilnie chcą zatrzymać wyłącznie dla siebie tę jeszcze nieutraconą część życia i wyciągnąć z niego jak najwięcej korzyści i przyjemności, nie biorąc pod uwagę ani losu współmałżonka i dzieci, ani osądu opinii publicznej czy pryncypialności norm moralnych i religijnych, które wyraźnie zabraniają im takiego postępowania. Małżonkowie ci chcą być szczęśliwi wyłącznie według własnej, niewątpliwie toksycznie rozumianej, definicji szczęścia, radości i satysfakcji, którą i tak najczęściej sprowadzają do maksymalizacji doznań emocjonalnych („zakochać się na zabój ponownie”) i erotyczno-seksualnych („seks jest moim bożkiem i idealnym dążeniem ponad wszystko”), jak sami określają własne podejście do tej ważnej kwestii (zob. Adamski 1982: 271-272; Braun-Gałkowska 1985: 47-48; Budzyńska 2001; Płopa 2005: 88-112).

Sukces małżeński stał się już niemal obsesją dla większości młodych par małżeńskich, jak i par narzeczonych, które zamierzają zawrzeć związek małżeński. Niestety, różnie one ów sukces rozumieją, choć zarazem wiedzą, że jest on uzależniony od licznych czynników, a nie tylko od ich dobrej woli i predyspozycji osobowych. Z badań Renaty Doniec, zrealizowanych w Krakowie, wynika, że takie czynniki, jak wzajemne zrozumienie, tolerancja, miłość wzajemna, wierność, uczciwość, partnerstwo, dobre warunki ekonomiczne, potomstwo, współżycie seksualne – gwarantują sukces w małżeństwie i zapewniają trwałość samego

związku małżeńskiego (zob. Doniec 2001: 155-156). Ludzie, zwłaszcza młodzi, boją się „bycia tylko z samym sobą”, choć niektórzy badacze informują o wzrastającym odsetku osób młodych, które świadomie wybierają „trwałą” samotność lecz „bez” osamotnienia (zob. Ruskiewicz 2005). W przekonaniu Ulricha Becka: „[...] strach przed samotnością spaja małżeństwo i rodzinę bardziej niż jego materialny fundament i miłość. Samotność, która zagraża i budzi obawy poza małżeństwem i rodziną, to w obliczu wszystkich kryzysów i konfliktów najbardziej stabilny fundament związku” (Beck 2002: 175-176). Jednak wierna miłość małżeńska w trwałym związku partnerskim ciągle pozostaje pragnieniem dominującego odsetka małżeństw i nupturientów, jest ona przez nich najczęściej poszukiwaną i oczekiwaną wartością, a brak jej w związku małżeńskim wywołuje paniczny lęk przed samotnością i osamotnieniem (zob. Dąbrowska 2005: 4-6). Mariański dodaje, iż: „Wierność i nierozzerwalność małżeństwa są dwiema cechami stojącymi na straży trwałości małżeństwa i rodziny. Traktujemy je jako bardzo ważne wartości pro rodzinne, wzajemnie powiązane i wspierające się. Obydwie są też zagrożone we współczesnym świecie” (Mariański 2003: 358).

Czym, w swej istocie, jest wierność małżeńska i co znajduje się u jej podstaw? Jerzy Troska twierdzi, że:

Wierność, tymczasem, jest istotnym wymogiem miłości, jest pewną zdolnością do miłości definitywnej i nieodwołalnej, zobowiązującej na całe życie. Miłość niezdolna do wierności, do jej ochrony, nie jest miłością autentyczną. Miłość wierna nie oznacza tylko odrzucenia zdrady, lecz przede wszystkim oznacza ciągly wysiłek przezwyższania własnego indywidualizmu i otwierania się na i zawierania drugiej osobie (Troska 1994: 62).

Nie ulega żadnej wątpliwości, że pełne zaangażowanie się osób w małżeństwie zakłada z samej istoty wyłączność seksualną i emocjonalną, która wyklucza możliwość współżycia seksualnego i zaangażowania uczuciowego partnerów poza ramami ich własnego małżeństwa, czyli z innymi osobami niż żona i mąż. Przekroczenie tych ram oznacza dopuszczenie się pełnej zdrady małżeńskiej – na płaszczyźnie psychicznej i emocjonalnej oraz erotyczno-seksualnej, czyli przekreślenie osoby współmałżonka i odrzucenie jej jako jedynej i wyłącznego partnera wszystkich relacji małżeńskich.

W rodzinnej doktrynie Kościoła rzymskokatolickiego wierność małżeńska jest traktowana jako istota tego związku, gwarantująca jego trwałość i stabilność funkcjonowania. W katechizmie tego Kościoła czytamy, że:

Miłość małżeńska ze swej natury wymaga od małżonków nienaruszalnej wierności. Wypływa to z wzajemnego daru, jaki składają sobie małżonkowie. Miłość ta chce być trwała, nie może być „tymczasowa”. To głębokie zjednoczenie, będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób, jak również dobro dzieci, wymaga pełnej wierności małżonków i nieprzerwanej jedności ich współżycia. Najgłębszy motywy wynika z wierności Boga wobec swego przymierza i z wierności Chrystusa

wobec Kościoła. Przez sakrament małżeństwa małżonkowie są uzdolnieni do życia tą wiernością i do świadczenia o niej. Przez ten sakrament nierozzerwalność małżeństwa zyskuje nowy i głębszy sens (*Katechizm...* 2002, 1646-1647).

Dlatego wierność jest wymogiem miłości małżeńskiej kobiety i mężczyzny. Kościół ten dalej uczy, że:

Cudzołóstwo jest niesprawiedliwością. Ten, kto je popełnia, nie dotrzymuje podjętych zobowiązań. Rani znak przymierza, jakim jest węzeł małżeński, narusza prawo współmałżonka i godzi w instytucję małżeństwa, nie dotrzymuje umowy znajdującej się u jego podstaw. Naraża na niebezpieczeństwo dobro rodzicielstwa ludzkiego oraz dzieci, które potrzebują trwałego związku rodziców (tamże, 2381).

Z tego też powodu Kościół postrzega cudzołóstwo jako poważne wykroczenie przeciw godności instytucji małżeństwa i jego wspólnotowego charakteru (tamże, 2400). Problem ten lapidarnie i niezwykle trafnie ujął papież Paweł VI w swojej encyklice *Humanae Vitae*, w której jasno zaznacza, że:

Prócz tego miłość małżeńska jest wierna i wyłączna aż do końca życia, to znaczy jest ona taka, jak ją rozumieli małżonkowie w tym dniu, w którym, wolni i w pełni świadomi, wzięli się węzłem małżeńskim. Choćby ta wierność małżeńska napotykała niekiedy na trudności, to jednak nikomu nie wolno uważać jej za niemożliwą, a wręcz przeciwnie, jest ona zawsze szlachetna i pełna zasług. Przykłady tak licznych w ciągu wieków małżonków dowodzą nie tylko tego, że wierność jest zgodna z naturą małżeństwa, lecz ponadto, że stanowi ona niejako źródło, z którego płynie głębokie i trwałe szczęście (Paweł VI 1968, 9).

W kontekście tej konstatacji warto nadmienić, że dzisiaj w wielu środowiskach społecznych i grupach wiekowych, wartość wiernej miłości małżeńskiej jest często poddawana w wątpliwość, a w patologicznych środowiskach młodzieżowych nawet ośmieszana jako „stary przeżytek” czy „wymysł kleru żyjącego w celibacie”, przesąd społeczny, który należy odrzucić jako „sprzeczny z duchem ponowoczesności” (zob. Bauman 1990, 1998b, 2001). Niektórzy zawiedzeni małżeństwem twierdzą z uporem, że tylko miłość „udana” zobowiązuje do wierności współmałżonkowi, natomiast miłość „nieudana”, czyli taka, która nie daje szczęścia partnerom, zwalnia małżonków od tego obowiązku wierności. Oczywiście, u podstaw tej „dziwnej” i przewrotnej opinii leży błędne pojmowanie szczęścia jako takiego i szczęścia małżeńskiego oraz przedmiotowe traktowanie partnera związku małżeńskiego.

Papież Jan Paweł II, wielokrotnie zastanawiając się w swoich pracach naukowych i w licznych przemówieniach nad istotą miłości i wierności małżeńskiej, w rezultacie stawia trafne i dziś bardzo potrzebne pytanie:

Dlaczego trzeba być zawsze wiernym małżonkowi? Dlaczego trzeba zawsze kochać małżonka, nawet wtedy, kiedy różne powody, na pozór słuszne, skłaniają do opuszczenia go? Można tu udzielić wielu odpowiedzi – zaznacza Autor tych słów

– wśród których bardzo przekonujące są niewątpliwie te, które odwołują się do dobra dzieci i całego społeczeństwa. Jednakże odpowiedź najbardziej radykalna wypływa przede wszystkim z uznania faktu, że związek małżonków jest rzeczywistością obiektywną, postrzeganą jako wzajemny dar, który Bóg uczynił możliwym i potwierdził. Dlatego najgłębszym uzasadnieniem nakazu wiernej miłości jest właśnie to, co stanowi podstawę Bożego przymierza z człowiekiem: Bóg jest wierny! Aby szczerze dochowywać wierności małżonkowi, nawet w najtrudniejszych sytuacjach, należy więc uciekać się do pomocy Bożej, mając pewność jej uzyskania (zob. Jan Paweł II 2003: 12-14).

W Polsce, niezależnie od ostrych podziałów ideologicznych i społecznych, wierność małżeńska jest ciągle wartością wysoko cenioną, zaś niewierność nadal wielu potępia, o czym informują bieżące sondaże opinii społecznej i wyniki badań socjologicznych (zob. Kuciarska-Ciesielska 1999, 1988). Władysław Majkowski twierdzi, że wysokie wskaźniki aprobaty wierności i podobne wskaźniki dezaprobaty zdrady małżeńskiej wskazują na znaczącą pozycję wierności w małżeństwie jako wartości prorodzinnej, która rzutuje na perspektywę instytucji małżeństwa w obecnym wieku wielkich zmian cywilizacyjnych na świecie. Zdecydowana większość Polaków krytycznie i negatywnie ocenia niewierność małżeńską, niezależnie od akceptacji rozwodów. Dlatego naruszenie wierności małżeńskiej z reguły prowadzi do rozpadu związku małżeńskiego i do destabilizacji rodziny. Zdaniem tego autora, w Polsce ponad 40% rozwodów swoje bezpośrednie źródło ma właśnie w zdradzie małżeńskiej – obopólnej lub pojedynczej. Oczywiście, niewierność zdecydowanie obniża jakość życia małżeńskiego, odciąża od współżycia seksualnego z obawy przed zarażeniem HIV lub innymi chorobami układu seksualnego – wenerycznymi (zob. Majkowski 1997: 182-183).

Fundamentalną rolę w stabilizacji życia małżeńskiego i rodzinnego odgrywają normy etyczne, które z jednej strony bronią wiernej miłości małżeńskiej i rodzinnej przed wypaczeniami, a z drugiej strony absolutnie zakazują cudzołóstwa, czyli zdrady małżeńskiej, która wypacza istotę wyłącznej i wiernej miłości wzajemnej małżonków. Rolę norm moralnych w życiu małżeńskim i rodzinnym trafnie ujmują klasyki socjologii struktur, Talcott Parsons, kiedy pisze, że: „Normy moralne, wchodzące w skład wartościującego aspektu wspólnej kultury, są rdzeniem mechanizmu stabilizującego system społecznych interakcji. Co więcej, mechanizm ten stabilizuje nie tylko postawy, czyli emocjonalne znaczenia osób dla siebie nawzajem, lecz również kategoryzacje, czyli poznawcze określenia ważności społecznej osób” (Parsons 1969: 47).

W jaki sposób ustosunkowuje się do wierności małżeńskiej badana młodzież gimnazjalna? Jak ocenia wierność małżeńską z moralnego punktu widzenia – czy wierność jest dla niej ważną, znaczącą i konieczną wartością prorodzinną? Czy we własnym małżeństwie sami zamierzają dochowywać wierności swoim współpartnerom – żonom i mężom? Ich wypowiedzi na te pytania ukażą w kolejnych tabelach i w wybranych opiniach.

Tabela 4. Moralna ocena wierności małżeńskiej dokonana przez gimnazjalistów

Konieczność wierności	Dziewczęta		Chłopcy		Gim. wiejskie		Gim. miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Absolutnie tak	451	70,9	209	65,5	277	75,2	383	65,4	660	69,1
Raczej tak	86	13,5	38	11,9	40	10,8	84	14,3	124	13,0
Absolutnie nie	26	4,1	20	6,3	13	3,5	33	5,6	46	4,8
Raczej nie	32	5,0	23	7,2	19	5,1	36	6,1	55	5,8
Brak oceny	24	3,8	17	5,3	13	3,2	29	5,0	41	4,3
Brak danych	17	2,7	12	3,8	8	2,2	21	3,6	29	3,0
Ogółem	636	100,0	319	100,0	369	100,0	586	100,0	955	100,0

Stanowisko dominującej większości badanych gimnazjalistów dotyczące wierności małżeńskiej (tabela 4) jest jednoznacznie pozytywne i konstruktywne, bowiem 82,1% uznaje ją jako ważną, cenną i konieczną wartość, która nadaje sens małżeństwu i czyni je związkiem niepowtarzalnym i wyjątkowym. Jedyne 13,0% spośród badanych ma pewne wątpliwości, czy uznać wierność za podstawowe kryterium nierozzerwalności i źródło trwałości małżeństwa oraz potwierdzenie wzajemnej miłości i przyjaźni małżonków. Pozytywne stanowisko wobec wierności małżeńskiej ujawnia 84,4% badanych dziewcząt (w tym blisko 71% zdecydowanie) i 77,4% chłopców (w tym niespełna 70% w pełni). Płeć nie różnicuje istotnie postawy respondentów wobec wierności małżeńskiej, gdyż dziewczęta tylko w znikomym odsetku (o 7,0%) liczniej akcentują jej znaczenie w życiu małżeńskim i rodzinnym. Wierność małżeńską akceptuje także zdecydowana większość uczniów gimnazjów wiejskich (86,0%) i miejskich (79,7%), czyli mniej tylko o 6,3%. Zatem typ gimnazjum także nie wprowadza znaczących zróżnicowań w postawach uczniów wobec wierności wzajemnej małżonków. Z drugiej strony, 10,6% badanych gimnazjalistów, w tym 9,1% dziewcząt i 13,5% chłopców oraz 8,6% uczniów szkół wiejskich i 11,7% miejskich uważa, że wierność nie jest najważniejszą i konieczną wartością w życiu małżeńskim, a także nie musi ona być podstawowym kryterium bezpiecznego funkcjonowania związku małżeńskiego. Wielu z tej grupy twierdzi, że

[...] sama znam takie małżeństwa, w których partnerzy nie są święci i nie dochowują sobie wzajemnej wierności, a związek ich ciągle istnieje i nie rozpadł się. Co więcej, małżonkowie ci nigdy nie myśleli o rozwodzie, czy o rozbiciu swojego związku (dziewczyna, lat 16).

Z kolei inni pisali w ankietach: *[...] nie potrafię zapewnić dziś, czy zawsze będę wierny swojej żonie, jeśli kiedyś się ożenię, czy też ją zdradzę z inną kobietą. Przecież okazji do niewierności jest wiele i zawsze będą pokusy, aby spróbować seksu nie tylko z własną żoną, ale także z obcą, ładną kobietą. Może uda mi się dochować wierności żonie? (chłopiec, lat 17).*

Akceptacja wierności, jako koniecznego kryterium trwałości związku małżeńskiego, jest istotnie uzależniona od postawy respondentów wobec wiary religijnej. Osoby głęboko wierzące i wierzące znacznie liczniej (91,8%) niż osoby obojętne religijnie i niewierzące (70,4%) traktują wierność małżeńską jako ważną i cenną wartość oraz konieczną podstawę trwałości małżeństwa; i na odwrót – osoby zaniedbane religijnie i niewierzące liczniej (29,6%) niż osoby głęboko religijne i religijne (8,2%) kwestionują tę wartość i konieczność wierności w życiu małżeńskim i rodzinnym. Miernik Kendalla Q wynosi +0,650 i oznacza, że między głęboką wiarą religijną oraz wiarą słabiej zaangażowaną oraz obojętnością religijną i brakiem wiary religijnej, a akceptacją lub odrzuceniem przez badanych gimnazjalistów wierności małżeńskiej, zachodzi istotna zależność statystyczna. Im wyższy poziom wiary religijnej, tym większy wskaźnik akceptacji wierności małżeńskiej, a zarazem im wyższy wskaźnik niewierzących i obojętnych religijnie, tym większy odsetek kwestionujących konieczność wierności w życiu małżeńskim.

Dość znaczące zróżnicowania w akceptacji lub odrzuceniu wierności małżeńskiej wprowadza kryzys tożsamości osobowej gimnazjalistów. Osoby przeżywające ten kryzys, zwłaszcza głęboki i długotrwały, zdecydowanie rzadziej akceptują i doceniają rolę wierności w życiu małżeńskim i rodzinnym (62,6%), niż osoby, których kryzys ten nie dotknął i normalnie funkcjonują społecznie i indywidualnie (83,7%); i odwrotnie – osoby nie przeżywające tego kryzysu znacznie rzadziej dyskredytują wartość i konieczność wierności w małżeństwie i rodzinie (16,3%) niż osoby, których kryzys ten dotknął i wprowadził chaos w ich postawach i zachowaniach moralnych (37,4%). Miernik Kendalla Q wynosi +0,508 i oznacza, że między kryzysem tożsamości osobowej lub jego brakiem u badanych gimnazjalistów, a akceptacją lub odrzuceniem wierności małżeńskiej jako wartości ważnej i podstawy trwałości małżeństwa, zachodzi istotna zależność statystyczna. Brak kryzysu tożsamości sprzyja akceptacji wierności i jej podstawowej roli w małżeństwie i rodzinie, natomiast głęboki i rozległy kryzys sprzyja kwestionowaniu konieczności dochowywania wierności małżeńskiej i postrzeganiu jej roli z liberalnego punktu widzenia (zob. Laskowski 1987:134; Mariański 2003: 265)⁸.

⁸ Badani przez Laskowskiego nupturienti ustosunkowali się w następujący sposób do wierności małżeńskiej: akceptacja całkowita – 69,2% i częściowa – 26,2%, w tym kobiety – 77,7% i 21,5% oraz mężczyźni – 60,8% i 30,7%. Natomiast odrzucito ją ogółem 4,6%, w tym 0,8% kobiet i 8,5% mężczyzn. Z kolei z badań Janusza Mariańskiego wśród licealistów wynika, że dziewczęta częściej niż chłopcy deklarowały zdecydowane poparcie dla wierności małżeńskiej jako wartości ważnej i koniecznej (87,0% wobec 75,7%); osoby głęboko wierzące częściej (92,0%) niż osoby wierzące (59,2%); osoby regularnie praktykujące częściej (92,1%) niż osoby zupełnie zaniedbujące praktyki religijne (70,7%).

ZDRADA MAŁŻEŃSKA JAKO PRZYCZYNA ROZWODÓW I ROZPADU RODZINY

Z licznych badań socjologicznych wynika, że zdrada małżeńska jest ostro krytykowana i negatywnie oceniana przez większy odsetek młodzieży niż osób dorosłych. Młodzież także liczniej niż dorośli ocenia negatywnie seksualne zachowania pozamałżeńskie, które z reguły są wyrazem zdrady małżeńskiej. Natomiast zdecydowanie liberalniej ocenia ona przedmałżeńskie zachowania seksualne ludzi, w tym spełniane w okresie oficjalnego narzeczeństwa pary, jeśli nupturienci faktycznie zmierzają do zawarcia związku małżeńskiego (*czekanie z seksem wtedy nie ma już większego sensu i znaczenia*). Wierność małżeńską, jako wartość ważną i konieczną w życiu małżeńskim i rodzinnym, częściej akceptują kobiety i dziewczęta, natomiast mężczyźni i chłopcy liczniej akceptują zdradę małżeńską i nie dostrzegają w niej podstawy do rozpadu małżeństwa (*skok w bok nie musi oznaczać jeszcze rozpadu małżeństwa i rodziny*). Stwierdzenia te skłaniają do pytania, jak postrzegają i moralnie oceniają zdradę małżeńską badani gimnazjaliści wiejscy i miejscy – czy ją także akceptują, czy też zdecydowanie odrzucają i widzą w niej zło moralne wyrządzone współmałżonkowi, a także szkodę instytucji małżeństwa? Wypowiedzi ich ukazuje tabela 5.

Tabela 5. Zdrada małżeńska w świetle moralnej oceny gimnazjalistów

Zdrada małżeńska	Dziewczęta		Chłopcy		Gim. wiejskie		Gim. miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Dozwolona	38	6,0	41	12,8	27	7,3	52	8,9	79	8,3
Zabroniona	462	72,6	218	68,4	266	72,1	414	70,6	680	71,2
To zależy	101	15,9	33	10,3	53	14,4	81	13,8	134	14,0
Brak oceny	20	3,1	15	4,7	14	3,8	21	3,6	35	3,7
Brak danych	15	2,4	12	3,8	9	2,4	18	3,1	27	2,8
Ogółem	636	100,0	319	100,0	369	100,0	586	100,0	955	100,0

Gimnazjaliści, podobnie jak dorośli badani przez innych socjologów (zob. Dyczewski 1994b)⁹, w swej większości zdradę małżeńską uznali za czyn moralnie zabroniony i dlatego nie potrafili jej zaakceptować. Ocenę taką zdradzie małżeńskiej wystawiły liczniej dziewczęta niż chłopcy (o 4,2%), a także liczniej uczniowie gimnazjów wiejskich niż uczniowie gimnazjów miejskich (o 1,5%). Płeć i typ

⁹ Leon Dyczewski wykazuje na podstawie własnych badań, że Polacy mieszkający w Niemczech w Bawarii do zdrady małżeńskiej ustosunkowali się następująco: 53,6% uznało ją za niedozwoloną, a tylko nieliczni – 6,5% za dozwoloną, zaś pozostali ocenę swoją uzależniali od różnych sytuacji – 30,7% lub nie potrafili dokonać takiej oceny tegoż zachowania – 9,2%.

gimnazjum, jako zmienne niezależne, nie różnicują istotnie postaw respondentów wobec zdrady małżeńskiej, gdyż dziewczęta i młodzież wiejska tylko nieznacznie liczniej oceniają ją krytycznie i w efekcie odrzucają jako czyn moralnie zły. Z drugiej strony, co siódmy respondent, w tym co szósta dziewczyna i co dziewiąty chłopiec, akceptują zdradę małżeńską w pewnych okolicznościach i sytuacjach życiowych, nie widząc w niej „niczego złego” czy też „jakiejś rzeczy nadzwyczajnej” lub „czynu moralnie gorszącego”, który mógłby „zaszkodzić” małżeństwu i rodzinie. Dziewczęta, wbrew opiniiom potocznym, nieco liczniej niż chłopcy (o 5,6%) oraz młodzież wiejska liczniej niż miejska (o 0,6%) zgadzają się na tzw. „niegroźną” zdradę małżeńską. Niektóre dziewczęta z tej grupy nie dostrzegały moralnego zła w zdradzie mężów, twierdząc, iż:

Mężczyzna musi się wyszumieć, czyli zaliczyć kilka panienek po drodze, a wtedy będzie spokojniej żył w małżeństwie ze swoją żoną i dbał o rodzinę (dziewczyna, lat 16),

natomiast zdecydowanie krytyczniej odnosiły się do zdrady żony wobec własnego męża, bowiem: *Zawsze kobieta była traktowana jako lepsza moralnie i odpowiedzialna za małżeństwo i dzieci. Dlatego zdrada żony jest większym przestępstwem niż zdrada męża, bo mężczyźni zaraz porzuciliby takie żony, a wtedy po rodzinie i małżeństwie nie byłoby najmniejszego śladu (dziewczyna, lat 17).*

Jednakże z badań wynika również, że niemal co dziesiąty respondent, w tym dwukrotnie więcej chłopców niż dziewcząt (o 6,8%) oraz nieco więcej uczniów gimnazjów miejskich (o 1,6%) uważa, że zdrada małżeńska jest dozwolona bez ograniczeń, gdyż trudno jest przewidzieć w dniu ślubu, czy oboje partnerzy sprawdzą się w roli męża i żony pod każdym względem i czy podołają obowiązkowi wierności i uczciwości małżeńskiej. Jeśli zaś nie sprawdzą się w małżeństwie, to „zdrada małżeńska będzie dobrym początkiem dla ich nowych związków partnerskich”. Ta opinia jest, oczywiście, daleka od obiektywności, niemniej jest ona też wyrazem nastawienia tych respondentów do samej zdrady małżeńskiej i do wierności wzajemnej małżonków, której ideę sami świadomie podważają. Pozostali respondenci albo nie zajęli konkretnego stanowiska w tej kwestii (3,7%), albo pominięli całkiem pytanie jej dotyczące – 2,8% (zob. Mariański 2003: 362; Dudziak 2001: 148)¹⁰.

Istotne różnicowania w nastawieniu respondentów do zdrady małżeńskiej wprowadzają ich postawy wobec wiary religijnej i kryzys tożsamości osobowej.

¹⁰ Z badań Janusza Mariańskiego wynika, że zdradę małżeńską częściej potępiały dziewczęta niż chłopcy (82,1% wobec 69,5%); młodzież z klas pierwszych nieco rzadziej niż z klas maturalnych (72,8% wobec 79,8%); osoby głęboko wierzące (79,5%) i wierzące (80,7%) częściej niż indyferentne religijnie (68,0%) i niewierzące (52,9%). Z kolei z badań Urszuli Dudziak w Krakowie wynika, że 90% jej respondentów odrzuciło zdradę małżeńską, 2,0% – ją akceptowało, 8,0% – uzależniało jej ocenę od różnych sytuacji i okoliczności.

Z badań dowiadujemy się, że gimnazjaliści głęboko wierzący i wierzący zdecydowanie liczniej odrzucają zdradę małżeńską (81,5%) niż gimnazjaliści obojętni religijnie i niewierzący (68,6%); i odwrotnie – osoby wierzące najrzadziej aprobują zdradę małżeńską (15,5%), natomiast osoby niewierzące czynią to znacznie częściej (31,4%). Miernik Kendalla Q wynosi -0,845 i oznacza, że między wskaźnikami osób wierzących lub niewierzących, a wskaźnikami akceptujących lub odrzucających zdradę małżeńską, zachodzi bardzo istotna ujemna zależność statystyczna. Korelacja ta informuje, z jednej strony, że wzrost poziomu wiary religijnej sprzyja osłabieniu (spadkowi) wskaźnika osób akceptujących zdradę małżeńską, a z drugiej strony, osłabienie poziomu wiary religijnej i sama niewiara sprzyja wzrostowi odsetka osób, które akceptują zdradę małżeńską, sytuując ją w różnych okolicznościach życia małżeńskiego i osobistego obojga partnerów.

Badania informują także o tym, że istotne zróżnicowania we wskaźnikach osób akceptujących lub odrzucających zdradę małżeńską wprowadza poziom kryzysu tożsamości gimnazjalistów lub brak tego kryzysu u pewnego ich odsetka. W rezultacie tego wpływu osoby przeżywające głęboki kryzys tożsamości liczniej (37,8%) niż osoby, których kryzys ten nie dotknął (20,7%), akceptują zdradę małżeńską; i na odwrót – osoby nie przeżywające tego kryzysu liczniej ją odrzucają (79,3%) niż osoby, których on dotknął (62,2%). Miernik Kendalla Q wynosi -0,399 i oznacza, że między kryzysem tożsamości osobowej lub jego brakiem u niektórych badanych gimnazjalistów, a akceptacją lub odrzuceniem przez nich zdrady małżeńskiej, zachodzi ujemna średnio istotna zależność statystyczna. Głęboki kryzys tożsamości osobowej bardziej sprzyja akceptacji niż odrzuceniu zdrady małżeńskiej, natomiast brak kryzysu sprzyja odrzuceniu zdrady i opowiedzeniu się niektórych respondentów za wiernością wzajemną małżonków, jako ważną i konieczną wartością w małżeństwie i rodzinie.

W moich badaniach zabrakło pytania o główne przyczyny niewierności małżeńskiej, chociaż niewielki odsetek gimnazjalistów samodzielnie wskazał je w swoich wypowiedziach ankietowych. Odsetek ten jest jednak zbyt mały, aby uznać go za reprezentatywny dla całej badanej populacji. Lukę powstałą w ten sposób postaram się uzupełnić rezultatami badawczymi Janusza Mariańskiego, który w otwartym pytaniu badał ten problem w środowisku młodzieży licealnej, nieco starszej od gimnazjalistów. Jego respondenci wskazali na osiem kategorii przyczyn, które skłaniały niektórych małżonków do niewierności względem własnych współmałżonków:

[...] szukanie przygód, romansów – inna kobieta, chęć przygody, tęsknota za nowymi doświadczeniami, spotkanie bardzo atrakcyjnego partnera – od 14,3% do 53,1% badanych w poszczególnych ośrodkach szkolnych; brak miłości – brak szacunku i miłości, samotność, zagubienie, oziębłość małżeńska – od 16,9% do 27,2%; brak zrozumienia i zaufania – odmienne charaktery, kłótnie, konflikty, trudności w komunikowaniu się wzajemnym – od 20,7% do 26,8%; problemy w życiu seksualnym – brak zaspokojenia potrzeb seksualnych, zaburzenia życia seksualnego – od 13,6% do 27,2%; cechy współmałżonków – egoizm, chciwość, poczucie nie-

dowartościowania – od 2,9% do 14,9%; niewłaściwe przygotowanie do małżeństwa – nieprzemyślana ciąża przedmałżeńska, przedwczesne małżeństwo, brak poczucia odpowiedzialności osób zawierających małżeństwo – od 1,7% do 6,9%; nałogi, zwłaszcza alkoholizm małżonków – od 2,6% do 4,5%; inne powody – od 8,5% do 26,1%. [Autor dodaje, że:] Znaczna część młodzieży nie udzieliła odpowiedzi na postawione pytania (15,8%), przyznała się do niewiedzy (4,3%) lub udzieliła odpowiedzi wadliwych, nie na temat (2,3%). W sumie, więc, prawie co piąty badany nie wykazywał zainteresowania tą kwestią i niewiele reflektował na temat wierności bądź niewierności małżeńskiej – od 17,1% do 25,7% (Mariański 2003: 366, 368).

Analizując wypowiedzi tych respondentów, można przyjąć z dużą dozą prawdopodobieństwa hipotezę, że moi respondenci, uczniowie gimnazjów wiejskich i miejskich, choć trochę młodszy wiekowo, wskazałoby podobne przyczyny niewierności małżeńskiej czy też zdrady współmałżonka. W wielu innych miejscach ukazywali swój punkt widzenia na ten temat bez żadnych oporów i w miarę obiektywnie i rzeczowo.

PŁODNOŚĆ MAŁŻEŃSKA W UJĘCIU I OCENACH GIMNAZJALISTÓW

Małżeństwo, w gruncie rzeczy, nie jest ostatecznym celem pary ludzkiej – kobiety i mężczyzny, którzy postanawiają zawrzeć swój związek. Dla zdecydowanej większości nupturientów jest ono zaledwie „przejściowym” celem, który stanowi fundament dla innego i ważniejszego w skutkach celu małżeństwa. Celem zasadniczym dla małżonków jest założenie własnej rodziny, a w jej ramach poczęcie, urodzenie i wychowanie dzieci. Inaczej mówiąc, celem każdego małżeństwa winna być „miłość aktywna”, czyli płodna miłość małżeńska, wprost nastawiona na prokreację, wpisana w instynkt rodzicielski małżonków – macierzyński żony i ojcowski męża. Małżeństwo bez odniesienia do prokreacji zatracza swój cel podstawowy, bowiem emocjonalna i seksualna samorealizacja jednostki wcale nie wymaga formalnego związku małżeńskiego kochającej się pary. O tej możliwości przekonuje obecny „popyt” na „seks bez zobowiązań” lub na skrajnie egoistycznie pojęte szczęście własne jednostki. Dla małżonków, zatem, to dzieci są najważniejszym celem życiowym i wyrazem ich wzajemnej miłości, nastawionej na ich poczęcie i zrodzenie. Analogiczną sytuację widzimy u dominującej większości par żyjących z sobą w związkach konkubenckich, które są postrzegane w opinii społecznej jako „nieformalne małżeństwa”, gdyż pary te świadomie rodzą i wychowują własne potomstwo, widząc w nim urzeczywistnienie własnej miłości wzajemnej i wspólnych dążeń życiowych. Ze społecznego punktu widzenia, małżeństwo i rodzina od zawsze były, są obecnie i zapewne nadal pozostaną głównym „źródłem” nowych osobników, jako obywateli państwa i jako członków grupy narodowej. Każde państwo, z tego właśnie powodu, sankcjonuje umowę małżeńską nowożeńców, ceni bardzo rodzinę, wspomaga rodziny w procesie realizacji podstawowych zadań bytowych, opiekuńczych i wychowawczych (zob. Szczepański 1978: 298-340; Szacka 2003: 371-394; Adamski 1982: 42-58).

W doktrynie rodzinnej Kościoła rzymskokatolickiego akcent jest wyraźnie postawiony właśnie na prokreacji, na rodzeniu nowego życia ludzkiego w związkach małżeńskich, a nie poza małżeństwem. Kościół uczy swoich wyznawców, że miłość małżeńska winna być ze swej istoty nastawiona na poczęcie i urodzenie nowego życia ludzkiego, że to dzieci są najcenniejszą i najważniejszą wartością dla rodziców, że są one wyrazem ich wzajemnej miłości, która kiedyś połączyła ich w stały związek małżeński. Dziecko jest „wpisane” w istotę przysięgi i umowy małżeńskiej kobiety i mężczyzny, jako żony i męża. Jeśli jedna ze stron tego związku ukryłaby własną niechęć do posiadania potomstwa przed drugą stroną jeszcze przed zawarciem małżeństwa, a w tej niewiedzy doszłoby do zaistnienia ich związku małżeńskiego o charakterze sakramentalnym i sakralnym, po ujawnieniu tej postawy, małżeństwo ich zostałoby orzeczone (uznane) przez prawo kościelne jako „nigdy nie istniejące”. Sobór Watykański II odszedł w swej doktrynie od nadmiernego akcentowania obowiązków prokreacyjnych małżonków, nie zaleca im usilnie wielodzietności, lecz decyzję w tej kwestii pozostawia wyłącznie im, biorąc pod uwagę ich usytuowanie bytowe i inne uwarunkowania życiowe. Kościół jednak nadal stoi na stanowisku, aby małżeństwa zakładały licznie wielodzietne rodziny, widząc w każdym dziecku najcenniejszy dar uzyskany od Boga. W katechizmie Kościoła czytamy, że:

Dla wypełnienia powierzonego im obowiązku przekazywania i wychowania dzieci, w poczuciu ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności oraz uległości wobec Boga, małżonkowie zgodną radą i wspólnym wysiłkiem wyrobią sobie słuszny pogląd w tej kwestii, uwzględniając zarówno swoje własne dobro, jak i dobro dzieci, czy to już urodzonych, czy dopiero przewidywanych, jak i duchowej, a w końcu, licząc się z dobrem wspólnoty rodzinnej, społeczeństwa i Kościoła. Pogląd ten małżonkowie winni ustalić ostatecznie wobec Boga (*Katechizm...* 2002, 50).

W tym miejscu należy zaznaczyć, że stanowisko wyrażone w katechizmie jest wyraźnym odcięciem się Kościoła od manipulacyjnych form doraźnej polityki ludnościowej. Kościół nadal ceni tych, którzy według „[...] rozumnego i wspólnego namysłu podejmują się wielkodusznie wychować należycie także liczniejsze potomstwo” (tamże, 50). Jednakże cel planowania rodziny nie leży w maksymalizacji, lecz w optymalizacji liczby dzieci, z myślą o zapewnieniu im w miarę wszystkich niezbędnych warunków do rozwoju osobowego i społecznego. Kościół nie narzuca swoim wyznawcom specyficznego modelu dzietności rodziny, jako jedynie chrześcijańskiego, lecz respektuje osobistą decyzję rodziców w tym zakresie.

Niemal ćwierć wieku temu Janusz Mariański pisał, że:

W dzisiejszym świecie Kościół z pewnym trudem pełni funkcję „matki i mistrzyni” w odniesieniu do spraw małżeńsko-rodzinnych. Dotyczy to szczególnie postaw i zachowań prokreacyjnych. W dziedzinie konkretnych decyzji prokreacyjnych ukształtowało się i upowszechniło przekonanie o „prywatności” tej sfery życia do tego stopnia, że wyklucza się ingerencję wszelkich instancji o charakterze zinsty-

tucjonalizowanym (Kościół, państwo). Normy moralno-obyczajowe w tej kwestii uległy daleko idącej indywidualizacji. Funkcje seksualne oddziela się od funkcji rodzicielsko-rozrodczych. Kościół [...] posiada jednak w dalszym ciągu duże możliwości kształtowania postaw prokreacyjnych młodego pokolenia i od jego zaangażowania zależy w dużej mierze przyszły model rodziny polskiej (Mariański 1984: 84-85).

Nie ulega wątpliwości, że wiele uwag tego autora nie straciło nic na swej aktualności, chociaż możliwości wpływu Kościoła i jego moralnej doktryny na postawy i zachowania prokreacyjne katolików polskich wyraźnie się zmniejszyły, a dzieciństwo rodzin katolickich przeżywa trudny kryzys ilościowy, choćby pod wpływem zmian jakościowych w świadomości populacji młodych małżeństw. Zjawisko to od dawna ukazują wyniki badań różnych socjologów rodziny i demografów, którzy niekiedy alarmująco informują o pogłębiającym się wieloaspektowym kryzysie rodziny polskiej (zob. Warzywoda-Kruszyńska i Szukalski 2005; Kawula 2006).

Chęć posiadania i liczba dzieci w rodzinie zależy w dużej mierze od postaw samych rodziców, czyli od tego, czy dla rodziców dziecko jest wartością samą w sobie (autoteliczną), czy też wartością instrumentalną, dodatkową lub pochodną? Irena Kowalska twierdzi, że: „Podkreślanie wartości posiadania dziecka świadczy o tym, że dziecko jest traktowane jako istotny element osobistego szczęścia” (Kowalska 2000: 71). Papież Jan Paweł II w przemówieniu z okazji jubileuszu rodzin 14 października 2000 roku podkreślił, że:

Dzieci są nadzieją, która rozkwita wciąż na nowo, projektem, który nieustannie się urzeczywistnia, przyszłością, która pozostaje zawsze otwarta. Dzieci są owocem miłości małżeńskiej, która dzięki nim odżywa i umacnia się. Przychodząc na świat, dzieci przynoszą z sobą orędzie życia, które wskazuje na Pierwszego Stwórcę życia. We wszystkim od nas uzależnione, zwłaszcza na wczesnych etapach życia, są naturalnym wezwaniem do solidarności (Jan Paweł II 2001: 13).

Kościół katolicki w *Karcie Praw Rodziny* (1980, 3) wyraźnie zaznacza, że: „Małżonkowie mają niezbywalne prawo do założenia rodziny i decydowania o czasie narodzin i liczbie własnych dzieci”. Z drugiej strony widzimy, że we współczesnym świecie, zwłaszcza w krajach bogatych, dzieci są marginalizowane i postrzegane bardziej jako zagrożenie, a nie jako dar, nierzadko są traktowane jako czynnik ograniczający lub komplikujący życie małżeńskie w różnych jego wymiarach. Sytuacja dzieci zmienia się radykalnie także w Polsce, zwłaszcza w obecnym czasie wielkich przemian cywilizacyjnych, które istotnie wpływają na postawy prokreacyjne młodych kobiet i mężczyzn, w tym małżeństw w wieku rozrodczym. Charakterystycznym zjawiskiem jest ograniczanie liczby dzieci lub odkładanie w czasie planów powiększenia rodziny, a także wzrost odsetka osób, które świadomie rezygnują z zawarcia związku małżeńskiego. Spora liczba kobiet decyduje się na urodzenie co najwyżej dwojga dzieci, zaś troje dzieci oznacza już „dużą” rodzinę (zob. Badora 2001: 31-38). Demografowie informują, że wszystkie wskaźniki

reprodukcji ludności wskazują na ewolucję postaw i zachowań prokreacyjnych w kierunku znaczącego ograniczania dzietności rodzin (zob. Badora 2001: 43).

Z drugiej strony, malejąca liczba urodzeń dzieci – jak zaznacza słusznie Johannes Huinink – wcale nie musi oznaczać ewolucji w kierunku „społeczeństwa bez dzieci”, natomiast może ona sprzyjać strategii rozważenia „korzyści i strat” związanych z rodzeniem i posiadaniem dziecka. Koszty kształcenia i wychowania dzieci ciągle wzrastają. Przekształcenie małżeństwa w rodzinę zależy od osobistej decyzji małżonków (zob. Huinink 1997). Życie seksualne zostało oddzielone od małżeństwa i od prokreacji, coraz częściej młodzi ludzie w seksie dostrzegają wartość, która potrafi ich uszczęśliwić i wyrwać z prozy czy nudy codzienności; *Seks nie musi koniecznie służyć powoływaniu dzieci do życia. Raczej powinien przede wszystkim dawać ludziom zakochanym w sobie radość i szczęście; a na dziecko przyjdzie później pora* – jak to określiła jedna z moich respondentek z gimnazjum miejskiego. Przed tak pochopnym, zbyt wąskim czy płytkim traktowaniem seksualności i ograniczeniem jej roli w życiu ludzi ostrzega Anthony Giddens, kiedy pisze jasno:

Seksualność oddzieliła się od prokreacji, a więc także od kosmicznego cyklu życia i śmierci. Jednak zachowała ładunek moralny i wymiar uniwersalny, który wynosi ją ponad egoistyczne interesy partnerów. Nie da się zupełnie oddzielić jej od zaangażowania moralnego i dramatów, z którymi związała się miłość seksualna jeszcze przed pojawieniem się wzoru miłości romantycznej. Już samo zaabsorbowanie nowoczesnego dyskursu seksualnością, o którym mówi Foucault, oddaje do pewnego stopnia powszechną świadomość tych powiązań. Seksualność odrzuca zarówno transcendentne uwarunkowania i doświadczenia, jak i nadaje im konkretny kształt w życiu człowieka (Giddens 2001: 280-281).

Współczesne transformacje systemowe w Polsce, osłabienie czy nawet powolny zanik więzi między religią i moralnością w codziennym i odświeżonym życiu ludzi, ostra krytyka roli duchowieństwa w kreowaniu postaw promażeńskich, prorodzinnych i prokreacyjnych w różnych środowiskach społecznych, nie pozostają obojętne wobec postaw młodzieży szkolnej, dotyczących miejsca i roli dziecka w małżeństwie i rodzinie, jak i wobec modelu dzietności współczesnej rodziny. Wręcz przeciwnie, oddziaływanie ich jest wyraźnie widoczne, co więcej, nierzadko ma ono zdecydowanie ujemny profil, w którego wyniku zmniejsza się odsetek młodych małżeństw, które chcą mieć dzieci w rok po ślubie, a wzrasta odsetek tych, które dziecią całkiem „nie przewidują”, czy też zupełnie wykluczają własne rodzicielstwo. Ewa Frątczak pisze, że wysokie aspiracje edukacyjne i zawodowe młodych ludzi, zmiany mentalnościowe kobiet związane z formami samorealizacji i z karierą zawodową, silna konkurencja na rynku pracy, trudności z uzyskaniem samodzielnego mieszkania, kłopoty finansowe młodych ludzi, a także nachodzenie na siebie obowiązków zawodowych i rodzinnych, wywołują niemal automatycznie istotne i liczne zmiany w postawach i zachowaniach demograficznych współczesnych młodych Polaków (zob. Frątczak 2001: 45-60). Z sondażu

ogólnopolskiego OBOP z lutego 2000 roku wynika, że w opinii 3/5 ankietowanych Polaków przeciętna rodzina powinna mieć dwoje dzieci (62,0%), niespełna 1/3 badanych odpowiada rodzina z trojgiem dzieci (30%), natomiast zaledwie 3,0% badanych preferowało jedynaków oraz podobny odsetek chce rodziny z czworgiem dzieci, a nawet z większą ich liczbą, zaś 2,0% nie zajęło stanowiska w tej kwestii (zob. *Komunikat OBOP 2000: 34-35*).

RODZINA JAKO PODSTAWOWY CEL MAŁŻEŃSTWA W UJĘCIU GIMNAZJALISTÓW

Zagadnienie to uwzględniłem również we własnych badaniach i postawiłem gimnazjalistom dwa pytania: Czy, twoim zdaniem, podstawowym celem małżeństwa jest poczęcie i urodzenie dziecka, czyli założenie własnej rodziny – zdecydowanie tak, raczej tak, zdecydowanie nie, raczej nie, nie wiem? Jaką liczbę dzieci chciał(a)byś mieć we własnej rodzinie? Ich odpowiedzi na te pytania ukażą w kolejnych tabelach.

Tabela 6. Dzieci i rodzina jako podstawowy cel małżeństwa w ocenie gimnazjalistów

Respondenci Oceny	Dziewczęta		Chłopcy		Gim. wiejskie		Gim. miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Absolutnie tak	407	64,0	168	52,7	230	62,3	345	58,9	575	60,2
Raczej tak	80	12,6	40	12,5	47	12,7	73	12,5	120	12,6
Absolutnie nie	48	7,5	33	10,3	29	7,9	52	8,8	81	8,5
Raczej nie	53	8,3	39	12,2	38	10,3	54	9,2	92	9,6
Brak oceny	24	3,8	22	7,0	12	3,3	34	5,8	46	4,8
Brak danych	24	3,8	17	5,3	13	3,5	28	4,8	41	4,3
Ogółem	636	100,0	319	100,0	369	100,0	586	100,0	955	100,0

Dominująca większość badanych gimnazjalistów (72,8%) akceptuje twierdzenie, że podstawowym celem małżeństwa jest urodzenie dziecka i założenie własnej rodziny, w tym 60,2% akceptuje je bez żadnych wątpliwości i zdecydowanie, pozostali z tej grupy (12,6%) wahali się z zajęciem jednoznacznie pozytywnej postawy. To zdecydowanie pozytywne nastawienie do prokreacyjnego i prorodzinnego celu małżeństwa widzimy u 76,6% dziewcząt i u 65,2% chłopców (czyli mniej o 11,4%), a także u 75,0% uczniów gimnazjów wiejskich i u 71,4% uczniów gimnazjów miejskich (mniej o 3,6%). W praktyce oznacza to, że płeć bardziej niż typ gimnazjum środowiskowego różnicuje wskaźniki pozytywnego nastawienia respondentów do wskazanego celu małżeństwa, chociaż różnica ta nie jest zbyt duża. Jednocześnie można zauważyć, że niemal 1/5 respondentów (18,1%) nie akceptuje tego twierdzenia, które wskazuje na dziecko i rodzinę jako podstawowy cel małżeństwa,

w tym jedna część tej grupy (8,5%) cel ten podważa i odrzuca zdecydowanie, bez żadnych wątpliwości czy wahań, zarazem upatrując go najliczniej w „dążeniu małżonków do pełni swego szczęścia”, w którym jednak nie ma miejsca dla dzieci. W tym odsetku respondentów (18,1%) widzimy 15,8% dziewcząt i 22,5% chłopców (więcej o 6,7%) oraz 18,2% uczniów szkół wiejskich i 18,0% uczniów szkół miejskich (mniej o 0,2%). Zmienne te nie różnicują istotnie wskaźników osób, które kwestionują ten podstawowy cel małżeństwa. Pozostali respondenci albo nie potrafili odnieść się do tego celu małżeństwa (4,8%), albo zupełnie pominieli pytanie jego dotyczące (4,3%), a wśród nich dominują chłopcy oraz młodzież miejska.

Natomiast dość znaczące zróżnicowania w akceptacji lub odrzuceniu tego celu małżeństwa wprowadzają postawy respondentów wobec wiary religijnej oraz kryzys tożsamości osobowej. Osoby głęboko wierzące i wierzące liczniej (85,3%) akceptują wskazany cel małżeństwa, z kolei osoby obojętne religijnie i niewierzące liczniej go kwestionują i odrzucają (40,8%). Miernik Kendalla Q wynosi +0,600 i oznacza, że między wiarą religijną lub niewiarą respondentów a ich akceptacją lub odrzuceniem prokreacyjnego i prorodzinnego celu małżeństwa zachodzi bardzo istotna zależność statystyczna. Pozytywna postawa wobec wiary religijnej bardziej sprzyja akceptacji tegoż celu małżeństwa, natomiast postawa niewiary bardziej sprzyja jego kwestionowaniu i odrzuceniu. Znaczące zróżnicowania wskaźników akceptacji lub odrzucenia tego celu małżeństwa wprowadza poziom kryzysu tożsamości osobowej respondentów. Osoby przeżywające ten kryzys, zwłaszcza ostry i długotrwały, liczniej są skłonne odrzucać ten cel i zastępować go innym, pozornie korzystniejszym dla pary małżeńskiej (58,4%). Z kolei osoby nie dotknięte tym kryzysem zdecydowanie liczniej i bez oporów akceptują ten cel małżeństwa jako zasadniczy i konieczny (82,2%). Miernik Kendalla Q wynosi +0,733 i oznacza, że między kryzysem tożsamości osobowej lub jego brakiem u niektórych respondentów, a akceptacją lub odrzuceniem przez nich prokreacyjnego i prorodzinnego celu małżeństwa jako podstawowego i koniecznego, zachodzi bardzo istotna zależność statystyczna. Kryzys tożsamości osobowej sprzyja negatywnym postawom respondentów wobec tego celu małżeństwa, natomiast brak kryzysu tożsamości osobowej usposabia licznych respondentów pozytywnie do niego i jego akceptacji.

LICZBA DZIECI W PRZYSZŁYCH RODZINACH GIMNAZJALISTÓW

Tak szerokie poparcie dominującego odsetka badanych gimnazjalistów dla podstawowego celu małżeństwa, jakim jest urodzenie dzieci i założenie rodziny, zachęca do pytania, jaką liczbę dzieci przewidują gimnazjaliści w przyszłych swoich rodzinach? Czy ktoś spośród gimnazjalistów chciałby mieć dziecko, nie będąc żoną lub mężem, czyli nie zawierając wcześniej związku małżeńskiego? Inaczej mówiąc, czy i jak dużemu odsetkowi badanych dziewcząt i chłopców, uczących się w gimnazjach wiejskich i miejskich, odpowiadałoby rodzicielstwo samotne, a jak duży ich odsetek bierze pod uwagę wyłącznie rodzicielstwo w małżeństwie instytucjonalnym? Ich wypowiedzi na te pytania ukazę w kolejnej tabeli.

Tabela 7. Liczba dzieci i typ rodzicielstwa w planach rodzinnych gimnazjalistów

Deklaracje respondentów	Dziewczęta		Chłopcy		Gim. wiejskie		Gim. miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Liczba planowanych własnych dzieci										
Jedno	82	12,9	36	11,3	39	10,6	79	13,5	118	12,4
Dwoje	362	56,9	172	53,8	206	55,8	328	56,0	534	55,9
Troje	70	11,0	45	14,1	54	14,6	61	10,4	115	12,0
Czworo +	40	6,3	23	7,2	27	7,4	36	6,1	63	6,6
Bez dzieci	57	9,0	31	9,7	33	8,9	55	9,4	88	9,2
Brak danych	25	3,9	12	3,9	10	2,7	27	4,6	37	3,9
Przewidywane samotne rodzicielstwo										
Tak	74	11,6	23	7,2	34	9,3	63	10,8	97	10,2
Nie	454	71,5	242	75,8	278	75,3	418	71,3	696	72,9
Nie wiem	83	13,0	42	13,2	47	12,7	78	13,3	125	13,0
Brak danych	25	3,9	12	3,8	10	2,7	27	4,6	37	3,9
Ogółem	636	100,0	319	100,0	369	100,0	586	100,0	955	100,0

Dominująca większość gimnazjalistów (72,8%) przewiduje, że w przyszłości (od 10 do 15 lat) zawrze własny związek małżeński i będzie miała dzieci, ponieważ wszyscy z tej grupy chcą mieć rodzinę, w której widzą najważniejszą wartość i główny cel swojego życia. Postawę tę najlepiej obrazują ich wypowiedzi:

Nie wyobrażam sobie, abym nie miała męża i dzieci w przyszłości. Rodzina jest moim marzeniem, a nie inne wartości. Bez nich mogłabym się jakoś obejść, ale bez własnej, kochającej rodziny, nie potrafiłabym normalnie żyć (dziewczyna, lat 15);

Najważniejsze dla mnie jest to, żeby udało mi się spotkać fajną i mądrą kobietę, z którą ożeniłbym się oraz miał dzieci i założył własną rodzinę. Może szczęście mi dopisze i moje plany życiowe w tym zakresie się kiedyś spełnią. Niczego innego nie pragnę tak bardzo, jak mieć kiedyś własną rodzinę (chłopiec, lat 16);

Mam starszą kuzynkę, która już ma własnego męża i dwoje pięknych synków, i widzę, jaką szczęśliwą rodzinę tworzą z mężem. Ja też bardzo chciałabym spotkać takiego męża i urodzić mu dwoje dzieci, abyśmy mogli utworzyć kochającą się rodzinę. Nic nie ma takiej wartości dla mnie, jak właśnie rodzina, na przykład taka, jaką zbudowali moi rodzice (dziewczyna, lat 16).

Płeć nie odgrywa w tym względzie istotnej roli, gdyż w miarę wyrównane odsetki badanych dziewcząt (71,5%) i chłopców (75,8%) chcą w przyszłości założyć własną rodzinę i mieć dzieci. Sytuacja ta wygląda analogicznie, jeśli uwzględnimy środowisko zamieszkania i typ gimnazjum, w którym żyją i uczą się respondenci, bowiem zarówno uczniowie szkół wiejskich (75,3%), jak i uczniowie szkół miejskich (71,3%) deklarują takie właśnie plany życiowe na przyszłość, w których małżeństwo, dzieci i rodzinę stawiają na pierwszym i zasadniczym miejscu. Co dziesiąty respondent w badanej populacji jeszcze nie ma sprecyzowanych przypuszczeń w tej sferze życia, co wcale nie oznacza, jak często sami wyjaśniali, że wykluczają wartość małżeństwa i rodziny. Z drugiej zaś strony, jedynie co dziesiąty respondent, w tym liczniej dziewczęta (o 4,4%) i młodzież miejska (o 1,5%) myśli często o samotnym rodzicielstwie, czyli nie planuje małżeństwa czy konkubinatu, ani trwałej wspólnoty rodzinnej. Z licznych wypowiedzi można wywnioskować, że mimo tak młodego wieku, ich myśli i plany związane z samotnym rodzicielstwem są dość skrytalizowane. Powstaje jednak pytanie, z jakich zasadniczych powodów odrzucają oni małżeństwo, stałego partnera lub partnerkę na „całe życie”, z którymi mogliby założyć pełną rodzinę, a zarazem chcą mieć w przyszłości własne dzieci pozamałżeńskie? Pytanie to pozostanie tu bez odpowiedzi, gdyż nie postawiłem go respondentom podczas badań, stąd nie znam ich wypowiedzi na ten temat. Być może w innych badaniach wśród młodzieży gimnazjalnej takie pytanie zostanie sformułowane i postawione respondentom (zob. Budzyńska 2001; Dudak 2006: 37-45)¹¹.

Ile dzieci planują mieć w przyszłości gimnazjaliści jako małżonkowie? Ponad połowa populacji (55,9%) chciałaby mieć dwoje dzieci, najlepiej „parkę”, czyli syna i córkę, jednak płci dziecka nie traktują oni jako ostatecznego warunku tej liczby swoich dzieci. Tę liczbę potomstwa chce mieć 56,9% dziewcząt i 53,8% chłopców oraz 55,8% uczniów gimnazjów wiejskich i 56,0% uczniów gimnazjów miejskich. Obie zmienne nie różnicują istotnie odsetków osób, które planują mieć w przyszłości dwoje dzieci. Niemal identyczne odsetki badanych twierdzą, że „wystarczyłoby” im tylko jedno dziecko (13,4%), a wśród nich wyraźnie dominują ci, którzy myślą bardziej o synu (68,6%) niż o córce (30,2%). Z drugiej strony, 12,0% uważa, że troje dzieci byłoby najodpowiedniejszą liczbą potomstwa w ich rodzinie, w tym 52,6% myśli o dwóch synach i o jednej córce, a dla 32,4% płeć tych dzieci jest sprawą obojętną. Obie zmienne nie różnicują istotnie liczby osób, które chciałyby mieć tylko jedno dziecko, gdyż wolę taką deklaruje 12,9% dziewcząt i 11,3% chłopców, zaś uczniowie szkół miejskich tylko nieznacznie liczniej niż uczniowie szkół wiejskich (o 2,9%) opowiadają się za jednym dzieckiem; jednak w obu śro-

¹¹ Ewa Budzyńska twierdzi na podstawie wyników własnych badań, iż w środowisku młodzieży wielkomiejskiej utrwalił się wzorzec małodziejnej rodziny. Wśród jej respondentów ze szkół średnich w Katowicach 50,0% badanych marzyło o dwojgu dzieci, 12,1% – o jednym dziecku, 6,7% – o bezdzietności z wyboru, 3,8% – chciałoby mieć dzieci bez założenia rodziny, a 24,5% – myśli o trójce i większej liczbie dzieci.

dowiskach większość chciałaby mieć syna (63,7%), a nie córkę. Natomiast o trójce dzieci liczniej myślą chłopcy niż dziewczęta (o 3,1%) oraz uczniowie gimnazjów wiejskich (o 4,2%), przy czym w obu środowiskach po dwóch synów i po jednej córce (55,3% i 60,8%).

O większej liczbie dzieci, czyli na przykład o czworgu czy pięciorgu, myśli jedynie niewielki odsetek respondentów – 6,6%, w tym nieco większy odsetek chłopców (o 0,9%) i uczniów szkół wiejskich (o 1,3%). Jeśli połączymy odsetki respondentów, którzy chcieliby mieć troje dzieci (12,0%) oraz czworo i więcej dzieci (6,6%), wówczas okaże się, że niespełna 1/5 badanej zbiorowości (18,6%) myśli o rodzinie wielodzietnej. W grupie tej widzimy 17,3% dziewcząt i 21,3% chłopców (więcej o 4,0%) oraz 22,0% gimnazjalistów wiejskich i 16,5% miejskich (mniej o 5,5%). Wydaje się, że ten odsetek respondentów, którzy chcieliby mieć więcej niż dwoje dzieci, nie „wróży” najlepszej perspektywy dla wzrostu demograficznego w najbliższej przyszłości, przynajmniej w ich środowiskach pochodzenia. Ponadto, co dziesiąty respondent, w tym podobny odsetek dziewcząt i chłopców, wcale nie planuje mieć dzieci, czyli nie myślą oni o zakładaniu wspólnoty małżeńsko-rodzinnej. Niektórzy z tej grupy (31,6%) wyjaśniali, że być może w przyszłości, kiedy będą starsi i dojrzałsi osobowo, zmienią poglądy w tej kwestii i zdecydują się na „małą” liczbę dzieci – od jednego do dwojga. Pozostali respondenci (3,9%) nie odpowiedzieli na pytanie dotyczące tej kwestii.

Wydaje się, że pozytywny wniosek końcowy sugeruje, iż dominujący odsetek tych młodych ludzi (72,8%) już teraz, na tym etapie własnego rozwoju, myśli o przyszłym małżeństwie, a jeszcze większy odsetek (86,9%) chciałby mieć dzieci, najwięcej dwoje – 60,0% i założyć rodzinę. Małżeństwo, dzieci i rodzina stanowią dla nich wartość najcenniejszą i najważniejszą, jak i podstawowy cel życia osobistego. Jednak wszyscy u ich podstaw kładą autentyczną i wzajemną miłość małżeńską, opartą na przyjaźni i empatii. Dla tych wartości byłiby oni w stanie oddać inne wartości, jak i zmienić swoje plany życiowe (zob. Sęk 1999; Saręga 2003)¹².

SAKRALNY I ŚWIECKI CHARAKTER MAŁŻEŃSTWA I RODZINY W OCENACH GIMNAZJALISTÓW

W Kościele rzymskokatolickim małżeństwo sakramentalne jest traktowane jako jednorazowa praktyka religijna, czyli jako jeden z pięciu podstawowych „rytów przejścia”, który jest traktowany jako ważny i przełomowy moment w życiu pary małżeńskiej. Rytuał ten, jako akt religijny, nie powtórzy się po raz drugi w ży-

¹² Hanna Sęk twierdzi, iż: „Obecnie młodzież najczęściej opowiada się za modelem rodziny 2+2 – rodzice i dwójka dzieci. Zdecydowana większość badanych (89%) przewiduje, że za 10–15 lat będzie żyć w związku małżeńskim i mieć potomstwo. Jedno dziecko chciałoby mieć 7% przyszłych małżonków, dwoje dzieci – 63%, troje – 16%, a jedynie 4% chce mieć czworo i więcej dzieci; jedynie co 20. badany sądzi, że zawrze małżeństwo, ale nie będzie mieć dzieci. Jeszcze mniejsza liczba ankietowanych (4%) przewiduje, że będzie żyć samotnie.

ciu tej pary. Jedynie naturalna śmierć jednego ze współmałżonków zwalnia drugiego z przysięgi małżeńskiej i zezwala, jako wdowie lub wdowcowi, na zawarcie ponownego sakramentalnego związku małżeńskiego. Jednakże będzie to już inny, nowy związek małżeński. W doktrynie rodzinnej Kościoła rzymskokatolickiego małżeństwo jest traktowane jako realny udział ludzi w akcie stwórczym Boga, jako ich uczestniczenie w Jego woli ciągłego rodzenia się życia ludzkiego. Małżeństwo zawierane w obrzędku religijnym zyskuje godność sakramentalną, przez co staje się związkiem kobiety i mężczyzny na całe ich wspólne życie, czyli związkiem trwałym i nierozwiązywalnym. W katechizmie Kościoła czytamy, że to sami małżonkowie „[...] udzielają sobie nawzajem sakramentu małżeństwa, wypowiadając w asyście Kościoła swoją zgodę” (Katechizm... 2002, 1623). Papież Paweł VI w encyklice *Humanae vitae* napisał, że dla chrześcijan „[...] małżeństwo nabiera godności sakramentalnego znaku, ponieważ wyraża związek Chrystusa z Kościołem. Małżeństwo sakramentalne jest związkiem nierozzerwalnym” (Paweł VI 1968, 8). Kościół przypomina też swoim wiernym, że małżeństwo sakramentalne jest „nową rzeczywistością zbawczą”, że – w konsekwencji – w katolicyzmie nie ma miejsca na immanentną i laicką koncepcję małżeństwa, a jedynie sensowna jest religijna jego wizja. Koncepcja świecka małżeństwa jest nie do przyjęcia z teologicznego i kościelnego punktu widzenia, gdyż eliminuje ona sakralny aspekt zgody małżeńskiej, pozbawia małżeństwo religijnego charakteru i religijnej obrzędowości. Z drugiej strony, we współczesnym świecie, również coraz wyraźniej i szerzej w Polsce, następuje proces dogłębnej desakralizacji rytów przejścia i podstawowych świąt religijnych, zamazując ich istotę i specyfikę (zob. Baniak 2007a; Mariański 2006b; Mazanka 2003). Proces ten obejmuje także w szerokim zakresie życie małżeńskie i rodzinne katolików i chrześcijan, „odzierając” je z wymiaru religijnego i znaczenia sakramentalnego. W efekcie jego oddziaływania ciągle powiększa się odsetek ludzi, w tym małżonków katolickich, dla których sakramentalny wymiar małżeństwa i religijny charakter rodziny jest obojętny, czy też przestał mieć znaczenie egzystencjalne. Ludziom tym wystarczy jedynie świeckie potwierdzenie przysięgi małżeńskiej w urzędzie państwowym, czyli ślub zawarty w obrzędowości świeckiej. Problem ten mocno akcentuje papież Jan Paweł II w przemówieniu do członków Trybunału Roty Rzymskiej 30 stycznia 2003 roku i wskazuje im na zacieranie w świadomości licznych małżonków katolickich sakramentalnego charakteru małżeństwa. Papież przypomina, że zjawisko to jest już dostrzegalne szeroko wśród niektórych nupturientów, którzy świadomie lekceważą ten wymiar swojego przyszłego małżeństwa.

Związek między laicyzacją a kryzysem małżeństwa i rodziny – mówił wtedy papież – jest aż nazbyt oczywisty. Kryzys wrażliwości na Boga oraz na dobro moralne sprawia, że zanika wiedza o najgłębszych fundamentach małżeństwa i rodziny na nim opartej. Aby rzeczywiście ocalić świadomość prawdy w tej materii, należy na nowo odkryć wymiar transcendentny, stanowiący nieodłączny aspekt pełnej prawdy o małżeństwie i rodzinie, odrzucając wszelkie dychotomie, które prowadzą do oddzielenia aspektów świeckich od religijnych, jak gdyby istniały dwa odrębne małżeństwa – świeckie i sakralne (Jan Paweł II 2003: 12-14).

Ta głęboka konstatacja i zarazem refleksja teologiczna papieża nad kondycją i skalą desakralizacji małżeństwa i rodziny, w tym w Polsce, wywołuje ważne poznawczo pytanie, w jakim kierunku zmierza nastawienie moich respondentów – współczesnej młodzieży gimnazjalnej – do sakralnego charakteru małżeństwa i rodziny? Czy młodzież gimnazjalna poprawnie rozumie sakralny charakter małżeństwa, czyli zgodny z nauczaniem Kościoła katolickiego, do którego sama należy poprzez akt chrztu? Jak młodzież ta ocenia ślub cywilny i ślub kościelny – czy postrzega je jako identyczne co do istoty zjawiska, czy też rozróżnia je w tym zakresie? W jakiej formie moi respondenci sami planują zawrzeć w przyszłości własne małżeństwo – jako typowo świecki związek, czy też jako tzw. „ślub konkordatowy”, czyli spełniający jednocześnie warunki ślubu kościelnego i cywilnego? Ich wypowiedzi na te pytania ukazę w kolejnej tabeli.

Analizując dane z tabeli 8, nie trudno dostrzec, że poglądy gimnazjalistów dotyczące warunków ważności zawarcia związku małżeńskiego są dość zróżnicowane, bez względu na ich cechy demograficzne i społeczne. Ponad połowa (57,7%) opowiada się zdecydowanie za konkordatową formą małżeństwa i twierdzi, że dopiero po spełnieniu tego warunku, małżeństwo nabiera pełnej mocy i staje się ważne i może funkcjonować. Płeć i typ gimnazjum nie wprowadzają istotnych różnic w akceptacji tego warunku ważności zawarcia małżeństwa. Jedynie ślub świecki jest tym warunkiem według opinii 23,7% respondentów, w tym 23,0% dziewcząt i 25,4% chłopców.

Tabela 8. Postawy gimnazjalistów wobec religijnego i świeckiego charakteru małżeństwa

Respondenci Małżeństwo	Dziewczęta		Chłopcy		Gim. wiejskie		Gim. miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Warunki ważności zawarcia małżeństwa										
Tylko świecki	146	23,2	81	25,4	85	23,0	142	24,3	227	23,7
Konkordatowy	364	57,2	187	58,6	215	58,3	336	57,3	551	57,8
Bez ślubu	58	9,2	20	6,3	30	8,0	48	8,2	78	8,2
Brak oceny	47	7,4	18	5,6	28	7,6	37	6,3	65	6,8
Brak danych	21	3,3	13	4,1	11	3,0	23	3,9	34	3,6
Przewidywany charakter własnego ślubu małżeńskiego										
Konkordatowy	319	50,2	156	48,9	186	50,4	289	49,3	475	49,7
Tylko świecki	154	24,2	82	25,7	97	26,3	139	23,7	236	24,7
Nie wiem jaki	68	10,7	40	12,5	40	10,8	68	11,7	108	11,3
Żaden	74	11,6	28	8,8	35	9,5	67	11,4	102	10,7
Brak danych	21	3,3	13	4,1	11	3,0	23	3,9	34	3,6
Ogółem	636	100,0	319	100,0	369	100,0	586	100,0	955	100,0

Niewielki odsetek badanych (8,2%) twierdzi, że małżeństwo jest wyłącznie „prywatną” sprawą pary osób kochających się wzajemnie i chcących żyć wspólnie w związku partnerskim, więc jakkolwiek ślub nie jest im potrzebny w tym celu:

Miłości wzajemnej kobiety i mężczyzny, którzy chcą być z sobą razem na dobre i na złe, nawet przez całe życie, nie trzeba potwierdzać żadnym ślubem – ani w kościele, ani w urzędzie państwowym, bo i po co im sam rytuał ślubu, jeśli mają chęć bycia razem – stwierdził uczeń trzeciej klasy gimnazjum z Kalisza.

Pogląd ten, lub poglądy zbliżone do niego, liczniej podzielają dziewczęta niż chłopcy (o 2,9%), uważając wszystkie formy ślubu za zbędne do ważności związku małżeńskiego. Pozostali respondenci albo nie potrafili ocenić tej kwestii i zając jednoznacznego stanowiska (6,8%), albo pominieli pytanie jej dotyczące (3,5%).

W analizie tej zwróćmy uwagę jeszcze na zdecydowaną preferencję ślubu konkordatowego jako fundamentalnego warunku ważności małżeństwa. Tę formę ślubu ogółem preferuje 57,8% respondentów, w tym 57,2% dziewcząt i 58,6% chłopców oraz 58,3% uczniów gimnazjów wiejskich i 57,3% gimnazjów miejskich. Dla połowy respondentów konkordatowa forma ślubu jest „atrakcyjniejsza” od formy cywilnej. Jednak względy religijne mają tu znaczenie wyłącznie dla 39,8% badanych osób. Wyłącznie konkordatową formę ślubu najliczniej akceptują osoby głęboko wierzące i regularnie praktykujące (68,6%), lecz już zdecydowanie rzadziej osoby wierzące i praktykujące niesystematycznie (32,8%). Natomiast wyłącznie świecką formę ślubu, jako warunek ważności zawarcia małżeństwa, najliczniej akceptują osoby niewierzące i zupełnie nie spełniające praktyk religijnych (83,6%), lecz już rzadziej preferują ją osoby obojętne religijnie i okazjonalnie praktykujące (38,4%). Łącząc te wskaźniki do dwóch kategorii ogólnych, widzimy, że gimnazjaliści wierzący i praktykujący zdecydowanie liczniej preferują ślub konkordatowy, widząc w nim istotny warunek ważności zawarcia małżeństwa – 68,6%. Natomiast osoby niewierzące i obojętne religijnie zdecydowanie liczniej opowiadają się za świecką formą ślubu – 83,6%. Miernik Kendalla Q wynosi +0,743 i oznacza, że między wiarą religijną lub niewiarą respondentów, a akceptacją lub odrzuceniem religijnej lub świeckiej formy ślubu, zachodzi bardzo istotna zależność statystyczna. Pozytywne nastawienie do wiary religijnej sprzyja akceptacji i preferowaniu konkordatowej formy ślubu jako warunku ważności małżeństwa. Z kolei postawa ateistyczna lub obojętność religijna sprzyja preferowaniu laickiej formy ślubu, decydującej o ważności zawarcia małżeństwa.

Czy tak wysoki wskaźnik akceptacji obu form ślubu małżeńskiego – konkordatowej i cywilnej – znajduje potwierdzenie w równie wysokim wskaźniku przewidywanego przez respondentów własnego ślubu w obu obrządkach? Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w drugiej części tabeli 8. Analizując wskaźniki tam umieszczone, widzimy, że 49,7% gimnazjalistów twierdzi, że w przyszłości „wezmą” z pewnością ślub „łączony”, czyli ślub konkordatowy, a więc własnemu małżeństwu nadadzą jednocześnie charakter religijny i świecki. Plany takie „snuje”

50,2% badanych dziewcząt i 48,9% chłopców, a także 50,4% uczniów gimnazjów wiejskich i 49,3% miejskich. Ci respondenci często wyjaśniali, że

[...] mój ślub musi być pełny, czyli wpierw zawarty w kościele, a potem w urzędzie cywilnym, kiedy ksiądz powiadomi go o tym zawarciu, bo wtedy będę pewna, że zostałam prawdziwą żoną (dziewczyna, lat 16),

czy też: Ja na pewno, gdy będę się kiedyś żenił, postaram się załatwić oba śluby – w państwie i w kościele, bo tak dzieje się od dawna w mojej rodzinie, więc nie postąpię inaczej (chłopiec, lat 16),

albo: Nie będę chciała wyjść za mąż tylko w USC, bo wtedy zakładałabym rozwód mojego małżeństwa, czego nie przewiduję. Dlatego wezmę zarówno ślub kościelny, jak i świecki. Podobnie musi myśleć o tym mój przyszły mąż (dziewczyna, lat 17).

Z drugiej strony, znaczny odsetek gimnazjalistów interesuje wyłącznie świecka forma ślubu, według której swoje małżeństwo zamierza zawrzeć łącznie 26,3% respondentów, w tym 24,2% dziewcząt i 25,7% chłopców, oraz 26,3% uczniów gimnazjów wiejskich i 23,7% miejskich. Obie zmienne niezależne – płeć i typ gimnazjum – nie wprowadzają istotnych różnic we wskaźnikach respondentów preferujących ślub świecki. Preferencje te zbyt nie dziwią, ponieważ respondenci jedynie powielają do pewnego zakresu tendencje występujące u ich rodziców, a tym bardziej dziadków. Ponadto, 11,3% respondentów nie wiedziało, w jakiej formie kiedyś zawrą małżeństwo – świeckiej czy konkordatowej? Niektórzy wyjaśniali, że „jeszcze nie zastanawiali się nad tym problemem” lub „jeszcze mają dużo czasu, aby myśleć, w jaki sposób zmienią stan cywilny”. Pogląd ten liczniej wyrazili chłopcy (o 3,7%) i uczniowie gimnazjów miejskich (o 0,9%). Podobny odsetek respondentów (10,7%) w ogóle nie zamierza zawierać małżeństwa, gdyż każdą z tych form ślubu uważają za „coś zbytecznego”. Inni jeszcze twierdzą, że ich małżeństwo nie musi mieć formalnego charakteru, natomiast „wystarczy” im forma konkubinatu, który zrównują w prawach i przywilejach z legalnym małżeństwem. Takie stanowisko liczniej zajmują dziewczęta (o 1,9%). Pozostali respondenci nie odpowiedzieli na to pytanie (3,5%).

Podobnie i w tej kwestii globalne wyznanie wiary religijnej lub postawy ateistycznej znacząco wpływa na planowanie formy własnego ślubu przez gimnazjalistów. Respondenci wierzący w Boga liczniej przewidują swój ślub małżeński w formie konkordatowej – 83,7%, natomiast respondenci niewierzący i obojętni religijnie liczniej myślą wyłącznie o ślubie cywilnym – 68,8%. Miernik Kendalla Q wynosi +0,838 i oznacza, że między wiarą religijną lub niewiarą gimnazjalistów, a przewidywaną przez nich formą własnego ślubu, zachodzi bardzo istotna zależność statystyczna. Im wyższy poziom zaangażowania religijnego badanych, tym większy odsetek tych, którzy planują wyłącznie konkordatowy charakter własnego ślubu. Osłabienie wiary lub jej zanik sprzyja wybieraniu przez niektórych respondentów ślubu cywilnego. Podobnie gimnazjaliści przeżywający ostry kryzys włas-

nej tożsamości osobowej zdecydowanie liczniej (67,8%) wybierają świecką formę własnego ślubu, natomiast osoby, których nie dotknął ten kryzys, liczniej myślą o ślubie konkordatowym – 70,3%). Miernik Kendalla Q wynosi +0,666 i oznacza, że między poziomem kryzysu tożsamości osobowej respondentów, a wybieraną przez nich formą ślubu, zachodzi istotna zależność statystyczna. Kryzys tożsamości osobowej sprzyja opowiadaniu się za świecką formą tego ślubu, z kolei brak kryzysu tożsamości sprzyja decyzjom za konkordatową formą ślubu małżeńskiego. Wskaźnik akceptacji tej właśnie formy ślubu jest bardzo zbliżony do wskaźnika respondentów, którzy nie przeżywają kryzysu własnej tożsamości osobowej.

PODSUMOWANIE

Wyniki badań potwierdzają w pełni przyjętą hipotezę, w której założyłem, że młodzież gimnazjalna, niejako wzorem własnych rodziców, bardzo wysoko ceni podstawowe cechy małżeństwa katolickiego – trwałość i nierozzerwalność (choć liczni popierają też rozwód), wierność i wyłączność (choć niektórzy nie dostrzegają zła moralnego w zdradzie małżeńskiej i w seksie pozamałżeńskim), płodność (choć wielu myśli tylko o dwojgu własnych dzieciach), sakralność (choć pewien odsetek opowiada się tylko za cywilną formą własnego ślubu, która ma stanowić gwarancję ważności ich małżeństwa), partnerstwo (choć pewien odsetek chłopców nadal spogląda „z góry” na rolę żony w małżeństwie i rodzinie, a niektóre dziewczęta wolą zająć „uległą” postawę wobec pozycji męża jako głowy rodziny). Z drugiej strony, badania również wykazały pewne zmiany w nastawieniu gimnazjalistów do rodziny i do jej wartości – duży odsetek dziewcząt i chłopców, mieszkańców wsi i miast, bardziej preferuje jakość życia osobistego i realizację indywidualnych planów egzystencjalnych w ramach wspólnoty małżeńsko-rodzinnej, niż samą trwałość związku małżeńskiego, jako instytucji społecznej i religijnej. Postawy gimnazjalistów wobec małżeństwa i rodziny zależą od wielu różnych czynników, jednak poziom wiary religijnej i poziom kryzysu tożsamości osobowej najszerszej i najgłębiej warunkują jakość tych postaw. Jednak wpływ ten ma także typ rodziny pochodzenia młodzieży – rodziny pełne i zintegrowane sprzyjają postawom pozytywnym i kreatywnym, natomiast rodziny konfliktowe, zdeintegrowane i patologiczne ułatwiają przyjmowanie postaw negatywnych i niekreatywnych.

Dariusz Tułowiecki
Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości
im. Bogdana Jańskiego w Łomży

JAKOŚĆ RELACJI I MORALNOŚĆ WEWNĄTRZRODZINNA W ŚWIELE DEKLARACJI OSIEMNASTOLATKÓW

WSTĘP

Zmiany cywilizacyjne, widziane z perspektywy początku XXI wieku, wydają się wieloaspektowo naznaczać instytucję małżeństwa i rodziny. Przemiany te, zarówno w wymiarach globalnych, jak lokalnych, oceniane są jako bardzo silne (Plopa 2009: 227). W polskiej rzeczywistości przeobrażenia te intensyfikują się wraz z dynamicznymi zmianami społeczno-ustrojowymi (Tyszka 1997). Mimo że trudne jest określanie wzorów i modeli rodziny rodzących się w trakcie współczesnych przeobrażeń społecznych, a wszelkie obrazy tradycyjnej czy nowoczesnej rodziny nacechowane są znacznymi uproszczeniami (Poleszczuk 2002b: 281-282), możliwe jest jednak wskazanie kierunków transformacji. Wojciech Świątkiewicz zarysowuje je poprzez następujące schematy:

- od małżeństwa, zalegalizowanego według prawa świeckiego lub religijnego, do konkubinatu, kohabitacji, swingingu, małżeństw grupowych, samotnego macierzyństwa z wyboru, wolnych związków homoseksualnych;
- od rodziny wielopokoleniowej do rodziny nuklearnej, rodziny poszerzonej;
- od posiadania dzieci do ograniczania liczby potomstwa i planowania bezdzietności;
- od więzów pokrewieństwa i ustalonego prawnobyczajowego statusu dziecka do rodzin binuklearnych, rekonstruowanych, hybrydalnych;
- od dwojga rodziców: ojca i matki do samotnego macierzyństwa i ojcostwa;
- od trwałości do rozwodów i związków powtórných;
- od ustalonego podziału ról, wedle których mężczyzna utrzymuje rodzinę i posiada autorytet, zaś kobieta koncentruje się na prowadzeniu gospodarstwa domowego i wychowaniu dzieci, do demokratyzacji ról, pracy obojga małżonków, małżeństwa otwartego;
- od wyłączności seksualnej do związków pozamałżeńskich, związków otwartych, swingingu;
- od heteroseksualności do legalizowanych związków homoseksualnych;

— od gospodarstwa dwóch dorosłych osób do wspólnot, rodziny rozszerzonej, rodziny z dołączonymi niespokrewnionymi członkami (Świątkiewicz 2007: 137).

Tradycyjnie definiowana rodzina jest jednak nie do zastąpienia w społeczeństwie. Jej badacze stwierdzają, iż nie sposób wyobrazić sobie społeczeństwa bez istniejącej w nim rodziny, czy też z rodziną w stanie skrajnej patologii: „Ludzkość nie wypracowała dotychczas innej instytucji, która by mogła skutecznie zastąpić rodzinę i nie wiadomo, czy uda się to w przyszłości” (Tyszka 2003: 50).

Mimo modernistycznych i postmodernistycznych zmian w pojmowaniu rodziny, empiria potwierdza, iż tradycyjna, monogamiczna, heteroseksualna rodzina jest najgłębiej zakorzeniona w potrzebach i pragnieniach nowych pokoleń. Badania międzynarodowe młodych potwierdzają, iż małżeństwo, rodzina i dziecko stanowią ważny element w konstruowaniu planów życiowych. Młodzi ludzie w zdecydowanej większości chcą tworzyć rodziny złożone z kobiety i mężczyzny, pragną mieć potomstwo, jednak planom tym towarzyszy duża tolerancja dla wszelkich innych quasi- lub pseudorodzinnych stylów życia (Biernat 2008: 288).

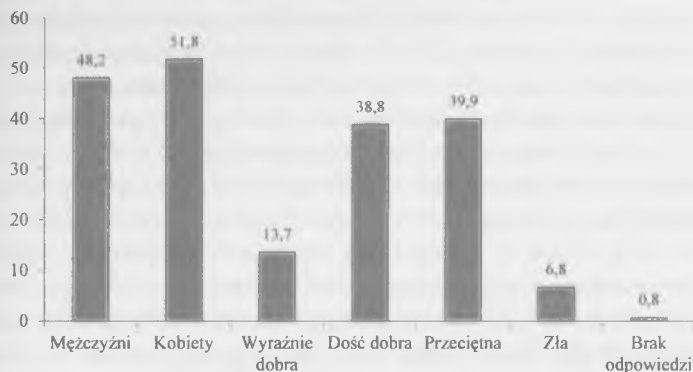
Gdy istnieje zróżnicowany ogląd małżeństwa i rodziny oraz rozrastający się pluralizm ich definiowania, ważne jest nieustanne monitorowanie spojrzenia, jakie noszą w sobie młodzi ludzie, będący na progu dorosłości. To oni mają w najbliższej perspektywie opuszczenie rodziny, w której wyrosli, oraz wejście (lub nie) w związki, które sami będą definiować, tworzyć oraz budować ich etos. Dlatego zdecydowano się na badania osiemnastolatków uczących się na terenie małego miasta na Mazowszu. Wobec licznych badań jakości etosu młodzieży dużych miast, poznanie spojrzenia młodzieży na małżeństwo i rodzinę w środowisku małomiasteczkowym, otoczonym obszarami wiejskimi, wydaje się swoistą koniecznością badawczą, która zainspirowała do przeprowadzenia takich pomiarów.

WYNIKI BADAŃ WŁASNYCH

Badania, na podstawie których podjęto niniejsze analizy, przeprowadzono wśród uczniów klas drugich szkół ponadgimnazjalnych miasta i gminy Ostrów Mazowiecka. Miasto niniejsze jest siedzibą powiatu w północno-wschodniej części województwa mazowieckiego, liczy 23 tys. mieszkańców. Pomiaru będące podstawą uzyskania materiału empirycznego przeprowadzono metodą audytoryjną za pomocą kwestionariusza ankiety w październiku 2005 roku wśród wszystkich uczniów klas drugich (947), a realizacja założonej próby wyniosła 98,4% (932 uczniów). Pomiaru dokonywano wśród ostrowskich osiemnastolatków w ramach różnych lekcji szkolnych. Objęto nimi uczęszczających do liceów ogólnokształcących, liceów profilowanych, techników oraz zasadniczej szkoły zawodowej. W analizach statystycznych uzyskanego materiału empirycznego użyto testu niezależności chi-kwadrat i współczynnika kontyngencji C Personą liczonych poprzez program statystyczny SPSS. W analizach posłużono się wielkością poziomu istotności i przyjęto granice prawdopodobieństwa istnienia siły związku statystycznego pomiędzy zmiennymi na poziomie 0,050. Jako zmienne niezależne uznano zmienną płci

oraz autodeklaracji statusu materialnego w rodzinie. Rozkład zmiennych niezależnych ilustruje wykres 1.

Wykres 1. Charakterystyka badanej grupy według płci i sytuacji materialnej rodziny (dane w %)

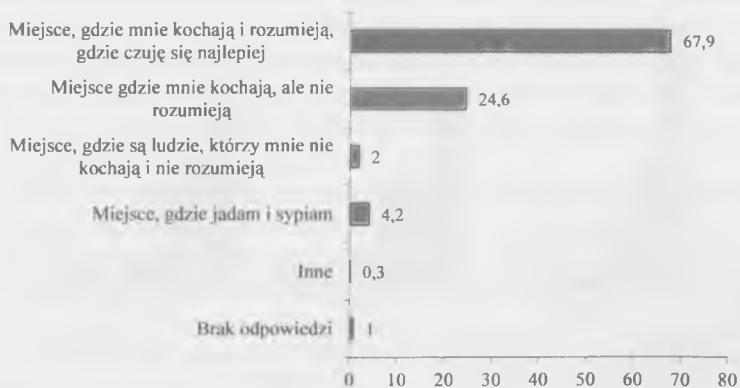


1. RELACJE WEWNĄTRZRODZINNE

Aby zanalizować stan rodzin respondentów oraz poznać ich opinie o wewnątrzrodzinnych relacjach, zapytano uczniów z małego miasta na Mazowszu o ogólną ocenę atmosfery domu rodzinnego, relacje z rodzicami i rodzeństwem, cechy konstytuujące klimat rodziny pochodzenia wedle wyznaczonych cech oraz style wychowania.

Pierwszym wskaźnikiem, którego próbę pomiaru podjęto w ramach określenia relacji wewnątrzrodzinnych, jest deklaracja atmosfery domu rodzinnego. W ramach odpowiedzi wpisano półotwartą kafeletkę odpowiedzi. Uzyskany materiał empiryczny prezentuje wykres 2.

Wykres 2. Ogólna ocena domu rodzinnego (dane w %)

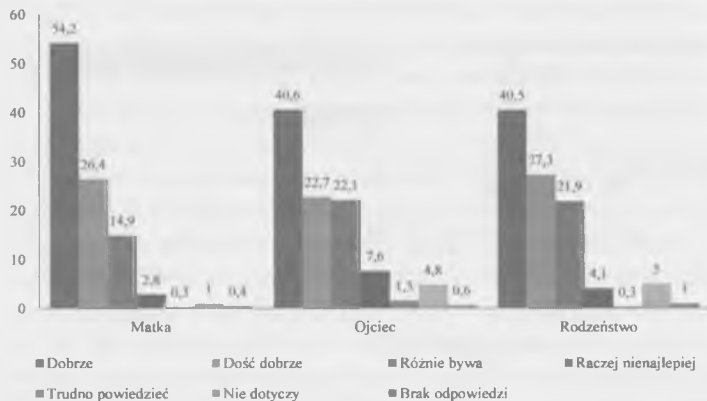


Najczęściej wybieraną odpowiedzią było wskazanie na rodzinę jako miejsce miłości i akceptacji, gdzie młode kobiety i mężczyźni czują się najlepiej. Czwarta część respondentów odczuwa, że w rodzinie pochodzenia jest kochana i akceptowana, jednak nie może liczyć w niej na zrozumienie. Ta odpowiedź może świadczyć o wielkim przywiązaniu do rodziny, o dobrych chęciach rodziców i rodzeństwa, które jednak nie są wolne od czynników zaburzających komunikację. Pozostałe odpowiedzi wyniosły 6,5%. Zarówno zmienna płci, jak i sytuacja materialna rodzin nie różnicuje statystycznie uzyskanych wyników.

Miłość wzajemna została zatem dostrzeżona we własnej rodzinie przez 92,5% badanych. Ten bardzo wysoki wskaźnik koresponduje z powszechnym w Polsce przekonaniem, iż miłość w życiu człowieka jest najważniejsza. Ona właśnie z jednej strony stanowi niezwykle ważny element ludzkiego życia: sensotwórczy i umożliwiający poczucie szczęścia, z drugiej jest pojęciem nadużywanym, redefiniowanym, pustym a nawet „jednym z najbardziej wyświechtanych pojęć w ludzkiej kulturze” (Podgórski 2008: 52). Zebrany materiał empiryczny pozwala stwierdzić, iż mimo trendu, by współczesny człowiek był coraz mniej związany ze wspólnotami tradycyjnymi, potrzebę kochania i bycia kochanym nadal najpełniej realizuje w rodzinie. Uzyskane w Ostrowi Mazowieckiej wyniki świadczą o lepszych relacjach w rodzinach badanych, niż miało to miejsce w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Wówczas odpowiedzi uzyskały następujące poparcie: „dom jest miejscem, gdzie mnie kochają i rozumieją, gdzie jest mi najlepiej” – 51,0%, „gdzie są ludzie, którzy mnie kochają, ale nie rozumieją” – 32,0%, „to miejsce, gdzie jadłem i śpiam” – 14,0%, „określiłbym to inaczej” – 3,0% (Kwak 2001: 235).

Szczegółowy pomiar wewnątrzrodzinnych relacji w odniesieniu do poszczególnych domowników wykazuje, iż osiemnastolatki jako najlepsze oceniają swe kontakty z matkami (wykres 3). Zaledwie piąta część uznała, iż więź z matką jest zła lub „różnie bywa”, a 80,6% ocenia ją jako dobrą lub dość dobrą. Siła związku ze zmiennymi płci i sytuacji materialnej rodzin nie jest obserwowalna.

Wykres 3. Ocena relacji z domownikami (dane w %)



Relacja z ojcem ma w opinii badanych niższą ocenę niż z matką. Jako dobrą ocenia ją 40,6%, zaś jako dość dobrą – 22,7%. Poziom oceny negatywnej lub nacechowanej przenikaniem się dobrych i złych opinii wybrała czwarta część uczniów. Z badaną zmienną zaobserwowano istnienie statystycznej siły związku wobec płci ($p = 0,001$; $C = 0,148$) i sytuacji materialnej rodziny ($p = 0,000$; $C = 0,278$). Wyższy poziom pozytywnej oceny wzajemnych odniesień do własnego ojca częściej deklarują młodzi mężczyźni (69,9%). Można zaobserwować wzrost pozytywnych opinii o relacjach z ojcem, wraz z polepszaniem się sytuacji materialnej rodziny. W zestawieniu z relacjami z matką oraz rodzeństwem nie można jednak relacji z ojcem nazwać silną. Słabość więzi z ojcami oraz braki w tej kwestii zaczynają współcześnie nabierać cech cywilizacyjnych. Jest to relacja ważna, mimo że często pomijana w badaniach, która ma znaczny wpływ na osobowość dzieci, zarówno dziewcząt, jak i chłopców (Płopa 2005: 303-310).

Opinie o relacjach z rodzeństwem kształtują się na poziomie analogicznym, jak relacje z ojcem, tyle że te ostatnie mają w deklaracjach nieco niższy poziom intensywności. Zaledwie 5,0% ostrowskich uczniów deklaruje bycie jedynakiem, czwarta część nie ocenia relacji z rodzeństwem pozytywnie, zaś dwie trzecie – jako dobre lub dość dobre. Zmienna tej deklaracji jest różnicowana przez deklarację sytuacji materialnej rodziny na poziomie niskim ($p = 0,016$; $C = 0,175$).

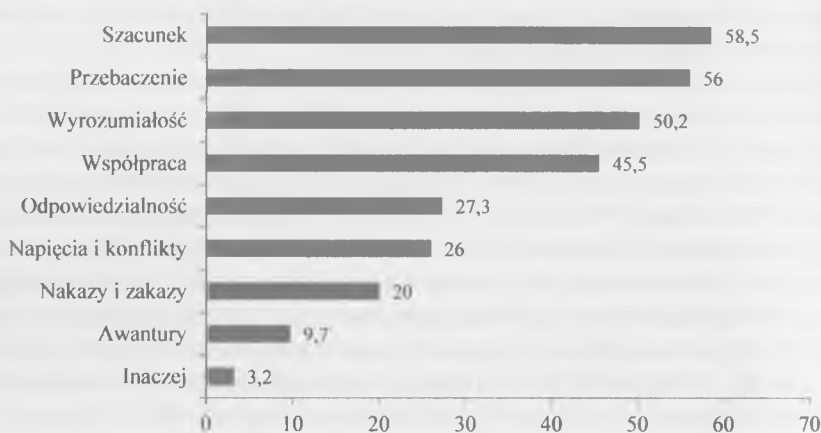
Ogólnopolskie badania relacji młodzieży z rodzicami wykazują niższy poziom relacji, niż uzyskany na gruncie małego miasta i otaczających go obszarów wiejskich. W obu przypadkach odniesieniom do matki przypisywano wyższe wskaźniki niż do ojca. W roku 1998 bardzo dobrą ocenę międzyosobowych odniesień do matki deklarowało w skali kraju 47,0% młodych, dość dobrą – 37,0%, nie najlepszą – 2,0%, kompozycję dobrej i złej – 13,0%; natomiast do ojca, analogicznie – 31,0%, 29,0%, 9,0%, 23,0%. Raport CBOS, opisujący relacje uczniów szkół ponadpodstawowych do rodziców stwierdza, iż powiernikami i partnerami w codziennych rozmowach dla młodych są matki. Ojcowie są takimi partnerami do rozmów rzadziej, a zdarza się, że w ogóle nie ma z nimi żadnego dialogu. Z deklaracji wynika, że także jakość poruszanych zagadnień różnicuje dyskusje z rodzicami. O jednych sprawach „częściej rozmawiają oni z matką, o innych – częściej z ojcem, ale są też problemy, które nigdy nie są przedmiotami rozmów. Młodzi ludzie na ogół nie rozmawiają z ojcem o seksie i rzadko powierzają mu osobiste problemy lub nie robią tego wcale. Chętnie zwierają się matce, z którą częściej niż z ojcem omawiają sprawy szkolne i snują plany na przyszłość. W domu młodzież rzadko rozmawia o polityce” (Falkowska 1999: 3-8).

Szczególną tematyką, będącą dalszą częścią niniejszej analizy, są normy życia małżeńskiego i intymnego. Badania prowadzone na tym polu wśród nastolatków wykazują, iż w domach rodzinnych młodzieży nie prowadzi się systematycznych dialogów na temat cielesności i seksualności. Jeżeli mają one miejsce, są sporadyczne i prowadzone raczej z matkami. One, w opinii samych młodych, są bardziej skore do podejmowania tego typu rozmów, co jest oceniane przez dzieci pozytywnie, aczkolwiek młodzi dostrzegają ich niekompetencję i brak przygotowania me-

rytorecznego. Nastolatki wyrażają ogólną chęć rozmów z dorosłymi o intymności, ale ściśle określają także sposób prowadzenia takich rozmów poprzez potrzebę budowania atmosfery zaufania, wysoki poziom empatii, asertywność, dużą wiedzę merytoryczną, poprawny język, nieuchylenie się od tematów najtrudniejszych, najdziwniejszych, nawet perwersyjnych (Kurzępa 2007: 183-184).

Gdy w kolejnym pytaniu poproszono młodzież o określenie klimatu domu rodzinnego (wykres 4), najwyższy wskaźnik uzyskał wzajemny szacunek – 58,5%. Najwyższe poparcie cecha ta uzyskiwała wśród mężczyzn (61,7%) oraz deklarujących wyraźnie dobrą sytuację materialną rodziny (74,2%).

Wykres 4. Cechy charakterystyczne domu rodzinnego (dane w %)



Kolejną cechą opisującą dom rodzinny badanych była umiejętność przebaczenia. Przebaczenie dostrzegali w swych domach uczniowie (59,2%) opisujący sytuację materialną rodziny jako wyraźnie dobrą (63,3%). Wyrozumiałość jako konstytucyjną cechę rodziny wskazała połowa osiemnastolatków. Szczególnie niskie wskaźniki tej cechy uzyskali uczniowie z rodzin o niskim statusie materialnym (33,3%), zaś wyższe z domów najbogatszych (59,4%). Przyjaźń została zaakcentowana jako cecha domu rodzinnego przez 48,7% ankietowanych. Wybierały ją raczej kobiety (54,2%), wywodzący się z wyraźnie bogatych domów (54,7%). Jako piąta w hierarchii została zadeklarowana współpraca. Wyróżniło ją 45,5% ogółu badanych, w tym szczególnie identyfikowały ją we własnych domach młode kobiety (49,7%) oraz wywodzący się z wyraźnie bogatych domów (55,5%). Poczucie wzajemnej odpowiedzialności zostało wybrane jako opisujące dom rodzinny przez czwartą część młodych (27,3%). Wykazwali ją przede wszystkim respondenci płci żeńskiej (29,8%), deklarujący wyraźnie dobrą sytuację materialną rodziny (32,8%).

W niewiele niższym stopniu niż na wzajemną odpowiedzialność, młodzi wskazywali na panującą w ich domach atmosferę napięć i konfliktów – 26,0%. W tak negatywny sposób opisywały własną rodzinę kobiety (30,8%) oraz respondenci

wywodzący się z rodzin o złej sytuacji materialnej (47,6%). Pozostałe dwie cechy również nie ukazywały rodzin respondentów w kategoriach zjawisk pozytywnych i więziotwórczych. Piąta część osiemnastolatków dostrzegła w swym domu jako istotne ciągle zakazy i nakazy. Cecha ta dominuje w rodzinach o złym statusie materialnym (27,0%). Zachowania awanturnicze, wypływające z nałogów któregoś z rodziców, dostrzegła jako konstytutywne dla domu rodzinnego dziesiąta część badanych. Najniższy poziom tego typu zjawisk patologicznych wykazywali mężczyźni (8,5%), deklarujący dość dobrą (3,9%) i wyraźnie dobrą (4,7%) sytuację materialną rodziny. Szczególnie wysoki poziom wskaźnika uzyskano natomiast wśród pochodzących z rodzin o złej sytuacji materialnej (39,7%).

Inaczej niż powyższe cechy opisywało swą rodzinę 3,2% ankietowanych. Wśród tych dodatkowych, uznanych za ważne, cech wymieniano m.in.: „wspólna rozrywka”, „wytykanie błędów”, „jest dobrze”, „różnie, zależnie od sytuacji”, „sam nie wiem”, „jest miło, ale jak w każdej rodzinie, bywają lekkie swary”, „jest swojsko”, „atmosfera jest dobra”.

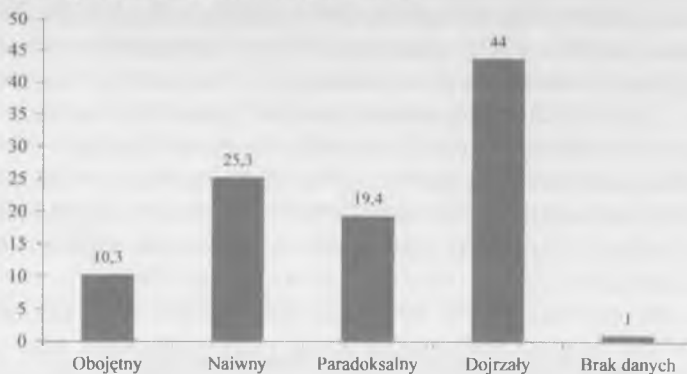
Podsumowując tę grupę wskaźników, można stwierdzić, iż klimat domu rodzinnego, jaki wyłania się z wyników badań socjologicznych wśród ostrowskich osiemnastolatków, jest obrazem pozytywnym, z pewnymi elementami zachowań negatywnych, a nawet patologii. Najczęściej rodzina opisywana jest poprzez kategorie szacunku, przebaczenia, wyrozumiałości, przyjaźni i odpowiedzialności. Istnieją jednak zjawiska negatywne, które są deklarowane na niższym lub znacznie niższym poziomie częstotliwości niż cechy pozytywne.

Obok powyższych deklaracji poproszono także o opisanie relacji wewnątrzdomowych w kategoriach stawianych dzieciom rodzicielskich wymagań normatywnych wraz z dawanym uczuciowym poparciem. Z kompilacji tych dwóch wymiarów wyłaniają się cztery style wychowania:

- obojętny – gdy nie stawia się żadnych wymagań i nie stwarza się dzieciom emocjonalnego wsparcia w rodzinie;
- naiwny – gdy rezygnuje się z wymagań, chociaż rodzice usiłują stworzyć serdeczną atmosferę rodzinną poprzez zaangażowanie emocjonalne;
- paradoksalny – gdy rodzice stawiają wymagania, lecz nie zabezpieczają emocjonalnego klimatu i wsparcia uczuciowego;
- dojrzały – gdy jasne wymagania łączą się z właściwymi warunkami emocjonalnymi, dając podstawę do dyskursu i stanowiąc dobrą atmosferę rodzinną (Mariański 2007a: 206).

Uzyskaną zmienną opisującą style wychowania jedynie płeć różnicowała statystycznie w stopniu niskim ($p = 0,001$; $C = 0,131$). Niemal połowa młodych Polaków z małego miasta uznała, iż rodzice stawiają im wymagania i są dla nich uczuciowym oparciem (44,0%). Relatywnie wyższe poziomy tej deklaracji odnotowano pośród kobiet (46,8%), wywodzących się z rodzin o wyraźnie wysokim statusie materialnym (49,2%). Opinię, iż rodzice stawiają wymagania, lecz nie gwarantują uczuciowego poparcia, wyraziła piąta część całości respondentów. Wskaźnik ten był wyższy wśród uczniów wywodzących się z najbiedniejszych rodzin (23,8%).

Wykres 5. Style wychowania w rodzinie (dane w %)



Emocjonalne wsparcie przy braku rzeczywistych wymagań uzyskuje, wedle wyników ostrowskich analiz, czwarta część opisywanej młodzieży. Brak wymagań oraz brak emocjonalnego oparcia wykazała natomiast dziesiąta część próby, przy czym najwyższe wskaźniki uzyskano pośród mężczyzn (14,3%) oraz wywodzących się z najbiedniejszych rodzin (17,5%).

Konfiguracja układu odpowiedzi pozwala określić odsetek uczniów, którzy z jednej strony uzyskują w ramach ogniska domowego wsparcie emocjonalne lub są go pozbawieni, z drugiej – rodzice stawiają im, lub nie, wymagania. Wedle zebranego materiału empirycznego można stwierdzić, iż 69,3% osiemnastolatków czuje uczuciowe oparcie w rodzicach, podczas gdy 29,7% nie doświadcza takiej pomocy. Analogicznie, 35,5% młodych respondentów nie stwierdza, by w ich domach stawiano jasne wymagania, zaś 63,4% – ma postawione znane im wymagania co do sposobów postępowania. W takim zestawieniu poziom obu czynników – wymagania i oparcie uczuciowe – należy określić jako stosunkowo wysoki.

2. NORMY OKREŚLAJĄCE RELACJE RODZINNE

Badania ogólnopolskie wykazują, iż młodzi Polacy są przywiązani do norm i wartości moralnych, jednakże wykazują dużą tolerancję wobec odstępujących od tych norm, zarówno gdy są nimi oni sami, jak i inni ludzie. Taką teorię permissywizmu moralnego wysuwa Hanna Świda-Ziemba. Według niej, z jednej strony istnieje powszechna zgoda co do wielu norm moralnych, którym przypisuje się status uniwersalnych, z drugiej – konkretnym osobom, popełniającym czyny oceniane jako złe, towarzyszy swoista społeczna wyrozumiałość, szczególnie żywa wobec uznanych za „swoich”. Istnieje szereg usprawiedliwień społecznych dla niemoralnych czynów, które szczególnie intensywnie są przywoływane wobec wywodzących się z własnych grup przynależności (Świda-Ziemba 2002: 438-439).

Według Świdy-Ziemby, dla warunków polskiej transformacji charakterystyczny jest właśnie permissywizm moralny. Nie zgadza się ona z funkcjonującymi w środowisku socjologicznym tezami, iż czasy transformacji opisać można fenomenami

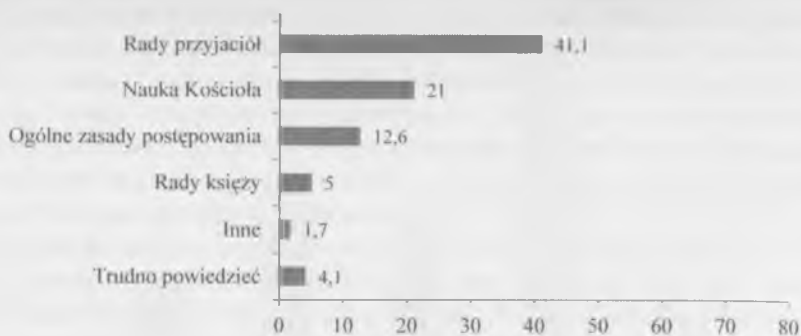
relatywizmu lub nihilizmu moralnego. Nihilizm moralny jest zjawiskiem, w którym uczestniczą wszyscy świadomie uznający, iż normy moralne nie powinny stanowić regulatorów ani życia społecznego, ani indywidualnego. Relatywizm jest zjawiskiem bardziej złożonym i obejmuje kilka poziomów: relatywizm poznawczy, to znaczy uznanie, iż kodeksy moralne mogą istnieć i obowiązywać w pewnej różnorodności okresów historycznych, warunków środowiskowych, kręgów kulturowych; tolerancję moralną, wedle której zachowuje się przekonanie o skuteczności własnych poglądów etycznych, nie próbując ich nikomu narzucać, przy równoczesnym uznaniu prawa innych do posiadania własnego systemu etycznego w imię suwerenności osobistej; kontekstualną obowiązywalność, która uznaje istnienie reguł i zasad, lecz równocześnie wyznacza pola i warunki pozwalające na ich łamanie (tamże: 435-436). Obok powyższych kierunków przemian moralności, Witold Zdaniewicz wyróżnia także sytuacjonizm, jako obecny trend w moralności Polaków, wedle którego ocena normatywna postępowania uzależniona jest od sytuacji, w której znajduje się konkretny człowiek (2006: 97).

Chcąc chociażby częściowo zweryfikować powyższe podejścia, zapytano osiemnastolatków z małego miasta o wewnętrzną moc wiążącą sumienie przez czwarte przykazanie dekalogu, powinność posłuszeństwa rodzicom oraz o uczciwość względem nich. W ten sposób bowiem można zbadać wkład młodych w tworzenie się atmosfery domu rodzinnego poprzez poznanie ich wewnętrznych modeli relacji do własnych rodziców.

W trakcie badań przeprowadzonych wśród młodych z Ostrowi Mazowieckiej, zbadano również sam fakt posiadania uznanych wewnętrznie zasad moralnych. Na podstawie tak sformułowanych pytań 69,3% osiemnastolatków zadeklarowało uznanie istnienia zasad postępowania. Fakt posiadania trwałych reguł etycznych oceniło negatywnie 0,5%, zaś odpowiedź „to zależy” wybrało 28,8%. Młodzi z małego miasta uznają zatem wartość posiadania stałych zasad moralnych, którymi można kierować się w codzienności, aczkolwiek blisko trzecia ich część uzależnia trzymanie się zasad moralnych od innych, nie określonych w odpowiedzi czynników. Sprzeciw wobec anarchii etycznej zyskał wśród ankietowanych bardzo duże poparcie. Jest on silniej obecny w kategorii kobiet (72,7%) niż mężczyzn (65,7%) ($p=0,000$; $C=0,189$).

Poproszono także młodzież małego miasta o określenie wpływu zewnętrznych czynników na indywidualne decyzje jednostki (wykres 6). Wedle uzyskanych odpowiedzi obserwowalna jest tendencja akcentowania i podkreślania nie tyle czynników zewnętrznych, ile własnego sumienia, jako decydującego o wyborach moralnych. Kolejne, wysokie pozycje zajęły rady rodziców i rady przyjaciół. Rola rodziców jest więc widoczna jako wysoka, aczkolwiek wymagałaby dodatkowych pytań ankietowych oraz szczegółowego pomiaru kierunkowości i siły oddziaływania. Uzyskany wskaźnik wydaje się silnie korespondować z ogólnopolskimi wynikami badań, wedle których rodzice zajmują najwyższą pozycję autorytetów i wzorów postępowania (52,0%), poniżej których znalazł się zarówno Jan Paweł II (17,0%) jak i wszyscy inni z wysokością wskaźnika procentowego nieprzekraczającego 10,0% (dziadkowe – 6,0%, małżonek – 6,0%, nauczyciel – 5,0%, postaci publiczne i historyczne – 4,0%, inna osoba z rodziny – 4,0%) (Herrmann 2009: 4).

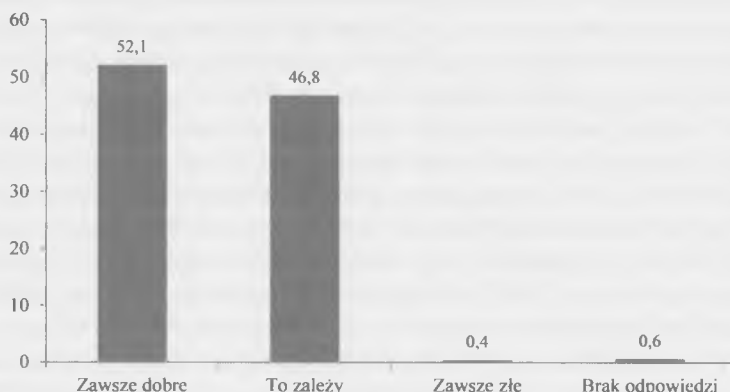
Wykres 6. Deklaracje czynników wpływających na decyzje moralne (dane w %)



Wedle badań ogólnopolskich akceptacja rodziców i miłość do nich, bez względu na ich zalety i wady, cechuje od 2/3 do 3/4 młodych Polaków. W 1999 roku 86,5% dorosłych Polaków prezentowało pogląd, że rodzicom należy się miłość i szacunek niezależnie od ich wad, zaś w Europie (32 kraje objęte badaniem) wskaźnik ten wyniósł 71,7%. W warunkach polskich przeciwna teza czy pogląd, iż nie ma obowiązku szacunku do rodziców, zyskała akceptację u 13,5%, zaś w Europie – u 28,3% (Mariański 2003: 436).

Mając na uwadze taki obraz odniesień pomiędzy dziećmi a rodzicami, zapytano osiemnastolatków o wewnętrzną moc wiązania w sumieniu czwartego przykazania dekalogu. Zdecydowanie wiążący charakter wybrało 71,9% respondentów, raczej wiążący – 22,6%, częściowo wiążący sumienie – 2,0%, niewiążący – 0,1%. Cześć wobec rodziców nie jest w statystycznym związku ani z płcią, ani z deklaracją sytuacji materialnej rodziny. Optycznie można jednak zauważyć pewne prawidłowości: najniższe wskaźniki procentowe co do zdecydowanie wiążącego charakteru „czcij ojca i matkę” wystąpiły wśród opisujących sytuację materialną rodziny jako złą (58,7%).

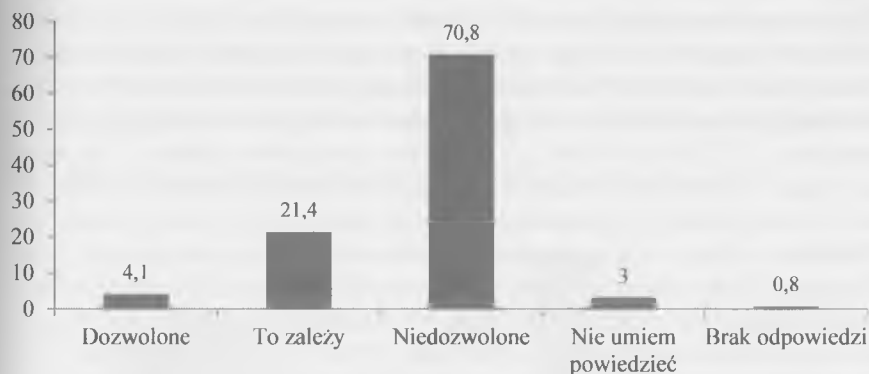
Wykres 7. Akceptacja posłuszeństwa rodzicom (dane w %)



Konkretyzując moc obowiązywalności przykazania co do czci rodziców, zapytano młodych uczących się na terenie miasta i gminy Ostrów Mazowiecka o ocenę posłuszeństwa rodzicom. Przeszło połowa z nich oceniła posłuszeństwo jako zawsze dobre. Wyższa akceptacja posłuszeństwa jako wartości była deklarowana wśród oceniających sytuację materialną rodziny jako wyraźnie dobrą (57,0%). Statystyczna siła związku nie jest obserwowalna pomiędzy deklaracją posłuszeństwa rodzicom a płcią i sytuacją materialną rodziny.

Ogólnopolskie badania nastolatków wykazują, iż relacja z rodzicami jest tą, na której zależy im najbardziej (1994 rok – 32,0%, 1996 rok – 34,0%, 1999 rok – 28,0%). Ocena wartości relacji jest na podobnie wysokim poziomie jedynie z „moim chłopakiem/moją dziewczyną” (analogicznie: 30,0%, 30,0%, 29,0%) (Falkowska 1999: 14). Uczciwość została także uznana za jedną z najważniejszych wartości w wychowaniu (w poszczególnych regionach Polski – od 64,3% do 77,0%) (Marianiński 2003: 465). Aby opinie te zweryfikować, poproszono o ocenę wyjmowania rodzicom pieniędzy z portfela. Jest to wystąpienie przeciw uczciwości i stanowi formę kradzieży wobec osoby najbliższej. Akceptację takiego zachowania prezentuje wykres 8.

Wykres 8. Akceptacja wyjmowania rodzicom pieniędzy z portfela (dane w %)



Całkowita nieakceptacja zawłaszczania sobie pieniędzy rodziców poprzez wyjmowanie ich z portfela cechuje 70,8% badanych, podczas gdy skrajnie przeciwnego zdania jest 4,1%. Jako zachowanie akceptowane w niektórych, bliżej nieokreślonych sytuacjach, wyjmowanie pieniędzy z portfela rodziców zaakceptowała piąta część młodych. Brak tolerancji dla zawłaszczania pieniędzy rodziców cechuje bardziej uczennice (75,4%) niż uczniów (65,9%). Zależność statystyczna o sile niskiej została wykazana przez rachunek chi-kwadrat jedynie ze zmienną płci ($p=0,005$; $C=0,118$).

3. NORMY RELACJI MAŁŻEŃSKICH

Kolejne normy, które stały się obiektem badań wśród młodych mieszkańców Mazowsza, dotyczyły moralności seksualnej i małżeńskiej. Obejmowały ogólnie pojęte zachowania seksualne nieobjęte żadnymi ograniczeniami oraz kontakty seksualne przed ślubem kościelnym, akceptację antykoncepcji oraz aborcji. W niniejszej części analiz znalazły się także odniesienia osiemnastolatków do oceny zdrady małżeńskiej, rozwodu i potrzeby ślubu kościelnego.

Pierwszą kwestią, którą ocenili uczniowie, był ogólnie pojęty seks bez ograniczeń. Jest to termin bardzo szeroki, bowiem w swej treści obejmujący zachowania o podłożu seksualnym nieobjęte żadnymi ograniczeniami ani ramami merytorycznymi. Zastosowano takie ujęcie, ze względu na to, iż nie było istotą niniejszych badań zobrazowanie całościowej moralności seksualnej młodzieży, lecz jedynie ukazanie pewnych zależności i kierunków. W kolejnej kwestii ograniczono się do oceny kontaktów intymnych przed ślubem kościelnym, bez jasnego ograniczenia na okres trwania narzeczeństwa i ogólnie poza małżeństwem. Jednak otrzymane wyniki pozwalają dostrzec wyszczególnione w opinii respondentów różnice pomiędzy niczym nieograniczonymi kontaktami seksualnymi, a seksem przedślubnym, zakładającym istnienie związku uczuciowego oraz chociażby potencję planów zawarcia małżeństwa w niesprecyzowanej przyszłości.

Badania uczniów ostatniej klasy szkoły ponadpodstawowej przeprowadzone w skali ogólnopolskiej w 1999 roku wykazały, iż na przestrzeni lat 1988–1998 wskaźnik deklarujących regularne kontakty seksualne wzrósł z 5,0% do 13,0%, a niesystematyczne – z 17,0% do 23,0%. Na przestrzeni pomiarów z dziesięciu lat, zmalał natomiast wskaźnik deklarujących brak doświadczeń seksualnych – z 50,0% do 38,0%. Te same badania objęły również opinię o seksie jako oderwanym od miłości i małżeństwa, a dostarczającym, nawet w przelotnym związku, przyjemnych, pięknych przeżyć. Taką wizję akceptowało w 1988 roku 30,0% kończących szkołę średnią młodych Polaków, zaś w 1998 roku – 38,0%. W odniesieniu do braku zgody na takie ujęcie tematu, odnotowano spadek z 53,0% do 47,0% (Wenzel 1999: 1-5). W takiej sytuacji obniżanie się wieku inicjacji seksualnej wydaje się oczywistością empiryczną (Adamski i Januszek 1989: 192-194) a wedle badań z 2000 roku kształtowało się na poziomie 18,32 lat dla Polaków i 19,12 lat dla Polek (Kurzępa 2007: 118).

Zachowania seksualne są doświadczeniem polskiej młodzieży nie tylko na etapie życia przedmałżeńskiego, ale już dużo wcześniej, na etapie gimnazjum. Józef Baniak badając pobierających naukę w szkołach na tym poziomie wykazał, iż więcej nastolatków zdecydowanie lub częściowo nie wiąże szczęśliwego życia małżeńskiego z czystością przedślubną (44,1%), niż widzi takie powiązania (39,4%). Blisko połowa gimnazjalistów uważa, że miłość jest najlepszym momentem inicjacji seksualnej (48,9%), ślub kościelny – 10,2%, zaś zdecydowany brak powiązań z uczuciem, czy z jakąkolwiek postacią ślubu, lecz uzależnienie wyłącznie od posiadanych chęci – 11,7%. Osiemnastolatkowie nie łączą inicjacji seksualnej z sakramentem małżeństwa, stąd czystość, w ich mniemaniu, nie jest wymogiem

do zawarcia ślubu. Uważa tak 49,2% gimnazjalistów, w tym dla 8,5% – to sprawa obojętna. Tylko 40,6% nastolatków uznaje dziewictwo narzeczonych za konieczne lub raczej konieczne (Baniak 2008c: 117-124). Tym bardziej nie dziwi więc wynik innych badań socjologicznych, wedle których polscy licealiści uważają, iż współżycie seksualne jest dozwolone lub warunkowo dozwolone w czasie narzeczeństwa. Przeciwnie wypowiada się zaledwie od 12,8% do 14,9% badanych (Smyczek 2002: 335).

W skali ogólnopolskiej młodzi badani przez Sławomira H. Zarębę wykazali całkowitą nieakceptację seksu przedślubnego na poziomie 9,2%, zaś jako dopuszczalny określiło go 58,9% (2008: 187). W Warszawie 70,3% młodych mieszkańców dopuszcza zawsze współżycie seksualne przed ślubem, warunkowo – 14,3% (Zaręba 2005: 114-115).

Na tak zarysowanym tle wyników ogólnopolskich oraz Warszawy, można wyraźniej stwierdzić, iż trzecia część ostrowskich osiemnastolatków zadeklarowała przyzwolenie na ogólnie pojęty seks bez ograniczeń, podobna liczebnie grupa uzależniła akceptację od okoliczności, piąta – uznała za kategorycznie niedozwolone. Statystyczna siła związku pomiędzy uzyskaną zmienną zaistniała wobec płci w stopniu umiarkowanym ($p=0,000$; $C=0,378$). Silne zróżnicowanie widoczne jest pomiędzy kategoriami płci pod względem bezwzględnej akceptacji wolnej miłości. Podczas gdy zachowania akceptowało 50,1% młodych mężczyzn, pogląd ten podzielało zaledwie 13,5% młodych kobiet. W relatywnej ocenie przeważały kobiety o dziesięć punktów procentowych, zaś pod względem braku aprobaty wskaźnik wśród uczennic (29,4%) był przeszło dwukrotnie wyższy niż wśród uczniów (13,4%). Zebrany w trakcie badań socjologicznych materiał prezentuje wykres 9.

Wykres 9. Akceptacja wybranych zachowań seksualnych (dane w %)



Najbardziej ortodoksyjną grupą okazali się deklarujący złą sytuację materialną rodziny (27,0%). Akceptacja szeroko pojętego seksu niczym nieograniczonego była najsilniejsza wśród deklarujących wyraźnie dobrą sytuację materialną rodziny (35,2%).

Współżycie seksualne przed ślubem kościelnym zostało zaakceptowane niemal przez połowę badanych (46,9%). Warunkową akceptację wyraziła trzecia część respondentów (29,9%), przy 17,6% uznających brak akceptacji. Zaistniała słaba siła związku ze zmienną płci ($p=0,000$; $C=0,224$). Poglądy ortodoksyjne zyskały wyższe poparcie wśród kobiet (22,8%) i żyjących w rodzinie o przeciętnym statusie materialnym (21,5%). Liberalizm poglądów cechował natomiast mężczyźni (57,9%) oraz respondentów wywodzących się z rodzin o wyraźnie dobrej (50,0%) lub dość dobrej (50,6%) sytuacji materialnej.

Kolejne dwie opinie obejmowały zachowania antykoncepcyjne i aborcyjne. W pytaniu nie rozróżniono środków antykoncepcyjnych i wczesnoporonnych. Nie pytano także o granicę czasową ewentualnie dopuszczanej aborcji ani o okoliczności zaistnienia ciąży.

Wśród dorosłych Polaków w latach dziewięćdziesiątych widoczna była stabilność akceptacji działań antykoncepcyjnych, które aprobowała około połowa badanych oraz znaczny spadek bezwzględnej dopuszczalności aborcji (1991 rok – 19,1%, 1998 rok – 9,1%) (Zdaniewicz 2001: 73). Inne tendencje obserwowalne są natomiast wśród młodych. O ile postawa konserwatywna niedopuszczająca działań antykoncepcyjnych zmniejszyła się trzykrotnie (1988 rok – 20,1%, 2005 rok – 6,8%), o tyle znacznie wzrosła akceptacja dla takich działań (1988 rok – 40,4%, 1998 rok – 66,4%, 2005 rok – 56,8%) (Zaręba 2008: 311). Wśród młodzieży warszawskiej akceptacja środków antykoncepcyjnych jest na jeszcze wyższym poziomie (75,3%), przy 6,5% posiadających zdanie przeciwne (Zaręba 2005: 115).

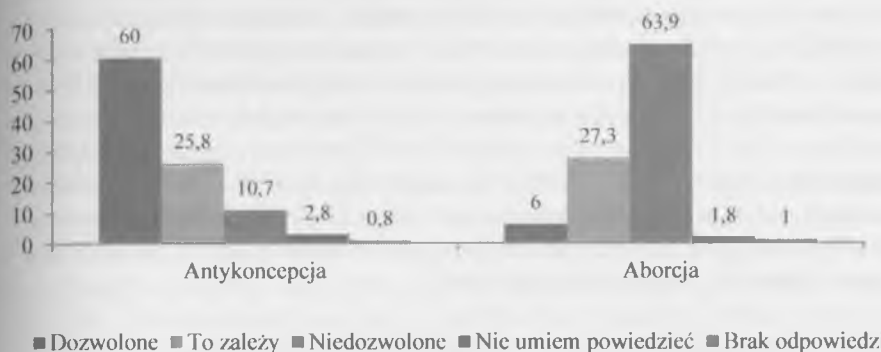
W przypadku aborcji przeprowadzono pod koniec lat dziewięćdziesiątych szczegółowe badania, które wykazały, iż w kategorii wiekowej 18-24 lata nastąpił spadek akceptacji przerywania ciąży w trzech sytuacjach dozwolonych prawem polskim: gdy zagrożone jest życie kobiety (o 6%), gdy dziecko ma się urodzić z wadami wrodzonymi (o 7%), gdy ciąża jest wynikiem gwałtu (o 8%). Natomiast wśród młodych w wieku 25-29 lat odnotowano wzrost akceptacji w tych samych przypadkach do wielkości – 93,0%, 91,0%, 89,0%. W tej grupie wiekowej wskaźniki co do przyznania kobiecie legalnego prawa przerwania ciąży są najwyższe, ze wszystkich innych. Są one także wyższe wobec akceptacji przyznania kobietom prawnej możliwości aborcji w sytuacji niskich dochodów rodziny (51,0%; 18-24 lata – 34,0%) oraz wyraźnej woli kobiety bez specjalnego uzasadnienia – 31,0%; 20,0% (Szawiel 2003: 136-138).

Zaprezentowany powyżej materiał empiryczny był uzyskany za pomocą odmienne sformułowanego pytania, dlatego różni się od danych publikowanych przez Sławomira H. Zarębę. Wedle jego pomiarów w latach: 1988, 1998 i 2005 aborcję dopuszczają odpowiednio 4,5%, 16,8% i 8,4% młodych Polaków, uznawało za niedopuszczalne – 64,8%, 38,5% i 45,0%, uzależniało ocenę od zewnętrznych czynników – 23,4%, 28,0% i 27,5 (2008: 321). W Warszawie wskaźniki te miały nieco inny układ: dopuszczalność – 19,6%, brak akceptacji – 38,7%, ocena zależna od sytuacji – 34,9% (Zaręba 2005: 115).

Zebrany w trakcie badań przeprowadzonych wśród uczniów szkół małego miasta na Mazowszu materiał empiryczny został zilustrowany wykresem 10. Środki antykoncepcyjne zostały uznane za dozwolone niemal przez dwie trzecie ankier-

towanych, przy czym akceptacja dla aborcji była dziesięciokrotnie niższa (6,0%). Antykoncepcja została radykalnie oceniona jako niedopuszczalna przez dziesiątą część osiemnastolatków, zaś aborcja – przez 2/3. Wskaźnik sytuacjonizmu moralnego uplasował się na podobnym miejscu – w poziomie czwartej części respondentów.

Wykres 10. Akceptacja antykoncepcji i aborcji (dane w %)



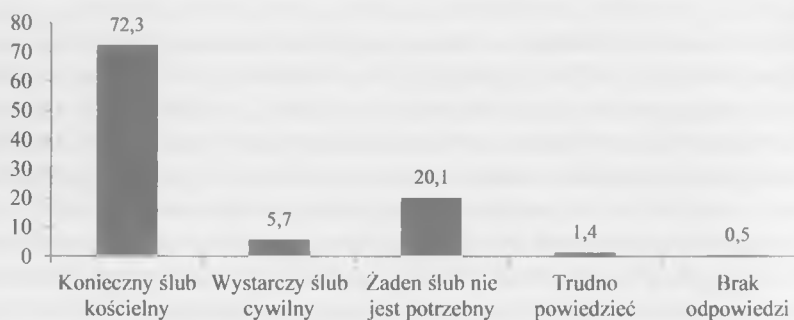
Zmienna relacji do środków antykoncepcyjnych nie została statystycznie zróżnicowana przez płeć ($p=0,207$), inaczej niż w odniesieniu do aborcji, w przypadku której siła zależności może być określona jako niska ($p=0,000$; $C=0,140$), a kobiety wykazywały się wyższym stopniem ortodoksyjności (68,3%) niż mężczyźni (59,2%). Sytuacja materialna rodziny oraz wyniki w nauce nie znalazły się w statystycznym związku z omawianymi dwiema opiniami moralnymi.

W analizach statystycznych zwrócono także uwagę na zależność akceptacji działań antykoncepcyjnych i aborcji. W diagnozach moralności intymnej pojawia się bowiem zależność kierunkowa, iż antykoncepcja jest lepszą moralnie alternatywą dla aborcji (Kultys 2005: 95). Jednak statystyczne zestawienie danych wykazuje, iż pomiędzy oceną antykoncepcji i aborcji istnieje umiarkowana, lecz wyraźna siła powiązania zmiennych ($p=0,000$; $C=0,362$). Siła związku pomiędzy zmiennymi jest jeszcze bardziej widoczna w procentowym zestawieniu danych, gdy wśród akceptujących działania aborcyjne 96,4% opowiada się równocześnie za antykoncepcją, podczas gdy wśród nieakceptujących aborcji wskaźnik ten spada o połowę (51,5%). Analogiczna zależność widoczna jest w poszczególnych kategoriach ocen antykoncepcji: spośród uznających ją za bezwzględnie złą – 96,9% w żadnym stopniu nie akceptuje aborcji, to spośród aprobujących antykoncepcję – zaledwie połowa (54,8%) ocenia ją negatywnie.

Kolejnymi zagadnieniami moralności małżeńsko-rodzinnej, o ustosunkowanie się do których poproszono uczniów ostrowskich szkół, były: ślub kościelny, zdrada małżeńska oraz rozwód. Pytanie o ślub kościelny zostało tak skonstruowane, by uchwycić akceptację związków niesakramentalnych, wolnych związków oraz konieczność sakramentu małżeństwa do godziwego życia. Pytając o rozwód nie uwzględniono stwierdzenia nieważności małżeństwa poprzez trybunały kościelne, prawnej instytucji separacji czy też pozaprawnego opuszczenia małżonka na określony czas w imię in-

nych wartości. Poproszono jedynie o odniesienie się do samego zjawiska trwałego rozterwania małżeństwa. Negacja potrzeby ślubu kościelnego świadczyć może o zakwestionowaniu sakralności i sakramentalności małżeństwa, a sprowadzenia względnie trwałego związku kobiety i mężczyzny, jedynie do płaszczyzny naturalnej. Wyrażona konieczność zawierania małżeństwa w kościele świadczyć może zarówno o wyrażeniu konieczności elementu sakralnego i sakramentalnego, ale także swoistej konieczności kulturowej lub przywiązania wyłącznie do formy ślubu i obrzędowego charakteru uroczystości. Jednak badania empiryczne potwierdzają znaczną zbieżność poglądów Polaków na miłość małżeńską z religijnym spojrzeniem reprezentowanym przez Kościół rzymskokatolicki. W wyobrażeniach dominuje bowiem pogląd, że miłość małżeńska jest wierna i ufna (77,9%), wyłączna i jedyna (81,6%), uczciwa i szczerą (66,2%), trwała i niezmienna (74,6%), wzajemna (81,4%) oraz płodna (82,9%). Dominujący odsetek badanych podchodzi bardzo poważnie do przysięgi małżeńskiej, zarówno kanonicznej, jak i cywilnej (93,7%), przy czym niezauważalne jest w tej kwestii rozróżnienie na kobiety i mężczyzn (Baniak 2007c: 304-305).

Wykres 11. Opinie na temat znaczenia ślubu kościelnego (dane w %)



Wedle badań przeprowadzonych wśród uczniów szkół w Ostrowi Mazowieckiej, a zilustrowanych wykresem 11, można stwierdzić, iż niemal dla 3/4 osiemnastolatków dla założenia rodziny konieczny jest ślub kościelny. Odpowiedź tę wybierały częściej kobiety (78,1%) niż mężczyźni (66,1%), deklarujący wyższy niż najniższy status materialny rodziny (72,7% - 73,7%). Akceptacja związków niesakramentalnych, a nawet ich faworyzacja, kształtuje się na poziomie 5,7%. Deklaracja ta padała częściej wśród mężczyzn (7,8%) i deklarujących wyraźnie dobry status materialny (7,8%).

Wskazanie na wolne związki, w żaden sposób nie potwierdzone na drodze prawnej, zyskało aprobatę piątej części ankietowanych. Negację instytucjonalnego wymiaru małżeństwa deklarują raczej mężczyźni (24,3%) i deklarujących złą sytuację materialną rodziny (31,7%). Szczegółowe zestawienia procentowe dają ostrzejszy obraz zróżnicowania poziomu odpowiedzi w poszczególnych kategoriach, niż statystyczna siła związku, która zaistniała jedynie w stopniu niskim względem płci ($p=0,000$; $C=0,142$).

W następnej kolejności poproszono młodych mieszkańców Mazowsza o ocenę moralną zdrady małżeńskiej i rozwodu. Pierwszą z nich zaakceptowało zaledwie

3,5%, określiło jako niedozwoloną – 81,3%, uzależniło ocenę od okoliczności – 11,4%. Pomiędzy uzyskanymi wskaźnikami a płcią wykazano statystyczną zależność o sile niskiej ($p=0,000$; $C=0,193$). Poziom akceptacji zdrady małżeńskiej był bardziej akceptowany przez mężczyzn (6,5%) niż kobiety (0,8%), deklarujących wyraźnie dobrą sytuację materialną rodziny (6,3%) niż złą (1,6%). Wierność i wyłączność małżeńska zyskała najwyższe poparcie wśród młodych kobiet (87,6%).

Bezwarunkowa akceptacja rozwodu została zadeklarowana przez niecałą piątą część badanych (18,8%), podczas gdy jako niedozwolone określiło go 29,7%, przy niemal połowie uzależniających ocenę od konkretnej sytuacji (45,8%). Wyższą ortodoksyjność wyrażały kobiety (33,0%), rozpad małżeństwa akceptowali raczej mężczyźni (22,9%).

Badania ogólnopolskie przeprowadzone w 1998 roku przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC wykazały, iż zdrada małżeńska jest akceptowana przez 3,2% Polaków, zaś rozwody – 23,1%. Brak akceptacji wymienionych zachowań kształtował się na poziomie 77,4% i 42,7% (Zdaniewicz 2001: 73). Młodzi Polacy akceptują wymienione zachowania na analogicznym poziomie: 3,4% i 21,3%, zaś uznanie za niedopuszczalne jest odmienne: 67,1% i 15,5% (Zaręba 2008: 297-305). Wśród młodych Warszawy akceptacja przyjęła wartość wskaźników: 5,1% i 32,9%, zaś zdecydowany brak akceptacji: 69,6% i 15,6% (Zaręba 2005: 114).

4. WNIOSKI

Przedstawiona powyżej analiza uzyskanego materiału empirycznego pozwala, także po zestawieniu z wyodrębnionymi badaniami porównawczymi, na sformułowanie pewnych, lecz ograniczonych wniosków odnośnie do jakości relacji wewnątrzrodzinnych oraz norm, które w ujęciu osiemnastolatków z badanego małego miasta winny regulować relacje pomiędzy małżonkami oraz rodzicami a dziećmi:

- Rodzina zajmuje wysoką pozycję w postrzeganiu świata przez młodzież, jednak trudno jest określić, czy pozycja ta jest odzwierciedleniem realnej kondycji, czy też stanowi wyraz oczekiwań nie zawsze spełnionych;
- Dla zdecydowanej większości młodych kobiet i mężczyzn stojących na progu dorosłości rodzina pochodzenia jest miejscem doświadczenia miłości i zrozumienia, miejscem, w którym czują się najlepiej;
- Mimo trendu, by współczesny człowiek był coraz mniej związany z wspólnymi tradycyjnymi, potrzebę kochania i bycia kochanym nadal najpełniej realizuje się przez rodzinę;
- Miłość stanowi relację domową dostrzeganą przez 92,5% młodych, co koresponduje z powszechnym w Polsce przekonaniem, że miłość jest najważniejsza w życiu. To miłość nadaje sens ludzkiemu życiu i umożliwia poczucie szczęścia;
- Relacje z poszczególnymi domownikami oceniane są przez zdecydowaną większość badanych jako dobre lub dość dobre. Najwyższe wskaźniki uzyskały odniesienia do matki, niższe do ojca i rodzeństwa;

- Matki częściej niż ojcowie są powiernikami oraz partnerami rozmów i wspólnego rozwiązywania dylematów życiowych;
- Osłabienie relacji z ojcem oraz jej braki zaczynają jednocześnie nabierać cech cywilizacyjnych;
- Jakość relacji wewnątrzrodzinnych oparta jest na szacunku, wyrozumiałości, przebaczeniu, poczuciu wzajemnej odpowiedzialności, przyjaźni i współpracy. Jednak rodziny uczniów szkół ostrowskich nie są wolne od zjawisk negatywnych – dla czwartej części z nich rodzina nie jest wolna od napięć i konfliktów, awantur spowodowanych nałogami rodziców oraz ciągłymi nakazami i zakazami;
- Niemal połowa osiemnastolatków deklaruje dojrzały klimat wychowania panujący w ich rodzinach. Cechuje go zarówno wsparcie emocjonalne ze strony rodziców, jak i klarownie postawione oraz konsekwentnie egzekwowane wymagania;
- Rodzina i rodzice są czynnikami o dość silnym i wyraźnym oddziaływaniu na tworzenie się światopoglądu moralnego młodych ludzi zamieszkujących badane małe miasto i otaczające je obszary wiejskie. Rodzice, jako ważne autorytety, kształtują sądy moralne dzieci oraz wpływają na ich wybory moralne;
- Statystyczna zależność pomiędzy akceptacją antykoncepcji i aborcji różni się z dość powszechnie promowanym sądem, iż działania antykoncepcyjne eliminują obecność aborcji. Wyniki zbiegają się natomiast z podejściem, wedle którego w moralności jako szeregu „naczyń połączonych”, ortodoksyjność co do pewnych zakresów zachowań będzie owocować ortodoksyjnością innych, zaś odejście od konserwyzmu ocen w pewnych dziedzinach życia rodzic będzie liberalizm poglądów w innych segmentach etycznych;
- Ze względu na przyjętą metodykę badań, ograniczającą pomiar do deklaracji a eliminującą faktyczne zachowania moralne, nie można stwierdzić istnienia permisywizmu moralnego. Projekt badawczy nie daje także narzędzi do pełnego zdiagnozowania relatywizmu oraz sytuacjonizmu moralnego. Jednakże zróżnicowany, w pojedynczych wypadkach nawet bardzo wysoki poziom wskaźników odpowiedzi „to zależy”, może sygnalizować istnienie sytuacjonizmu lub relatywizmu. Zagadnienie to wymaga jednak w sprecyzowaniu szczegółowego badania empirycznego;
- Na podstawie analiz socjologicznych nie można stwierdzić istnienia nihilizmu moralnego wśród badanej młodzieży;
- Spojrzenie uczniów szkół ponadgimnazjalnych na rodzinę jest nacechowane wyższą wrażliwością na ich wymiar wspólnotowy (wyższe wskaźniki wskazujące więź emocjonalną), niż instytucjonalny (konieczność ślubu). Młodzi w rodzinnym domu cenią przede wszystkim bliskie i autentyczne więzi, nie przekreślając wymiaru instytucjonalnego i sakramentalnego małżeństwa (72,3% uznaje konieczność ślubu kościelnego a tylko 20,1% uważa, że żaden ślub nie jest potrzebny);
- Spojrzenie młodych zamieszkujących małe miasto i obszary wiejskie jest nacechowane wyższym poziomem ortodoksyjności, niż młodych mieszkańców wielkich miast (np. Warszawy).

IV

KRYZYSY ŻYCIA MAŁŻEŃSKIEGO I RODZINNEGO

Władysław Majkowski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

NIESAKRAMENTALNE ZWIĄZKI MAŁŻEŃSKIE KATOLIKÓW – KONIEC DYSFUNKCJI CZY NOWA UDRĘKA?

WSTĘP

Każde małżeństwo ma z natury swojej trwały charakter. Wyrasta on w kontekście poważnych zaangażowań jednostek i społecznych konsekwencji podejmowanych w tym zakresie decyzji. Trwałość małżeństwa katolickiego jest dodatkowo wzmocniona doktrynalnie, poprzez przyznanie mu godności sakramentu.

Chociaż według katolickiej doktryny osoby zawierające sakramentalny związek małżeński otrzymują konieczne łaski, jakie im są potrzebne do wypełnienia płynących z tego związku obowiązków, to jednak i tego rodzaju małżeństwa nie są wolne od konfliktów, dysfunkcji, a niekiedy nawet patologii, co w takim przypadku nierzadko kończy się ich rozpadem.

Rozwód prawny, będący zwykle wyborem mniejszego zła, w sytuacji, która jest nie do udźwignięcia, nie kończy jednak problemu czy raczej problemów z tym związanych. Jednym z nich jest sposób ułożenia sobie życia po uzyskaniu prawnego rozwodu. Najczęściej jawi się on w postaci alternatywy: żyć w samotności czy zawrzeć nowy związek małżeński. Szczególnie ostro ta alternatywa rodzi się dla katolików. Bowiem ich nowy związek może być tylko związkiem cywilnym, a więc niesakramentalnym. Zawarcie zaś i pozostawanie w takim związku rodzi poważne moralne dylematy, ponieważ dysfunkcyjne małżeństwo, które zostało prawnie rozwiązane, nie daje im możliwości, z racji swej natury, wejścia w nowy, sakramentalny związek. Zawierając pomimo tego związek cywilny, wchodzą w permanentny stan grzechu. Stąd nieodparcie rodzi się pytanie: czy nowy związek, nawet pod innymi względami udany, może być satysfakcjonującym rozwiązaniem, czy raczej nową udręką?

MAŁŻEŃSTWO – MIŁOSNY WYBÓR

Współczesna rodzina różni się pod wieloma względami od rodziny preindustrialnej, zorganizowanej wokół rodzinnego gospodarstwa. Przede wszystkim jej źródłem utrzymania jest najczęściej praca najemna poza rodziną, którą podejmują mąż i żona; jest to rodzina nuklearna, zredukowana do dwóch pokoleń – rodziców i dzieci; jest rodziną małą, zważywszy niefunkcjonalność rodziny wielodzietnej, jest rodziną egalitarną, w której autorytet i władza w rodzinie są rozłożone równomiernie pomiędzy mężem i żoną... Jednak najważniejszą cechą różniącą te dwa typy rodzin był „familiarizm” rodziny preindustrialnej – całkowite podporządkowanie interesów indywidualnych interesom rodzinnym – w ramach którego całe życie jednostki było ukierunkowane na rodzinę i jej dobro. Ważnym elementem tego podporządkowania był wybór przyszłego współmałżonka. Prawie zawsze wybór ten był bardziej dziełem rodziców i krewnych, niż samych „zainteresowanych”, zaś kryterium wyboru były rodzinne interesy. „Norma miłości – jak mówi Jan Turowski – nie mogła być tutaj ideałem stosunków między małżonkami. Tego rodzaju norma nie odpowiadała związkowi dwóch osób, które musiały prowadzić własne gospodarstwo, produkować, zdobywać środki do życia celem utrzymania siebie i potomstwa w oparciu o pracę fizyczną” (1969: 52). Wzajemna miłość małżonków, jeśli nawet potrzebna i oczekiwana w małżeństwie, nie była jego warunkiem; zawsze była szansa, że pojawi się w czasie jego trwania.

Ten rodzaj praktyk z jednej strony jednoznacznie preferował określony rodzaj relacji pomiędzy małżonkami, redukując go do wymiaru rzeczowego, ale przez to też zawężał zakres oczekiwań małżonków względem siebie, a w szczególności oczekiwań żony. To z kolei wpływało na trwałość samego małżeństwa: „Taki układ stosunków sprzyjał powstawaniu na własny użytek swoistej filozofii rezygnacji w świadomości osób ‘skazanych na siebie’ i podporządkowanych nadrzędnym w stosunku do siebie i wszystkich członków rodziny, rodzinnym interesom. Zwłaszcza kobieta potrzebowała takiej filozofii w jej podporządkowaniu mężczyźnie” (Majkowski 1997: 56).

W nowoczesnym społeczeństwie małżeństwo zawierane jest na kanwie dobrowolnego wyboru zainteresowanych nupturientów. Ani rodzice osobiście, ani przez osoby trzecie zwykle nie wpływają na wybór małżonka dokonywany przez ich dziecko. Motywem zaś wzajemnego wyboru jest miłość. W ramach tego motywu znikają zwykle bariery klasowe nupturientów: wykształcenie, pochodzenie, zamożność, czy bariery religijne... Ten rodzaj wyboru koresponduje z tym, co stanowi sedno małżeństwa i rodziny – miłosny wybór, jeśli rodzina ma być wspólnotą życia i miłości.

Problem jednak w tym, że deklarowana przez nupturientów „miłość” wcale nie musi być miłością, a jedynie czasowym zafascynowaniem się atrakcyjnym pod względem seksualnym partnerem. Ten rodzaj „miłości” nie wytrzymuje próby, tak w zderzeniu się z realiami życia codziennego, jak również w sytuacji napotkania w przyszłości, co na pewno się zdarzy, bardziej atrakcyjnego partnera czy partner-

ki. Trudno bowiem, by 40-letnia kobieta mogła swoimi wdziękami konkurować z 20-latką. Oznacza to, że deklarowany motyw wychodzenia za mąż czy żenienia się wcale nie musi być miłością, a sami nupturienicy nie muszą być w pełni tego świadomi.

ELEMENTY KATOLICKIEJ DOKTRYNY MAŁŻEŃSTWA I RODZINY

Integralnymi częściami katolickiej doktryny małżeństwa i rodziny są: naturalny charakter małżeństwa i rodziny, seksualna heterogeniczność osób zawierających związek małżeński, monogamiczność związku, sakramentalność i absolutna nierozzerwalność związku małżeńskiego.

1. Małżeństwo jako instytucja prawa naturalnego

Przez naturalny charakter małżeństwa rozumie się fakt, że małżeństwo i rodzina odpowiadają na naturalne potrzeby człowieka: somatyczne, psychiczne, społeczne i duchowe. Małżeństwo nie ogranicza się do żadnej z tych sfer, ani w żadnej się nie wyczerpuje. Tylko łącznie wyrażają całą złożoność i bogactwo relacji małżeńsko-rodziny. Te zakodowane w naturze ludzkiej potrzeby dowodzą, że małżeństwo jest instytucją prawa naturalnego, a nie tworem historycznym. „Małżeństwo bowiem – zauważa papież Paweł VI – nie jest wynikiem jakiegoś przypadku lub owocem ewolucji ślepych sił przyrody, Bóg Stwórca ustanowił je mądrze i opatrnościowo w tym celu, aby urzeczywistnić w ludziach swój plan miłości” (Paweł VI 1999, 8). Z tego wynika, że prawo człowieka do zawarcia małżeństwa pochodzi z samego prawa naturalnego.

2. Seksualna heterogeniczność małżeńskich partnerów

Człowiek jest z natury swojej istotą płciową. Płciowość zaś ma swoje dwa wymiary: męskość i kobiecość. Oznacza to, że ludzka osoba jest albo, mężczyzną albo kobietą. W *Księdze Rodzaju* jest napisane: „Stworzył więc Bóg człowieka [...] stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Konsekwencją tego faktu jest zakodowana w ludzkiej osobie potrzeba kierująca ją do osoby płci odmienniej. Tym sposobem mężczyzna znajduje swoje dopełnienie w kobiecie, a kobieta w mężczyźnie. „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24)¹. Tę doktrynę przekazał też św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian: „U Pana ani mężczyzna nie jest bez kobiety, ani kobieta nie jest bez mężczyzny” (Kor 11, 11-12).

¹ Według katolickiej doktryny związki homoseksualne są niezgodne z ludzką naturą; są *contra naturam* i stoją w jawnej sprzeczności z nauką zawartą w Piśmie Świętym. W konsekwencji żadna forma legalizacji przez prawo pozytywne nie uczyni ich „legalnymi” wobec prawa naturalnego i będą zawsze w jawnej sprzeczności z doktryną katolicką.

3. Katolickie małżeństwo jako związek monogamiczny i wyłączny

Monogamiczność katolickiego małżeństwa ma swoje podwójne uzasadnienie; domaga się jej sama natura związku oraz jest nakazem prawa Bożego pozytywnego. W odniesieniu do pierwszego uzasadnienia katolicka doktryna odwołuje się do natury związku, która domaga się tego typu zaangażowania. Tylko związek małżeński o charakterze monogamicznym zabezpiecza osobowe wartości małżonków i stwarza właściwe środowisko prokreacyjne. Tylko w takim związku może być realizowana odpowiedzialna miłość we wszystkich swoich wymiarach: seksualnym, psychicznym i duchowym. Ta cecha katolickiej doktryny małżeństwa znajduje swoje uzupełnienie w małżeńskiej wyłączności, wykluczającej możliwość seksualnego współżycia małżonków poza własnym małżeństwem. Monogamiczności domaga się też prokreacyjny charakter wspólnoty małżeńsko-rodzinnej. Poligamia, w szczególności typu poliandrii, nie pozwala jednoznacznie przypisać ojcostwa ojcu biologicznemu, co utrudnia albo nawet uniemożliwia rozwój ojcowsko-synowskich relacji w rodzinie.

Również objawione prawo Boże jednoznacznie przypisuje cechę monogamiczności małżeńskiej wspólnotcie. *Księga Rodzaju*, mówiąc o małżeństwie jako drodze życia człowieka mówi, że realizuje się to w formie stworzenia tak doskonałej wspólnoty, jakoby to było „jedno ciało”. Określenie „jedno ciało” jest symbolicznym oznaczeniem doskonałej jedności. „We wspólnotcie małżeńskiej wszystko jest tak wspólne, że winno być przedmiotem troski drugiej strony, jakby chodziło tylko o jedno ciało” (Żurowski 1987: 59).

Doktrynę tę przypomniał Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, Gaudium et spes*:

Mężczyzna i kobieta, którzy przez związek małżeński „już nie są dwoje, lecz jedno ciało” (Mat 19, 6), przez najściślejsze zespolenie osób i działań świadczą sobie wzajemnie pomoc i posługę oraz doświadczają sensu swej jedności i osiągają ją w coraz pełniejszej mierze. To głębokie zjednoczenie będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób, jak również dobro dzieci, wymaga pełnej wierności małżonków i prze ku nieprzerwanej jedności ich współżycia (*Konstytucja...* 1965, 48).

4. Prokreacyjny charakter małżeństwa i rodziny

Miłość małżeńska, której integralną częścią jest pożycie seksualne, jest ze swej natury płodna. Wspomniana już wyżej *Konstytucja duszpasterska o Kościele...* mówi: „Małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowywaniu potomstwa” (1965, 50). Stąd – jak podkreśla Stanisław Olejnik – małżonkom „[...] nie wolno [...] stawiać ich małżeńskiej wspólnoty miłości poza ramami prokreacji, ani też faktu prokreacji poza osobową relacją miłości. Nie powinni więc czynić nic takiego, co by w samej treści aktu oznaczało rozszczepienie sensu miłości i płodności” (1979: 680). Oznacza to, że „rodzicielski” charakter seksualnego aktu realizuje się w pierwszym rzędzie w fakcie biologicznej płodności, ale także, i wcześniej jeszcze, w świadomej afirmacji płodnego charakteru

małżeńskiego współżycia. Rozrywanie tej jedności, polegające na wykluczaniu potencjalnej płodności aktu seksualnego jest moralnie złe. „Jeśli [...] ktoś – mówi papież Paweł VI – korzysta z daru Bożego pozbawiając go, choćby tylko częściowo, właściwego mu znaczenia i celowości, działa wbrew naturze tak mężczyzny, jak i kobiety, a także wbrew głębokiemu ich zespoleniu. I właśnie dlatego sprzeciwia się też planowi Boga i Jego świętej woli” (1968, 13).

5. Sakramentalność związku małżeńskiego katolików

Ustanowiony przez Boga w raju związek małżeński jako „instytucja prawa naturalnego” został dla ochrzczonych podniesiony przez Chrystusa do godności sakramentu. Doktrynę tę dobitnie wyraża 1055 kanon *Kodeksu Prawa Kanonicznego* nazywając związek małżeński katolików małżeńskim „przymierzem”: „Małżeńskie przymierze – mówi kanon – przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu” (*Kodeks...* 1984, kan. 1055). Dzięki temu nowemu wymiarowi, jaki zyskuje ich związek, małżonkowie tworzą żywą komórkę Ludu Bożego, na wzór relacji jaka ma miejsce pomiędzy Chrystusem a Kościołem: „Dwoje ochrzczonych, połączonych węzłem małżeństwa, tworzy wówczas nową komórkę Kościoła. Dokonuje się w nich przeistoczenie, przemiana. Komórka ta staje się częścią Ciała Chrystusowego, ukształtowaną na podobieństwo Chrystusa, Oblubieńca Kościoła [...]” (Papieski Komitet ds. Rodziny 1976: 104). Tak więc sakrament małżeństwa jest darem Chrystusa dla Kościoła, a następnie darem Kościoła dla małżonków. Z tej racji małżeństwo dwojga ochrzczonych jest częścią życia Kościoła.

6. Nerozerwalność związku małżeńskiego katolików

Ważną cechą katolickiej doktryny małżeństwa i rodziny jest nerozerwalność raz ważnie zawartego związku małżeńskiego. W tym przypadku nie chodzi o nerozerwalność, jako pożądaną cechę małżeńsko-rodzinnej wspólnoty, lecz jej nerozerwalność absolutną. Oznacza to, że ważnie zawarty związek małżeński katolików nie może być nigdy rozwiązany przez jakiegokolwiek ziemskiego prawodawcę. Tylko śmierć jednego ze współmałżonków powoduje, że związek przestaje istnieć. Chociaż trwałość wspólnoty małżeńskiej jest wymogiem małżeństwa jako instytucji prawa naturalnego i natury samego związku, sięgających najgłębszych pokładów ludzkiej osobowości, to tylko katolickie małżeństwo stanowi jego apogeum lub jest nim potencjalnie. Stanisław Olejnik twierdzi, że „[...] tylko takie pojęcie małżeństwa jest zdolne wyrazić wzajemną miłość gotową do całkowitego oddania się drugiej stronie, do życia z nią na dołę i niedołę, do współdziałania z nią i pomagania jej, niezależnie od chwilowego porywu uczucia lub jego braku, czyli miłość pełną i nieodwołalną” (Olejnik 1979: 667).

Doktryna o absolutnej trwałości katolickiego małżeństwa została jednoznacznie sformułowana w Piśmie Świętym. W Ewangelii według św. Łukasza czytamy:

„Każdy, kto oddala swoją żonę, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo: i kto oddaloną przez męża bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo” (Łk 16, 18). Ta sama idea zawarta jest w Ewangelii według św. Mateusza: „Powiedziano też: jeśli kto chce oddalić swoją żonę, niech jej da list rozwodowy. A ja wam powiadam: Każdy, kto oddala swoją żonę – poza wypadkiem nierządu – naraża ją na cudzołóstwo; a kto by oddaloną wziął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa” (Mt 5, 31-32). Na pytanie faryzeuszów, nawiązujące do przepisów prawa Mojżeszowego², dotyczących możliwości oddalenia żony, Chrystus odpowiedział: „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? I rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19, 4-6). Ten wymiar katolickiej doktryny przypomniał św. Paweł w liście do Koryntian: „Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: żona niech nie odchodzi od swego męża! Gdyby zaś odeszła, niech pozostanie samotną albo niech się pojedna ze swym mężem. Mąż również niech nie oddala żony” (1 Kor 7, 10-11). Nawiązując do skrypturystycznych argumentów za nierozzerwalnością małżeństwa, Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* napisał:

Komunia małżeńska charakteryzuje się nie tylko swoją jednością, ale również swoją nierozzerwalnością [...]. Zakorzeniona w osobowym i całkowitym obdarowaniu się małżonków i wymagana dla dobra dzieci nierozzerwalność małżeństwa znajduje swoją ostateczną prawdę w zamyśle Bożym wyrażonym w Objawieniu: Bóg chce nierozzerwalności małżeństwa i daje ją jako owoc, jako znak i wymóg miłości absolutnie wiernej, którą On darzy człowieka i którą Chrystus Pan żywi dla swego Kościoła (Jan Paweł II 1981a, 20).

Katolicka doktryna o nierozzerwalności związku małżeńskiego ochrzczonych była nieprzerwanie podtrzymywana i przypominana w różnych okolicznościach historycznych i niezależnie od konsekwencji, jakie ona powodowała. Kościół nigdy nie odstąpił od tej zasady. Najbardziej znanym, a jednocześnie brzemiennym w skutki dla Kościoła tego przykładem, był *casus* Henryka VIII, króla Anglii. Papież Klemens VII nie uznał za nieważny jego związek małżeński zawarty z Katarzyną Aragońską, co dałoby możliwość królowi poślubienia innej kobiety. Gdy wbrew temu orzeczeniu król zawarł nowy związek z Anną Boleyn, papież nie tylko tego faktu nie uznał, ale nałożył na króla ekskomunikę (Hackett 1939).

NA STYKU IDEAŁU I RZECZYWISTOŚCI

Chociaż katolickie małżeństwo jest bardziej niż małżeństwo naturalne naznaczone godnością, z racji jego sakramentalnego charakteru, to jednak nie posia-

² Chodziło o następującą regulację z Księgi Powtórzonego Prawa: „Jeśli mężczyzna poślubi kobietę i zostanie jej mężem, lecz nie będzie jej darzył życzliwością, gdyż znalazł u niej coś odrażającego, napisze jej list rozwodowy, wręczy go jej, potem odeśle ją od siebie” (Pwt 24,1).

da gwarancji ostatecznego sukcesu. Również i małżeństwo katolików przeżywa nierzadko problemy, targane jest niezgodą, a małżonkowie zamiast poczucia zadowolenia przeżywają frustrację. Do tego stanu rzeczy przyczyniają się czynniki zewnętrzne, niezależne od samych małżonków: bezrobocie, bieda, konieczność przebywania z dala od rodziny..., ale najczęściej ludzkie słabości, które w małżeństwo wnoszą sami małżonkowie: egoizm, hedonizm, brak poszanowania innych, różne formy uzależnień... Wszystkie one mogą spowodować, że niektóre małżeństwa i rodziny odznaczają się niską jakością małżeńsko-rodzinnego życia (Calman 1984: 124-127), co owocuje brakiem „małżeńskiej satysfakcji” rozumianej jako osobiste poczucie szczęścia, zadowolenia i doświadczanych przez małżonka przyjemności we wszystkich aspektach swego małżeństwa (Hawkins 1968: 648).

Pojęcie „jakości życia” zostało przeniesione na forum socjologii z języka medycyny, a bardziej konkretnie oceny jakości własnego życia, dokonywanej przez pacjentów ciężko chorych, a w szczególności pacjentów chorych na nowotwory³. „Jakość życia” wyraża stan ich ogólnego samopoczucia: fizycznego, emocjonalnego i duchowego, ich stopień zadowolenia z życia. Określenie jakości życia pacjenta pozwala określić powiązania zachodzące pomiędzy samą chorobą a czynnikami psychicznymi pacjenta oraz ułatwia postawienie właściwej diagnozy i podjęcie odpowiednich działań leczniczych w stosunku do chorego. Sednem określenia jakości życia osób ciężko chorych jest odczuwany przedział, jaki ma miejsce pomiędzy doświadczanym przez pacjenta, a oczekiwanym przez niego stanem zdrowia. Im większy jest ten przedział, tym niższa jest jakość życia i tym mniejsze jest zadowolenie z życia, jakie odczuwa pacjent; mniejszy przedział pomiędzy tymi dwoma stanami oznacza wyższą jakość życia pacjenta.

Przeniesione na forum rodziny pojęcie „jakości życia” staje się pożytecznym instrumentem analizy. Jakość małżeńsko-rodzinnego życia może być zdefiniowana jako stopień i zakres, w jakim potrzeby jednostki w wymiarze seksualnym, psychicznym, społecznym i duchowym są zaspokajane. Podobnie jak w przypadku ciężko chorych pacjentów, i tu miarą jakości życia jest przedział pomiędzy oczekiwanym a doświadczanym stanem życia. Życie małżeńsko-rodzinne, które spełnia oczekiwania małżonków, jest wysokiej jakości; w sytuacji, gdy oczekiwania wiążą się z małżeństwem znacząco się różnią od jego doświadczania, jest niskiej jakości.

Doświadczanie „jakości” małżeńsko-rodzinnego życia pozwala wytłumaczyć trwałość lub rozpad małżeństwa. Wysoka jakość życia małżeńskiego czyni małżeństwo trwałym, ponieważ daje małżonkom poczucie zadowolenia i szczęścia – stanów, które każdy chce zatrzymać; odwrotnie, niska jakość małżeńskiego życia jest źródłem niezadowolenia małżonków, co zwykle rodzi w jednym lub obojgu

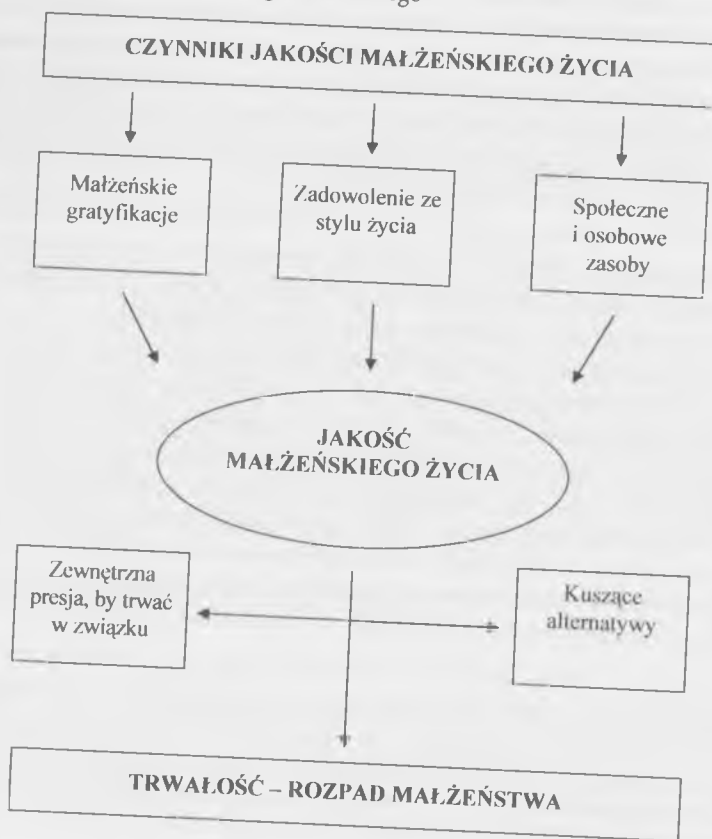
³ Jakość życia pacjentów ciężko chorych może być określana albo z pozycji lekarza, który jako profesjonalista w tej dziedzinie zna stan chorego ze wszystkimi tego konsekwencjami, łącznie z prawdopodobnym jego samopoczuciem, albo z perspektywy samego chorego, który najlepiej wie, jak się czuje, jakie skutki pozostawiła w jego organizmie choroba, ponieważ on jest pacjentem i choroba dotyka jego organizmu.

małżonkach pragnienie zmiany niesatysfakcjonującego stanu rzeczy. Prawdopodobieństwo takich działań jest tym większe, im bardziej realne jawią się „alternatywy”, im mniejszy jest koszt tych zmian oraz siła, z jaką oddziałują bariery, które należy pokonać, usiłując zmienić jakość małżeńskiego życia. Oznacza to, że niekiedy małżeństwo o niskiej jakości życia odznacza się stosunkowo znacznym stopniem trwałości. Jedno z małżonków lub obydwój nie chcą, czy też nie są w stanie zapłacić ceny, jaką trzeba zapłacić za ewentualną zmianę jakości małżeńskiego życia.

Tak więc

[...] negatywna ocena jakości małżeńskiego życia nie musi automatycznie prowadzić do rozpadu małżeństwa ze względu na różne rodzaje więzów, które nie zawsze są dostrzegalne, a niekiedy nawet nie są artykułowane przez małżonków: bojaźń, poczucie więzi, obowiązku, przywiązanie do dominacji nad małżonkiem..., ale wywierają na małżonków presję, by trwać w związku. Niezależnie od tego, jakiej natury są oddziałujące więzy, powodują ten sam skutek: trwanie małżeństwa o niskiej jakości małżeńskiego życia (Majkowski 1997: 137).

Schemat: Jakość życia małżeńskiego i rodzinnego



NIESAKRAMENTALNY ZWIĄZEK MAŁŻEŃSKI KATOLIKÓW

Negatywne doświadczenia nieudanego małżeństwa, jak również trauma samego rozvodu, nie pozostają bez wpływu na dalsze życie byłych małżonków. Sam rozwód prawny nie rozwiązuje też wszystkich problemów „byłych” małżonków. Rozwód umożliwia ponowne zawarcie związku małżeńskiego z inną osobą oraz zwykle uwalnia od zobowiązań względem byłego współmałżonka. Nie rozwiązuje jednak podstawowego problemu. Co dalej? Teraz rodzi się kwestia ułożenia sobie życia; to jednak żadną miarą nie jest łatwe. Małżonkowie po rozwodzie, przynajmniej na pewnym etapie, tworzą efemeryczną kategorię ludzi: nie są małżonkami, ani też nie powracają do stanu ludzi wolnych sprzed zawarcia małżeństwa. Tracą swoich przyjaciół, inni od nich się dystansują, a oni sami czują się zawieszani w społecznej próżni. Ta nowa, niefortunna dla nich sytuacja stanowi dla rozwiedzionych wyjątkowo trudny czas. Według psychologów wyjściem z tej sytuacji mógłby być nowy udany związek małżeński. Czy jednak jest on możliwy? Negatywne doświadczenia z pierwszego małżeństwa są czynnikiem sprzyjającym tworzeniu nowej małżeńsko-rodzinnej wspólnoty. W związku z tym zrekonstruowane rodziny mogłyby się odznaczać wyższą jakością małżeńsko-rodzinnego życia.

Wydaje się jednak, że przynajmniej jedna kategoria ludzi rozwiedzionych i wchodzących w nowy związek napotyka na barierę, która uniemożliwia im doznania satysfakcji z nowego związku, nawet w przypadku satysfakcjonującej pod wieloma względami jakości życia. Są nimi katolicy, którzy po rozwodzie cywilnym, ciągle będąc związani ślubem kościelnym, zawierają niesakramentalny związek małżeński. Według katolickiej doktryny bowiem „[...] małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną ludzką władzą i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci” (Kodeks... 1984, kan. 1141). Tego stanu rzeczy w żaden sposób nie zmienia rozwód cywilny. Rzecz bowiem w tym, że katolik, jako osoba ochrzczona, albo zawiera związek sakramentalny, albo nie zawiera żadnego, ponieważ to sama zgoda na małżeństwo ochrzczonych powoduje, że umowa małżeńska staje się dla nich sakramentem. Oznacza to, że sakrament małżeństwa nie jest czymś dodanym do samej umowy małżeńskiej ochrzczonych, ani też małżeństwo nie staje się sakramentem przez błogosławieństwo kapłana, lecz sama umowa małżeńska katolików ma sakramentalny charakter (Żurowski 1987: 35). Doktrynę tę jasno sformułował Papież Pius XI (1930) w encyklice *Casti Connubii*: „[...] ponieważ Chrystus Pan znakiem łaski ustanowił samą ważną umowę wiernych, istota sakramentu jest tak ściśle związana z małżeństwem chrześcijańskim, że nie może być pomiędzy ochrzczonymi prawdziwego małżeństwa, które by nie było tym samym sakramentem”.

Nowy, niesakramentalny związek małżeński stawia katolika w sytuacji otwartego i trwałego konfliktu z ważną normą moralną; jego nowy związek jest uważany za trwały stan cudzołóstwa, co pozbawia wierzącego możliwości pełnego uczestnictwa w życiu sakramentalnym, a w szczególności możliwości korzystania z sakramentu pokuty i przyjmowania Eucharystii. Określany w ten sposób ich stan,

daje katolikom znajdującym się w takiej sytuacji poczucie niesprawiedliwości, traktowania ich jako drugiej, gorszej kategorii wierzących. Mogą świadczyć o tym następujące wypowiedzi:

Moglibyśmy być szczęśliwym małżeństwem. Chodzimy do kościoła, ale gdy w czasie Mszy św., szczególnie w wielkie święta, ludzie wychodząc z ławek przystępują do Komunii św., my pozostając na miejscu czujemy się gorsi, wręcz odrażeni. To takie niesprawiedliwe (kobieta lat 46) (Majkowski 1997: 204-205).

Plakać mi się chce, kiedy widzę, jak ludzie przystępują do spowiedzi, do Komunii świętej, a ja jestem jak ten ostatni wyrzutek (Salij 1993a: 167).

Z całą odpowiedzialnością stwierdzam, że rozwód przyczynił się do mojej niemal niechęci do Kościoła. Gwałcielem, mordercą, zdrajcą Ojczyzny otrzymując rozgrzeszenie, a człowiek, który dla dobra dzieci, po nieudanym małżeństwie, zakłada nową rodzinę, jest przez Kościół odrażony. Z tego powodu prawie nie chodzę do kościoła, a w te nieliczne razy, kiedy jestem, wychodzę z kościoła jeszcze w czasie Komunii św., bo sama nie mogę Jej przyjąć (kobieta lat 42) (Majkowski 1997: 204).

Sedno problemu mieści się w tym, że katolicy, znajdujący się w tej sytuacji „żyją według [...] nauki Kościoła – obiektywnie w sprzeczności z prawem Bożym” (Góralczyk 1995: 68). Nie mogą zaś otrzymać rozgrzeszenia, ponieważ pozostają w permanentnej okazji do grzechu, co wyklucza ich wolę poprawy, bez której sakrament pokuty jest niemożliwy.

Katolicy żyjący w niesakramentalnych związkach mogą znajdować się w dość odmiennych sytuacjach. Jedną kategorię stanowią katolicy opuszczeni przez współmałżonka lub zmuszeni przez niego do rozwodu, czyli pokrzywdzeni, którzy weszli w nowy związek małżeński przynaglani okolicznościami, na przykład wychowaniem dzieci; z drugiej ci, którzy są winni rozpadowi małżeństwa albo współmałżonka porzucili. Dla pierwszych ten nowy status jest prawie koniecznością, a przeżywają go jako krzyż i dramat; dla drugich – wygodniejszą sytuacją, którą sobie stworzyli w wyniku kapryśnych, hedonistycznych czy egoistycznych działań. Dlatego. – jak zauważa Jacek Salij – „byłoby bezduszną niesprawiedliwością, [by ...] tych, którzy wobec Boga żałują swych błędów, a może nawet w swoim otoczeniu świadczą głośno o słuszności ewangelicznych zasad małżeńskich, stawiać na jednym poziomie z ludźmi, którzy mają pretensje do Pana Boga, że nie dostosował Ewangelii do ich poglądów i stylu życia” (Salij 1993b: 130).

Ta zgola odmienna sytuacja katolików żyjących w niesakramentalnych związkach nie znajduje jednak odzwierciedlenia w praktyce. Status tych ludzi i stosowane względem nich sankcje kościelne są takie same, a prawo kanoniczne nie czyni w tym względzie żadnego rozróżnienia. Wprawdzie adhortacja apostołska *Reconciliatio et paenitentia* zachęca, by jednych i drugich traktować stosując zasadę współczucia i miłosierdzia, „[...] by nie złamać trzciny zgniecionej i nie zagasić tlejącego się knotka” [...], ale i na zasadzie „prawdy i wier-

ności, dla której Kościół nie zgadza się nazywać dobra złem, a zła dobrem” (Jan Paweł II 1984, 34) .

Na kanwie tej drugiej zasady Kościół podtrzymuje ustami Synodu trwałą praktykę „niedopuszczania do Komunii Eucharystycznej rozwiedzionych, którzy zawarli ponowny związek małżeński”. Racje tej postawy są dwojakiego rodzaju: pierwsza, że „ich stan i sposób życia obiektywnie zaprzeczają tej więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia”, druga, że „dopuszczenie ich do Eucharystii wprowadzałoby wiernych w błąd, lub powodowałoby zamęt co do nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa” (Jan Paweł II 1981a, 83). Jednak Kościół zachęca wspólnoty kościelne, by otoczyły życzliwością osoby żyjące w niesakramentalnych związkach małżeńskich, by, będąc ochrzczone, nie czuły się odseparowane od Kościoła. Bardziej konkretnie zachęca się je do „[...] słuchania słowa Bożego, do uczęszczania na Mszę św., do wytrwania w modlitwie, do pomnażania dzieł miłości oraz inicjatyw wspólnoty na rzecz sprawiedliwości, do wychowania dzieci w wierze chrześcijańskiej, do pielęgnowania ducha i czynów pokutnych, ażeby w ten sposób z dnia na dzień wyprasali sobie u Boga łaskę” (tamże).

Katolicy żyjący w niesakramentalnych związkach małżeńskich stanowią „niewygodną” kategorię ludzi w Kościele. Z jednej strony z racji sakramentu chrztu są członkami Kościoła, formalnie do niego należą, a z drugiej – z powodu ich niewierności o charakterze publicznym są zgorszeniem dla innych. Nie tylko bowiem nie dotrzymali zobowiązań wynikających z przyrzeczeń małżeńskich, co – jak określa *Katechizm Kościoła Katolickiego* jest poważnym naruszeniem społecznego porządku i chrześcijańskiej moralności – „[...] jest poważnym wykroczeniem przeciw prawu naturalnemu i znieważa przymierze zbawcze, którego znakiem jest małżeństwo sakramentalne”, ale taki katolik, przez fakt zawarcia nowego związku, „powiększa jeszcze bardziej ciężar rozbicia; stawia bowiem współmałżonka żyjącego w nowym związku w sytuacji publicznego i trwałego cudzołóstwa” (2002, 2384). Dowodem tego może być następujące stwierdzenie respondenta ankiety: „Czuję się w pewnym stopniu winny wobec mojej obecnej żony, która wyszła za mnie będąc panną i nie może przez to, tak jak i ja, brać czynnego udziału w życiu kościelnym i korzystać z sakramentów świętych” (Paciuszkiewicz, Topczewska-Metelska i Wasilewski 1993: 41).

Problem życia w niesakramentalnych związkach małżeńskich katolików stanowi też dla samego Kościoła istny *crux*. Nikt nie znajduje recepty wyjścia z tej sytuacji. Z jednej strony Kościół nie może zrezygnować z istotnej doktryny i wielowiekowej praktyki niedopuszczania do Komunii Eucharystycznej żyjących w niesakramentalnym związku, a z drugiej sami wierzący tej kategorii „[...] nie są szczerze gotowi na taką formę życia, która nie stoi w sprzeczności z nierozzerwalnością małżeństwa” (Jan Paweł II 1981a, 84). Taka zaś forma życia to: albo rozejście się „małżonków”, czego zaprzeczeniem jest zawarty związek cywilny, albo powstrzymanie się od współżycia, które według doktryny katolickiej przysługuje jedynie małżonkom. Obydwa te rozwiązania są dla tych ludzi praktycznie nie do zrealizo-

wania, albo mogłyby być realizowane tylko z wielkim trudem. Iskrą nadziei, przynajmniej dla pewnej liczby tej kategorii ludzi, jest możliwość ogłoszenia nieważnym sakramentalnego związku z racji ważkiej przyczyny. Taką przyczyną nie musi być defekt fizyczny czy inna przeszkoda prawna, a psychiczna niezdolność do podjęcia istotnych małżeńskich obowiązków. I tak, prawo kanoniczne postanawia: „Niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy [...] z przyczyn natury psychicznej nie są zdolni podjąć istotnych obowiązków małżeńskich” (*Kodeks...* 1984, kan. 1095, n. 3). Rzecz bowiem w tym, że do ważnego zawarcia związku małżeńskiego nie wystarczają ani sama wiedza na jego temat, ani świadomość jego powagi, ani nawet najbardziej szczerze pragnienie jego zawarcia... Koniecznym wymogiem jest spełnienie wszystkich warunków do jego zaistnienia, łącznie z psychiczną zdolnością do realizowania istotnych zobowiązań małżeńskich (Pawluk 1994: 159). Niektóre ograniczenia zaś jednoznacznie kolidują z taką zdolnością. Uzależnienie alkoholowe jest jedną z nich. Skoro zaś w Polsce co czwarte małżeństwo rozpada się z powodu uzależnienia alkoholowego któregoś z małżonków, najczęściej męża, to jest wielce prawdopodobne, że wiele z tych małżeństw podpada pod ten kanon. Wykazanie zaistnienia tego stanu przed zawarciem związku małżeńskiego dałoby podstawę ogłoszenia nieważności zawartego z tym defektem związku. Głębokie uzależnienie od alkoholu jest bowiem jednoznacznym brakiem psychicznej dojrzałości i czyni takiego człowieka niezdolnym do sprostania zadaniom tego stanu, czyli podjęcia odpowiedzialności za małżeńsko-rodzinne życie.

ZAKOŃCZENIE

Nieudane życie małżeńskie jest prawie zawsze postrzegane jako brak życiowego sukcesu. Wynika to z faktu, że w małżeństwo i rodzinę człowiek inwestuje nie określoną sumę pieniędzy, a własne życie, które jest jedno i niepowtarzalne. Jeśli inne utracone wartości można na nowo odzyskać, to zmarnowany okres życia w nieudanym związku małżeńsko-rodzinnym przepada, pozostawiając po sobie pustkę i frustrację. Jedynym *antidotum* na tę porażkę byłoby nowe udane życie małżeńskie. Negatywne doświadczenia z poprzedniego małżeństwa mogłyby być okolicznością sprzyjającą powstaniu takiej nowej małżeńsko-rodzinnej wspólnoty o wyższej niż poprzednia jakości małżeńsko-rodzinnego życia. Jednak katolicy, z racji nierozzerwalności ich poprzedniego związku, nie mogą zawrzeć nowego związku – sakramentalnego. Zawierając związek cywilny stawiają się w sytuacji publicznych grzeszników, co uniemożliwia im przystępowanie do spowiedzi i Komunii Świętej. Konflikt sumienia sprawia, że ich małżeństwo, które skądinąd mogłoby być *antidotum* na traumę nieudanego związku i rozwodu – staje się nową udręką.

Michał A. Michalski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

RODZINA I JEJ DYLEMATY W KONTEKŚCIE POSTMODERNISTYCZNYCH PRZEMIAN RYNKU

WPROWADZENIE

Rodzina jako podstawowa instytucja społeczna odzwierciedla w sobie i poprzez siebie to, co aktualnie istotne i warte dostrzeżenia. Jak napisał Wojciech Świątkiewicz, „w rodzinie jak w soczewce kumulują się wszystkie problemy makrosocjoeczeństwa” (2003).

Oznacza to więc, że nie sposób poruszać jakiegokolwiek kwestii społecznej bez odniesienia się w jakikolwiek sposób do rodziny. Parafrazując słowa Jana Pawła II, w których podkreślał on wagę pracy ludzkiej, można by rzec, że rodzina jest „kluczem do kwestii społecznej”¹, a więc możemy przyjąć, że także uczciwy namysł nad problemami ekonomicznymi nie może dokonywać się bez uwzględnienia sfery rodziny.

Związek rodziny i ekonomii nie jest rzeczą nową, natomiast dziś szczególnie wydaje się uzasadnione poddać tę relację krytycznej analizie. Sięgamy w tym tekście do pierwotnych rozstrzygnięć filozofii klasycznej, które dziś wydają się niemalże zapomniane, przez co niejako na nowo trzeba nam dziś odkrywać doniosłość rodziny dla sfery gospodarowania.

Kolejną kwestią, na którą chcemy tu zwrócić uwagę, a która istotnie wpływa na relację pomiędzy rodziną a ekonomią, jest zagadnienie polityki prorodzinnej i polityki socjalnej. Będziemy starali się ukazać różnicę pomiędzy nimi i zarazem omówić, jak szkodliwe może być nie dość staranne ich definiowanie i rozumienie.

¹ „[...] praca ludzka stanowi klucz, i to chyba najistotniejszy klucz, do całej kwestii społecznej, jeżeli staramy się ją widzieć naprawdę pod kątem dobra człowieka. Jeśli zaś rozwiązanie – czy raczej stopniowe rozwiązywanie – tej stale na nowo kształtującej się, i na nowo spiętrząjącej kwestii społecznej ma iść w tym kierunku, ażeby ‘życie ludzkie uczynić bardziej ludzkim’, wówczas właśnie ów klucz – praca ludzka – nabiera znaczenia podstawowego i decydującego” (Jan Paweł II 1981b, p. 3).

Zanim dojdziemy jednak do tych kwestii, należy na wstępie odpowiedzieć na pytanie, czy obecnie mamy do czynienia z kryzysem rodziny, czy doświadczamy tylko historycznej zmienności w ramach tej kategorii. Rozstrzygnięcie w tym zakresie będzie stanowiło założenie, na którym dopiero możliwe będzie prowadzenie dalszych rozważań.

Nasze rozważania będą się dokonywały na tle, którego ważny element stanowi propozycja postmodernizmu. Tak jak to zresztą zostało zarysowane w tytule niniejszego artykułu, będziemy się chcieli pochylić nad kwestią obecnego kształtu sfery rynkowej, która, moim zdaniem, obecnie znajduje się pod silnym wpływem myślenia ponowoczesnego i przez nie jest kształtowana. W takim kontekście będziemy się starali rozpatrywać aktualne dylematy moralne przed jakimi staje rodzina w sferze rynku.

RODZINA W SPOŁECZEŃSTWIE

Wiele zostało już napisane na temat roli, jaką odgrywa rodzina w społeczeństwie. Ograniczymy się tu tylko do wskazania pewnych podstawowych założeń z tego zakresu. Rodzina – określona przez Charlesa H. Cooleya – jako grupa pierwotna, jest przestrzenią, bez której niemożliwe jest istnienie człowieka. Warto zwrócić uwagę na to, że to stwierdzenie odnosi się zarówno do wymiaru naturalnego, jak i kulturowego rodziny. W pierwszym z nich trzeba wskazać oczywiście na biologiczny aspekt naszej egzystencji, z którego wynika obiektywna konieczność połączenia się kobiety i mężczyzny, by zrodzić nową osobę ludzką. Drugi wymiar, który mieści w sobie rodzina, to całokształt procesów, które dotyczą wprowadzania nowych członków społeczeństwa w kulturę danej zbiorowości.

Wracając do rozumienia rodziny jako grupy pierwotnej warto wskazać jakie cechy wyróżniają tę rzeczywistość. Korzystając z relacji Janusza Muchy, który streszcza Cooleya, możemy wymienić pięć zasadniczych cech, które odróżniają tę strukturę od tzw. grup wtórnych. Jak pisze ten autor:

Po pierwsze, jest to związek społeczny o stosunkach „twarzą w twarz”. Po drugie, jest relatywnie trwały. Po trzecie, związek ten ma charakter niewyspecjalizowany. Po czwarte, zaangażowana jest weń mała liczba osób. Po piąte, mamy tu do czynienia z relatywną zażyłością wśród jego uczestników (Mucha 1992: 54).

Na podstawie powyższego można bez wątpliwości uznać, że rodzina jest grupą o takim właśnie charakterze. Oznacza to, że nie będzie przesadą stwierdzenie, że to w niej ma swój początek społeczeństwo.

Spoglądając na rodzinę z perspektywy jej obecności w całym organizmie społecznym, możemy odwołać się do jej rozumienia jako jednego z filarów społeczeństwa. Bardzo przekonująco ukazuje to Robert P. George (2008), który twierdzi, że każde zdrowe i przyzwoite społeczeństwo opiera się: po pierwsze – na szacunku dla pojedynczej osoby ludzkiej i jej godności, po drugie – na rodzinie, i po trze-

cie – na systemie prawa i rządzie. Autor ten analizując moralność życia gospodarczego zwraca uwagę na znaczenie rodziny, m.in. dla tej konkretnej sfery życia społecznego. Określa on tę instytucję jako „wyjątkowy i najlepszy departament zdrowia, edukacji i opieki”, i pisze, że „żadna instytucja nie jest w stanie prześcignąć zdrowej rodziny w jej zdolności do przekazywania każdemu nowemu pokoleniu kompetencji i cech charakteru, od których zależy powodzenie każdej innej instytucji społecznej” (tamże).

Warto także zwrócić uwagę na wzajemną zależność pomiędzy rodziną a społeczeństwem. Choć społeczeństwo tworzy się poprzez rodzinę, i to ona je poprzedza, to nie sposób pominąć obustronności relacji pomiędzy nimi. Jak pisze Władysław Majkowski, rodzina

[...] jest zaliczana do mikrostruktur, które funkcjonują w ramach większych społecznych tworów – makrostruktur. Stąd niezależnie od faktu, że rodzina ma swój własny rytm i dynamizm, jej struktury i formy w dużej mierze zależą od środowiska i innych uwarunkowań, w których funkcjonują, a także doktryn, które stanowią jej ideologiczne interpretacje i uzasadnienie. Pierwsze są siecią interakcji, w jakie rodzina wchodzi tak świadomie i z własnego wyboru, jak i przypadkowo, a nawet wbrew swej woli, tworząc rodzaj dialektycznego układu; drugie stanowią ideologiczne wytłumaczenie tego, co już ma miejsce lub ma się zdarzyć. Oznacza to, że rodzina pozostając w społeczeństwie, nieustannie pozostaje pod przemożnym jego wpływem: dominującego w nim systemu wartości, obyczajów, zwyczajów, a nawet wyborów materialnej kultury (Majkowski 2009b: 265; por. Majkowski 2009c: 247-248).

Mówiąc o znaczeniu rodziny, trzeba poruszyć kwestię jej rozumienia. Nie ma w tym zakresie jednomyślności, i znajdziemy tu czasem przeciwstawne koncepcje. Ta różnorodność wiąże się zapewne z tym, że oblicze rodziny związane jest zawsze z aktualnym obliczem epoki i jej kultury. Ponadto, każda rodzina jest na swój sposób niepowtarzalna, bo niepowtarzalne są pojedyncze osoby ludzkie, które przecież tworzą tę grupę społeczną. Ta wyjątkowość jest w pewnym sensie źródłem wątpliwości, czy można rodzinę zdefiniować i wskazać jej cechy.

KRYZYS RODZINY CZY NIE?

Kwestia zarysowana powyżej jest ściśle związana z tym, czym chcemy zająć się w tym miejscu. Otóż – by postawić pytanie o kryzys rodziny, najpierw należy ustalić, czy przyjmujemy możliwość zdefiniowania rodziny. Nasze stanowisko zakłada, że definicja taka jest wręcz konieczna, by móc w ogóle coś analizować. Uważamy tu, że rodzina jest grupą, której fundament stanowi małżeństwo mężczyzny i kobiety, w skład której wchodzi małżonkowie i ich dzieci. Jest ona określana mianem rodziny nuklearnej i w dostępnej literaturze obszernie opisana. Oczywiście w rzeczywistości napotkamy grupy rodzinne odbiegające od stanu opisanego w definicji, należy jednak pamiętać, że mamy wówczas do czynienia z pewnym brakiem w stosunku do stanu pożądanego (np. w sytuacji śmierci jednego z rodziców) albo

rodziną poszerzoną, do której mogą być zaliczeni np. dziadkowie, wujostwo, itp. Jeśli chodzi zaś o rozwiązania, które także próbuje się określać mianem „rodziny”, a które np. nie są związkami trwałymi, czy też nie są tworzone przez osoby heteroseksualne, to proponuję na ich określenie używać sformułowania „quasi-rodzinne’ formy życia” (Majkowski 2009b: 266).

Odpowiedź na pytanie o to, czy mamy do czynienia z kryzysem rodziny, nie ma znaczenia tylko poznawczego, ale ma fundamentalne znaczenie dla realnego życia każdej konkretnej rodziny, bo dotyczy kwestii normy i punktu odniesienia dla codziennych działań i decyzji. Różne odpowiedzi na to pytanie prowadzić będą do dwóch różnych wizji, na których oparte będzie życie rodzin „z krwi i kości”. To rozstrzygnięcie z kolei będzie miało wpływ na całość makrostruktur społecznych – skoro stwierdziliśmy wcześniej, że tak silny jest związek rodziny ze społeczeństwem, to należy się spodziewać, że zdiagnozowanie kryzysu w pierwszej sferze musi oznaczać zgodę na jego obecność w tej drugiej. Kwestia ta nie jest jednak tak oczywista, gdy weźmiemy pod uwagę stanowisko myślenia ponowoczesnego.

Zasadniczym faktem, który należy dostrzec, jest to, że właściwie w słowniku postnowoczesnym nie ma miejsca na słowo „kryzys”. Zastanawiając się, jak to możliwe, należy zwrócić uwagę na to, że w perspektywie tej unika się uniwersalnej miary, bez której przecież trudno stawiać jakąkolwiek diagnozę. Dostrzeżenie kryzysu nie jest przecież możliwe, jeśli wcześniej nie zgodziliśmy się, że taki a taki pożądaný stan rzeczy uznajemy za normę. Dobrze taki sposób myślenia oddaje wypowiedź Anthony’ego Giddensa, według którego „zamiast [...] postrzegać naszą epokę jako wiek upadku moralnego, należy w niej widzieć okres moralnej przemiany” (Giddens 1999: 37). Przyjęcie takiej perspektywy oznaczać więc musi, że nie mamy prawa, by oceniać jakiegokolwiek fakty społeczne.

Wkraczamy tu więc na obszar etyki, co z jednej strony może wydawać się nieuniknione, a z drugiej strony napawać obawą. Nie ma tu jednak alternatywy, jeśli chcemy starannie i rzetelnie analizować rzeczywistość rodziny. Angażujemy tu więc punkt widzenia, który można nazwać kulturoznawczym. Jak pisze o badaczu je przyjmującym Jacek Sójka, „kulturoznawca w świecie gospodarki nie tylko obserwuje, lecz także ocenia – zastanawia się nad tym, czy to, co widzi, jest słuszne, sprawiedliwe, zgodne z prawami człowieka, w sumie – moralne” (Sójka 2008: 164).

Propozycja ponowoczesności w tym zakresie może zostać w skrócie opisana jako etyka końca etyki. Otóż stanowi ona próbę – może nie wprost – dokonania eksterminacji etyki z horyzontu społecznego, ile przekonania jej zwolenników i szerokich gremiów społecznych, że nadszedł czas, by litościwie zgodzić się dla dobra ogółu na jej eutanazję. Dobrym tego przykładem jest argumentacja, którą znajdziemy u Baumana. Píše on, że

[...] przecież to tylko skutek długotrwałej i nie przebiegającej w środkach nowocześniejszej kampanii na rzecz hasła „nie ma moralności bez etyki” przeświadczeni jesteśmy dziś, że świat bez etyki musi być, nie może nie być światem bez moralności. [...] Być może z chwilą, gdy ich uwagi nie będzie już pochłaniać

troska o ustawodawstwo etyczne i przestrzeganie litery stanowionego prawa, ludzie będą mogli – będą musieli – stanąć oko w oko z niedającym się już ukryć czy zamazać faktem ich moralnej autonomii, a i tym faktem, że autonomia moralna oznacza moralną odpowiedzialność – nieodbieralną ale też i niezbywalną. Być może, w tym samym sensie, w jakim nowoczesność zapisała się w historii jako wiek etyki, nadchodząca era ponowoczesna zapisze się jako wiek moralności? (Bauman 1994b: 74-75).

Znajdujemy tu bardzo szczególną – warto się zapytać, czy nie zafałszowaną – interpretację rozmaitych faktów i relacji. Czytamy tu więc, że to „wynalazkiem” nowoczesności jest perspektywa etyczna, oraz – co więcej – że jest ona swoistą przeszkodą na drodze odkrywania swej autonomii moralnej i odpowiedzialności przez jednostkę. W konsekwencji etyka zostaje przeciwstawiona moralności, a ich odwieczny związek zakwestionowany. Gdyby więc zastanowić się, czy można ten proces określić mianem próby zajęcia przez etykę postmodernizmu miejsca dotychczasowej – opartej na fundamencie judeochrześcijańskim – to należy się zgodzić, pamiętając jednakże, że tzw. etyka ponowoczesna jest *de facto* bańką mydlaną, która – gdy tylko zastąpi swą poprzedniczkę – pęknie, pozostawiając po sobie próżnię (a z lekcji natury wiemy dobrze, że próżnia – w tym wypadku aksjologiczna – bardzo szybko zostaje wypełniona). O propozycji ponowoczesnej należy więc wyraźnie powiedzieć, że jej

[...] filozofia i etyka są karkołomnym wysiłkiem stworzenia absurdu epistemologicznego i etycznego. Są fantazjowaniem, zaprzeczeniem ludzkiego doświadczenia, samooszukiwaniem się. Skoro zdrowie i choroba mają tę samą wartość, to dlaczego postmodernista idzie do lekarza, jeśli się źle poczuje, kupuje lekarstwo, czyni wysiłki, aby zdrowie odzyskać? A w rzeczy samej nie powinien się źle poczuć, ponieważ nie ma lepszego lub gorszego samopoczucia? Każde jest takie samo! [...] Takich pytań można stawiać bez końca. Na szczęście nie potrzeba, ponieważ z natury rzeczy absurd nie istnieje. Nie istnieje też aksjologicznie sterylny świat (Majkowski 2008: 35).

Wobec powyższego należy stwierdzić, że trudno analizować rodzinę w oderwaniu od perspektywy aksjologicznej, gdyż ta wyjątkowa grupa społeczna jest przecież sama postrzegana jako wartość (por. Majkowski 2008: 34). Należy sobie tym bardziej zdawać z tego sprawę wobec tendencji, które Lucjan Kocik określa mianem antyaksjologicznych dyktatur ponowoczesności (2006: 135).

Uzupełniając tę część artykułu warto powiedzieć, że niechęć wobec rodziny ze strony ponowoczesnego myślenia wpisana jest w szerszy kontekst wrogości wobec ładu społecznego. To stanowisko postmodernistyczne związane jest z tym, że przecież społeczeństwo z jednej strony jest nośnikiem, a z drugiej strażnikiem wartości uniwersalnych, których nie chce uznawać myślenie ponowoczesne (por. Bortkiewicz 2000: 89-91). Widzi ono w nim przeszkodę w realizacji autonomii jednostki, która zainteresowana ma być przede wszystkim samo-analizą, samo-re-

fleksją i samo-oceną (por. tamże: 88). Bardzo dosadny wyraz znajduje to stanowisko u Zygmunta Baumana, który określa społeczeństwo jako „zmowę milczenia” (1994b: 44). Pisze on, że

[...] chaos „najeżdża nieustannie obszary immanencji – tereny rzekomo zagospodarowane, znajome, swojskie” [...] ów wysiłek zatajenia rzeczywistego stanu rzeczy zwany „społeczeństwem” choć i syzyfowy, jest na tyle skuteczny, że ów „Chaos” owa „Otchłań”, ów „brak podstaw” [...] jawią się nam nie jako ogołocona ze wszelkich ozdób scena pierwotna bytu, z której wszystkimi siłami staramy się co dzień na nowo wydobyć, ale jako wyjątek, stan niecodzienny i nadzwyczajny, produkt rozkładu, niedopatrzenia lub nieszczęśliwego wypadku; jako przerwa w „życiu normalnym”, pęknięcie w niewzruszonej skałinad opoce bytu, chwilowe zakłócenie płynnego strumienia rutyny (tamże: 46).

Widać dość wyraźnie, że *de facto* mamy do tu czynienia z dezaprobatą i odrzuceniem tego, co określić można by mianem ładu rodzinno-społecznego. W konsekwencji – jak pisze Majkowski – ponowoczesne społeczeństwo popada w sprzeczności pod wieloma względami (por. Majkowski 2009b: 266). Jednym z nich jest właśnie stosunek do rodziny i alternatywnych wobec niej tzw. quasi-rodzinnych form życia. Te oraz inne zmiany, które w tym społeczeństwie się pojawiają, „dotykają już nie tylko drugorzędnych aspektów życia rodzinnego, ale niekwestionowanych dotąd form, struktury i funkcji rodziny” (tamże).

Podsumowując tę część rozważań należy stwierdzić, że przyjęcie perspektywy negującej kwestię kryzysu w rodzinie w rzeczywistości oznacza, że jakakolwiek analiza i krytyczna refleksja nad rodziną staje się niemożliwa, a to co pozostaje, to wyłącznie obserwacja i bierne rejestrowanie zmian. O ile sytuacja taka jest możliwa do wyobrażenia w sferze rozważań teoretycznych, to dla realizacji jakiegokolwiek polityki społecznej perspektywa taka jest po prostu paralizująca.

RODZINA A EKONOMIA

Tak jak rodzina ma swój interes w sferze biznesu, która zapewnia zatrudnienie i wynagrodzenie, i która generuje dobrobyt, a wraz z nim mobilność społeczną, tak samo biznes ma swój interes w rodzinie.

(George 2008)

W tej części będziemy się starali zwrócić uwagę na problem statusu rodziny we współczesnej refleksji ekonomicznej. Otóż w ostatnich latach mamy do czynienia z czymś, co można by określić mianem „odkrycia” rodziny przez ekonomię. Nie ma w tym nic złego, warto jednak przy tej okazji pamiętać, że nie tyle mamy do czynienia z wprowadzeniem tej grupy pierwotnej na arenę refleksji o gospodarowaniu, ale raczej z przywróceniem do zbiorowej świadomości faktu, że rodzina jest fundamentem – dziś nieco zapomnianym – od którego ekonomia rozpoczęła swój rozwój. Dlatego też, gdyby – zapominając o tym – traktować zaintereso-

wanie nauk ekonomicznych rodziną, jako osiągnięcie tej dyscypliny, to pojawić się może niebezpieczeństwo pewnego „zamknięcia” tej instytucji społecznej w ograniczonej sile rzeczy perspektywie ekonomii. Trzeba więc przyznać, że oczywiście rodzina w sposób uprawniony może stanowić przedmiot analiz ekonomicznych, nie należy się jednak spodziewać, że ekonomia jest w stanie samodzielnie i w pełni wyjaśnić funkcjonowanie rodziny.

Warto jednakże sięgnąć do historii i zobaczyć, jak klasycznie kształtowały się relacje pomiędzy rodziną a ekonomią. Przystępny wykład na ten temat zawarty jest w artykule Piotra Jaroszyńskiego pt. *Ideologiczne deformacje rozumienia ekonomii*. W tekście tym wyraźnie ukazana jest geneza naszych dzisiejszych trudności w zakresie nas tu interesującym. Otóż przypomina on, że w ramach kultury wyróżniano trzy dziedziny: *teoria*, *praxis* oraz *poiesis*. Cel pierwszej stanowi prawda, drugiej – dobro, a trzeciej – piękno. Sfera *praxis* to obszar działania-moralności nakierowanego na realizację dobra, które urzeczywistniane było w różny sposób w zależności od kontekstu życia człowieka (Jaroszyński 2002: 97). Jak pisze Jaroszyński, „pierwszym jest życie osobiste, drugim – życie rodzinne (dom), trzecim – życie społeczne (miasto-państwo). Teorią moralnego życia osobistego była ETYKA. Teorią moralnego życia rodzinnego była EKONOMIKA (‘oikos’ – ‘nomos’). Natomiast teorią moralnego życia społecznego była POLITYKA (‘polis’)” (tamże). W tym miejscu zwrócę uwagę na następujące zdania, w których przypomniane jest to, co w jakiś sposób zniknęło z naszej świadomości – bardzo fundamentalne rozróżnienie, które przyznaje różnym kontekstom właściwe im miejsce. Chodzi mianowicie o to, że „podmiotem dla etyki była jednostka, dla ekonomiki – rodzina, dla polityki – społeczeństwo. Odpowiednio też kształtowało się pojęcie celu-dobra, czy to jako dobra osobistego, czy też rodzinnego, czy wreszcie społecznego” (tamże).

Stajemy tu przed kwestią fundamentalną, bo dotyczącą właściwie samego rozumienia ekonomii. Nie ulega wątpliwości, że dzisiejszy paradygmat tej nauki jest zgoła odmienny, bo oparty na tzw. zasadzie jednostkowej, która dziś jest powszechnie aprobowanym sposobem widzenia rzeczywistości. Jest to kwestia, na którą należy zwrócić uwagę przy podejmowaniu analizy rodziny i jej funkcji związanych z gospodarowaniem, gdyż dotyczy założeń, według których dokonuje się refleksji nad działaniami ekonomicznymi.

Zwracamy tu więc uwagę na błędność i niepełność tej perspektywy, która pole ekonomii przesuwają na jednostkę, jak to się dzieje w większości dzisiejszych liberalnych systemów rynkowych, albo – w optyce przeciwniejszej – na społeczeństwo, co ma miejsce w systemach socjalistycznych (por. tamże: 98). Jestem zdania, że tu należy upatrywać genezy dzisiejszego kryzysu rodziny poprzez, w pierwszym przypadku – postawienie jej w jednym szeregu z innymi tzw. racjonalnymi jednostkami podejmującymi decyzje rynkowe, a w drugim – poprzez „wtopienie” rodziny w anonimowy kolektyw. W pierwszym kontekście mamy do czynienia z postulatem równości aktorów rynkowych, który zamazuje przecież obiektywny fakt odmienności natury pomiędzy pojedynczym uczestnikiem rynku a rodziną, która jest po prostu innym rodzajem podmiotu społecznego. W drugim, rodzina

nie ma wyodrębnionej podmiotowości, a w konsekwencji traktowana jest tylko jako „surowiec” do budowy jednorodnej zbiorowości.

Niefektywność i niemoralność strategii kolektywnej zostały już po wielokroć wykazane i dowiedzione historycznie. Gdy chodzi zaś o przejawy niefunkcjonalności zasady jednostkowej w gospodarkach rynkowych, to choć są znane i widoczne, przeważnie mamy do czynienia jedynie z próbami „ulepszania” tej perspektywy. O poczynaniach tego typu czytamy u Giddensa, który pisze, że

[...] jak stwierdza socjolog Ulrich Beck, nowy indywidualizm: „nie jest thatcheryzmem” ani indywidualizmem rynkowym, nie oznacza też atomizacji. Przeciwnie, jest to „indywidualizm zinstytucjonalizowany”. Na przykład większość praw i uprawnień w państwie opiekuńczym przeznaczona jest dla jednostek, a nie dla rodzin. W wielu wypadkach zakładają zatrudnienie. Zatrudnienie z kolei pociąga za sobą kształcenie, a z jednego i drugiego wynika mobilność. Wszystkie te warunki skłaniają ludzi, by kształtowali się jako jednostki: planowali, pojmowali i projektowali siebie jako jednostki (Beck 1998a, cyt. za: Giddens 1999: 37).

Nie jest oczywiście niewłaściwe, by pojedyncze osoby rozwijały się i doskonaliły swoje umiejętności, problem w tym, że według zasady jednostkowej pomiędzy nimi a społeczeństwem brakuje rodziny. To także więc stwierdzić, że wizja ta oparta jest na nieprawdziwym obrazie rzeczywistości. Nie uwzględnia chociażby tego, co socjologia wyraźnie potwierdza, gdy wskazuje na fakt, że analiza grup pierwotnych – jaką jest przecież rodzina – wykazuje, że człowiek zawsze jest z nią związany, a jego tożsamość nie funkcjonuje w abstrakcyjnym oderwaniu od więzi rodzinnych. To m.in. Cooleyowi zawdzięczamy wiedzę o społecznych i psychicznych konsekwencjach funkcjonowania grup pierwotnych. Okazuje się, że „rezultatem zażyłości kontaktów oraz współdziałania jest [...] stopienie się różnych indywidualności w jedną całość. Człowiek żyje z poczuciem grupowej jedności i wspólnoty, grupowego ‘my’, i w tym poczuciu znajduje główne cele swego działania, składające się na jego społeczną jaźń” (Mucha 1992: 55).

Okazuje się, że to, czego dziś najbardziej nam potrzeba, byśmy mogli podejmować problematyczne kwestie społeczne, to ponowne przemyślenie klasycznych ustaleń dotyczących funkcjonowania kultury. Warto zastanowić się nad słowami Piotra Jaroszyńskiego, który pisze, że

[...] realizm ekonomiczny podkreślony jest przede wszystkim przez Arystotelesa, który unika dwóch skrajności tak charakterystycznych dla dzisiejszej ekonomii. Skrajności te to przesunięcie podmiotu i celu ekonomiki z rodziny na jednostkę lub szerszą społeczność. Z punktu widzenia ekonomiki greckiej taka zmiana podmiotu i celu ekonomiki jest jej zwyrodnieniem, czyli złem moralnym (Jaroszyński 2002: 98).

W tym, co staraliśmy się tu przedstawić, chodzi właściwie o dwa bardzo odmiennie założenia: czy uważamy, że rodzina jest w ogóle punktem wyjścia dla rozważań ekonomicznych (co nie oznacza oczywiście, że dobro i godność osoby są wtórne w stosunku do rodziny, choć tak może być to wówczas postrzegane), czy

też traktujemy rodzinę (tylko) jako równoprawnego wobec jednostek uczestnika działań rynkowych.

Nawiązaniem do tego, o czym tu mówimy, jest poniekąd dyskusja nad adekwatnością koncepcji *homo oeconomicusa*, na miejsce którego coraz częściej proponuje się model *homo sociooeconomicusa*. Towarzyszyć temu musi – by zmiana była realna – przejście od zasady jednostkowej do tzw. zasady rodzinnej, która opiera się na klasycznych ustaleniach, o których już wspominaliśmy. Propozycja taka pojawiła się już w połowie dwudziestego wieku, choć wydaje się, że nie utrwaliła się w powszechnej świadomości. Oto w 1952 roku Gerhard Mackenroth, podejmując kwestię reformy społecznej, domagał się właśnie zastąpienia zasady jednostkowej zasadą rodzinną (por. Marx 2009: 105-106). Jak pisze o nim Reinhard Marx, „określił on wyrównywanie ciężarów ponoszonych przez rodziny, jako *wielkie społeczno-polityczne zadanie XX wieku*” (tamże).

POLITYKA PRORODZINNA A POLITYKA SOCJALNA

Zdaniem dyrektora Banku Watykańskiego, prof. Ettore Gotti Tedeschi, przyczyną kryzysu gospodarczego w Europie Zachodniej jest nie tylko zadłużanie się rodzin i państw, ale także to, iż Europejczycy nie chcieli mieć dzieci².

W tym miejscu chcemy zwrócić uwagę na te działania społeczne, które związane są z rodziną i jej sytuacją. Chodzi tu o politykę prorodzinną oraz politykę socjalną. Dotykamy tym samym obszaru, na którym mamy do czynienia z poważnym zamieszaniem, które ma doniosłe znaczenie dla funkcjonowania pojedynczych rodzin, a w konsekwencji dla rzeczywistości społecznej ogółem. Otóż podstawowe nieporozumienie dotyczy mylenia pojęć polityki prorodzinnej i polityki socjalnej; tę pierwszą utożsamia się z tą drugą, albo też w najlepszym wypadku (który wcale nie jest lepszy) traktuje się je jako podobne odmiany działań nastawionych na poprawę sytuacji w poszczególnych obszarach społeczeństwa, w jakiś sposób naznaczonych niesamodzielnością lub patologią. Jak pisze Jerzy Kropiwnicki, „często jako politykę prorodzinną traktuje się wszelkiego rodzaju działania w obszarze polityki gospodarczej, a nawet szerzej: w obszarze polityki społecznej, które mają pozytywne skutki dla dobrobytu materialnego rodziny lub jej prestiżu społecznego” (2002: 327).

Nieodróżnianie więc polityki prorodzinnej od polityki socjalnej prowadzi do utożsamienia jednych działań z drugimi, co jest zasadniczym błędem. W konsekwencji utrudnia to dostrzeżenie, które działania skutecznie wspierają rodzinę, a które nie (por. Chami i Fullenkamp 1997: 3-4).

Gdy spojrzymy na politykę prorodzinną, to widzimy, że u jej podstaw leży założenie, że rodzina jest instytucją tak istotną, że należy się jej wsparcie, i to niezależnie od sytuacji materialnej w poszczególnych przypadkach (por. Kropiwnicki 2002: 328). Przekonanie to współgra z wiedzą o fundamentalnym znaczeniu ro-

² „Głos dla życia”, 2010 nr 2 (103), s. 8.

dziny dla istnienia społeczeństwa, o czym już wspominaliśmy. Oznacza to, że polityka prorodzinna nie potrzebuje innego uzasadnienia niż prawda o wyjątkowości rodziny, która powinna wyrażać się w przekonaniu państwa, że wspieranie rodziny przyczynia się do pomnażania dobra wspólnego i sprawia, że organizm społeczny funkcjonuje sprawniej i lepiej (por. tamże: 327-328). Istotnym elementem polityki prorodzinnej jest polityka pronatalistyczna. W tej kwestii dochodzi niekiedy do sporów, gdyż jej przeciwnicy stoją na stanowisku, według którego dzieci są źródłem ubóstwa, a ich brak stanowi wyraz odpowiedzialności. Taki sposób myślenia wiąże się z utożsamianiem polityki prorodzinnej z wspieraniem rodzin biednych (Smereczyńska 2006: 192).

Niekiedy próbuje się działania prorodzinne osłabiać poprzez wprowadzanie rozmaitych kryteriów, np. dochodowych. Zaczyna się wówczas *de facto* przemieniać to, co miało wspierać instytucję rodziny w politykę socjalną, której natura i cele są odmienne. Ten bowiem rodzaj działań społecznych ma na celu pomoc ludziom borykającym się z problemami, którzy sami nie są w stanie sobie z nimi poradzić. Celem więc polityki socjalnej jest „likwidacja problemów, zaradzenie i to trwałe, trudnej sytuacji” (tamże: 193). Ma ona charakter doraźny i zaradczy, i powinna być stosowana tylko wtedy, gdy sytuacja to uzasadnia. Nie jest wszak tajemnicą, że jest droższa i niekiedy prowadzi nie do rozwiązania problemu, ale wręcz do jego utrwalenia (por. Kropiwnicki 2002: 328-329).

Interesujący opis nieefektywności źle zaprojektowanej polityki socjalnej i funkcjonowania związanej z nią pułapki socjalnej znajdujemy w następującym fragmencie:

Wszyscy znamy powiedzenie: „Czy się stoi, czy się leży, 200 złotych się należy”. Była fikcja pracy, fikcja wynagrodzenia. Państwo opiekuńcze, socjalistyczne uczy przekonania, że ktoś za mnie rozwiąże moje problemy, wykształci moje dzieci, wyremontuje mieszkanie, naprawi schody, nakarmi, kiedy będzie ze mną bardzo ciężko. Opowiadali mi moi wychowankowie z duszpasterstwa akademickiego, którzy wyjeżdżali do Szwecji zarabiać pieniądze, że kiedy ktoś pracował tam nielegalnie, to pracował naprawdę. A kiedy tylko przyznano komuś „zieloną kartę”, to natychmiast przechodził na zasiłek dla bezrobotnych, bo skoro za ciężką pracę dostawał niewiele więcej niż za zasiłek, to po co pracować?

Czy wie Pani, co to jest wuczona bezradność? Otóż w Stanach Zjednoczonych w połowie lat 60. był taki prezydent, Lyndon B. Johnson, którego głównym zajęciem wcale nie była wojna w Wietnamie, tylko tworzenie państwa nadopiekuńczego. W wyniku tego procesu w USA żyje już kolejne pokolenie ludzi utrzymujących się całe życie z zasiłku. Sam widziałem na przedmieściach Waszyngtonu ogromny ośrodek dla bezrobotnych, a przed głównym wejściem zaparkowany nowiutki lincoln. To było jakieś 20 lat temu, właśnie zaczęli sprzedawać te auta na raty. W tym lincolnie koczowała cała rodzina. Mieli na spłatę rat, ale nie mieli już na benzynę, więc „zamieszkali” jak najbliżej „źródła” pieniędzy. Oni już nawet nie myśleli, że można zarabiać, ciężko pracować. Zostali wykastrowani z jednego z podstawowych mitów amerykańskich, który mówi, że z dolarem w kieszeni można rozpocząć karierę milionera (Alexiewicz 2008: 58-59).

To, co stwierdziliśmy powyżej, oznacza, że skoro rodzina nie jest „problemem”, to nie jest celem działań w ramach polityki socjalnej. Oczywiście w sytuacji problemów, które mogą stać się jej udziałem, może wymagać wsparcia, wtedy jednak nie fakt bycia rodziną jest przyczyną interwencji. Dlatego też należy wyraźnie stwierdzić, że nie można polityki socjalnej utożsamiać z polityką prorodzinną, i tak jej nazywać.

Należy dodać, że to zamieszanie w sferze polityki prorodzinnej i polityki socjalnej związane jest także z kontekstem kulturowym, który w sposób istotny kształtowany jest obecnie przez myślenie postmodernistyczne. Dotyczy to zarówno kwestii niejasności w sferze rozumienia co jest rodziną, a co nie, oraz z określonym stosunkiem tej propozycji intelektualnej do społeczeństwa w ogóle, z czym wiąże się deprecjacja rodziny w jej tradycyjnym rozumieniu.

„URYNKOWIONA” RODZINA

Wracając do wpływów myślenia ponowoczesnego na oblicze współczesnej kultury, należy zwrócić uwagę na rynek. Opisana wcześniej niechęć i podejrzliwość wobec ładu społecznego, który budowany jest i utrwalany poprzez rodzinę sprawia, że postmodernizm szuka sprzymierzeńców wszędzie tam, gdzie napotkać można negatywny lub obojętny stosunek wobec instytucji rodziny. Bardzo aktualnym przykładem takiego obszaru, według mnie, jest rynek, który jawi się jako swego rodzaju azyl dla człowieka ponowoczesności. To w tej sferze realizuje on wiele ze swych potrzeb, nie jest w niej jednak w stanie w pełni zrealizować swego człowieczeństwa, dla którego niezbędne jest istnienie rodziny. Pomimo to – niejako wbrew naturze człowieka – postmodernizm obiecuje na rynku znalezienie swego miejsca, wspólnoty i tożsamości. Jak pisze Mike Featherstone: „[...] nowi bohaterowie kultury konsumpcyjnej czynią dany styl życia projektem życia i wyrażają swoją indywidualność i poczucie stylu dzięki stworzonemu przez samych siebie asamblażowi dóbr, ubrań, praktyk, doświadczeń, wyglądu i dyspozycji cielesnej” (1991: 86, za: Barker 2005: 187).

Może to przesada, ale można czasem odnieść wrażenie, że według propozycji ponowoczesnej z całej przestrzeni społecznej właściwie mógłby pozostać tylko rynek, i to by wystarczyło. Przejawy takiego myślenia są dostrzegalne chociażby w tendencjach do bezkrytycznego prywatyzowania rozmaitych obszarów społecznych, co określić można jako proces delegowania możliwości zaspokajania potrzeb i pragnień do sfery rynkowej (np. kurczenie się sfery publicznej). Na fali tej swoistej absolutyzacji rynku mamy do czynienia z promowaniem merkantylnego sposobu myślenia, jako najważniejszego dla powodzenia społeczeństwa. Przenosi się więc perspektywę ekonomiczną na pozaekonomiczne obszary życia. Ślady takiej strategii wykryć można chociażby w pracach autorów szkoły chicagowskiej, z Garym Beckerem na czele. Zapewne jakąś wartość poznawczą ma analizowanie np. życia rodzinnego za pomocą narzędzi ekonomicznych, ale nie należy zapominać, że racjonalność i maksymalizacja użyteczności to tylko niektóre z kryteriów, które

bierze pod uwagę człowiek w swoim myśleniu i działaniu. Skoro już wspomnieliśmy Beckera, to warto zastanowić się, czy autor ten dostrzegając wagę rodziny dla ekonomii, traktuje ją tylko jako równorzędnego „gracza” rynkowego, czy nadaje jej status uprzywilejowany, nawiązując do rozróżnień filozofii klasycznej. Jest to o tyle istotne, że – jak już powiedzieliśmy – od tego, jakie miejsce przypiszemy rodzinie w ekonomii zależeć będzie w dłuższej perspektywie pomyślność całego społeczeństwa.

Wspomnieć tu należy jeszcze o kwestii, którą poniekąd już poruszyliśmy. Chodzi o granice rynku, które współcześnie wydają się rozszerzać na dwa sposoby: po pierwsze – poprzez aneksję obszarów społecznych dotąd odróżnianych od sfery wymiany gospodarczej, po drugie – poprzez przenoszenie rynkowego sposobu myślenia do sfer funkcjonujących inaczej, które określić można mianem nierynkowych. Ta kwestia dotyczy przede wszystkim interesującej nas rodziny, która niekiedy staje się „poletkiem doświadczalnym” dla rozmaitych koncepcji, które deklarują chęć pomocy i usprawnienia tej instytucji społecznej. Jedną z takich propozycji jest wizja demokratycznej rodziny Giddensa, który wymienia takie jej cechy jak: „[...] równość emocjonalna, równość płci; wzajemne prawa i obowiązki w związkach; wspólne rodzicielstwo; kontrakty rodzicielskie zawierane na całe życie; wynegocjowany autorytet wobec dzieci; obowiązki dzieci względem rodziców; rodzina zintegrowana ze społeczeństwem” (Giddens 1999: 86). Gdy przyjrzymy się kolejnym jej cechom, to właściwie widzimy, że albo są to aspekty obecne w tradycyjnym modelu rodziny, albo propozycje, których charakter jest wyraźnie rynkowy.

Podsumowując tę część należy wyraźnie stwierdzić, że to co określić można mianem „urynkowienia” rodziny *de facto* nie jest dobre ani dla niej, ani dla rynku, gdyż stanowiłoby naruszenie życiodajnej równowagi w społeczeństwie.

„URYNKOWIONA” PRACA

Istotnym elementem, poprzez który rodzina uczestniczy w sferze gospodarczej, jest praca podejmowana przez jej członków. Praca ludzka ma oczywiście fundamentalne znaczenie ekonomiczne, ale w tej perspektywie nie wyczerpuje się cała jej treść. W obszarze – nazwijmy go – publicznego świadczenia pracy, który określanym jest mianem rynku pracy, dominuje swoisty ekonomizm pojmowania pracy, która funkcjonuje tam jako towar, i tak też bywa rozumiana. Problem z pracą ludzką jest jednak taki, że chociaż ją „utowarowimy” i „urynkowimy”, to nie jesteśmy w stanie oddzielić pojedynczego aktu pracy od jej wykonawcy. Nie jest więc ona takim samym zasobem jak surowce, kapitał, czy technologia. Brak zrozumienia tej fundamentalnej prawdy prowadzi do tego, że pracą chce się często zarządzać tak, jak innymi środkami produkcji. Należy tu podkreślić raz jeszcze, że za anonimową pracą, czy „siłą roboczą”, lub też „zasobami ludzkimi” kryje się przecież konkretna osoba ludzka w swojej niepowtarzalności. Częścią zaś tego osobowego wymiaru pracownika jest jego zapośredniczenie w rodzinie. Oznacza to, że jego praca dotyczy nie tylko jego samego, ale także – w przeważającej liczbie przypadków – jego współmałżonka i dzieci.

Oznacza to, że paradygmat indywidualistyczny w ekonomii pomija bardzo istotny wymiar pracy ludzkiej, który przejawiał się tradycyjnie choćby w kształtowaniu płacy jako płacy rodzinnej, a więc takiej, która pozwoli pracownikowi na utrzymanie jego i jego rodziny. Zdaje się, że dziś takiego sposobu myślenia o pracy nie można określić mianem dominującego.

To, co dziś daje się zaobserwować na rynku pracy można określić mianem promowania tzw. kosmopolitycznej siły roboczej (por. Giddens 1999: 110). Wartości poszukiwane i premiowane to elastyczność, dyspozycyjność, kształcenie ustawiczne i mobilność (por. tamże: 109-112). Gdy przyjrzymy się im dokładniej, to zobaczymy, że na przykład doskonała adaptowalność pracowników – która ma stanowić bezpośrednią analogię do atrybutów zasobów produkcyjnych (w ujęciu teoretycznym) – musi zostać określona jako utopia, która nie uwzględnia realiów w jakich żył i żyje, pracował i ma pracować konkretny człowiek. Niestety wydaje się, że nazbyt często właśnie wizja pracownika, który potrafi doskonale dopasować się do każdego warunków funkcjonowania w środowisku pracy staje się – wraz z wydajnością – głównym kryterium oceny wartości dokonań pracujących ludzi i ich przydatności dla organizacji. Gdy jednak spytamy o to, jak się to ma do wypełniania ról rodzinnych, to musimy zobaczyć, że na tak skonstruowanym rynku pracy musi dochodzić do swoistej konkurencji pomiędzy życiem rodzinnym a życiem zawodowym.

Wydaje się jednak, że wzrasta gdzieś świadomość tego problemu, gdyż dostrzegalne są pozytywne działania w tej sferze. Osoby odpowiedzialne za zarządzanie w części przedsiębiorstw podejmują decyzje, które mają pomagać zatrudnionym ojcom i matkom w godzeniu ról rodzinnych i zawodowych. Należy taką troskę o zapewnienie, by miejsce pracy było przyjazne rodzinie, uznać za godną pochwały. Trzeba jednakże pytać o to, czy u podstaw takich posunięć leży tylko chęć zaspokojenia indywidualnych oczekiwań i potrzeb danego pracownika, czy też uznanie dobra rodziny za wartość obiektywną i pierwszorzędną.

Należy zwrócić jeszcze uwagę na bardzo istotny aspekt opisanego powyżej „urynkowienia” pracy. Chodzi o problem „nieobecności” w dominującej koncepcji pracy i rynku pracy tych zajęć, które podejmowane są niezarobkowo. Dotyczy to przede wszystkim nieodpłatnej pracy kobiet, które w sposób szczególnie doświadcniają napięcia pomiędzy pełnieniem roli matki i żony a obowiązkami zawodowymi (por. Handy 1996: 36). Właśnie na przykładzie sytuacji kobiet, których w funkcjach macierzyńskich nikt nie jest w stanie zastąpić, można zobaczyć, jak dominujący paradygmat myślenia o pracy przyczynia się do erozji fundamentów – także w sensie demograficznym – na których opiera się społeczeństwo.

DYLEMATY

Gdyby chcieć nazwać dylematy, przed jakimi staje rodzina w kontekście tego, co określiłem mianem postmodernistycznych przemian rynku, to warto wskazać chociaż na pewne główne zagadnienia.

Podstawowy dylemat przed jakim może stać współczesny człowiek to pytanie, czy warto w ogóle zakładać rodzinę, za czym stoi brak pewności, że rodzina ma sens. To w istocie bardzo poważna kwestia, która właściwie prowadzi do pytania o sens życia. Skoro – jak już pokazaliśmy – życie ludzkie wiedzie przez rodzinę, to wątpliwości związane z podejmowaniem się budowania swej własnej rodziny należałoby określić mianem poważnego kryzysu egzystencjalnego. W rozstrzygnięciu tego dylematu zapewne nie pomaga, a wręcz go komplikuje zamieszanie pojęciowe związane z terminem „rodzina” oraz próby włączania w jego zakres tzw. quasi-rodziny form życia.

Kolejny dylemat wiąże się z pytaniem, czy stać dziś człowieka na założenie rodziny. Oczywiście zawarcie małżeństwa i zrodzenie dzieci zawsze wiązało się, i nadal wiąże, z potrzebą zatroszczenia się małżonków o byt materialny rodziny. Nie jest to nic nowego. Dziś jednak mamy do czynienia z nieco innym – bardzo poważnym problemem – jakim jest postrzeganie założenia rodziny jako swoistego luksusu, na który mogą pozwolić sobie jedynie najbogatsi. Ten dylemat wiązałbym bezpośrednio z dominacją zasady jednostkowej w życiu gospodarczym. Z nią związana jest także alternatywa, którą napotkać można w literaturze. Wyraża się ona w pytaniu o to, co wybrać: liczbę dzieci, czy „jakość” dzieci. Należy się jednak zastanowić, czy w istocie nie mamy tu do czynienia z pewną iluzją, która polega na tym, że po pierwsze, zakłada się, że jednostka ma pełną władzę nad decyzją o zrodzeniu potomstwa, a po drugie, że wydaje się możliwe dokładne – oparte na racjonalnej kalkulacji – takie alokowanie swych „zasobów”, by zainwestować je albo w liczbę dzieci, albo w ich „jakość”.

Postrzeganie rodziny jako wyboru zarezerwowanego dla bogatych zdaje się mieć niebagatelny wpływ na decyzje o emigracji. Skoro nie stać przeciętnego człowieka na założenie rodziny i jej utrzymanie w ojczyźnie, to nie chcąc rezygnować z życia rodzinnego, będzie on szukał możliwości realizacji swych aspiracji gdzie indziej. W ten sposób społeczeństwo, które dyskryminuje rodzinę w wymiarze ekonomicznym ponosi podwójną stratę. Narazając się na fakt, że dana rodzina postanowi opuścić kraj pochodzenia, ryzykuje zmniejszenie liczby swych obywateli w ogóle, a z punktu widzenia rynku – potencjalnych pracowników oraz konsumentów. Zniechęcając obywateli do zakładania rodzin prowadzi więc do istotnych zmian kulturowych, które oznaczać mogą przecież zagrożenie egzystencji całego społeczeństwa: albo po prostu biologicznie ono wyginie, albo – co jest już realizowanym np. w zachodniej Europie scenariuszem – będzie wymagać imigracji, by podtrzymać funkcjonowanie swojego systemu ekonomicznego w szerokim tego słowa znaczeniu (wraz z np. systemem emerytalnym). Należy zauważyć, że w przypadku drugiego scenariusza społeczeństwo musi zgodzić się na – mniej lub bardziej poważną – przemianę swej kultury.

Z każdym z powyższych dylematów związane są oczywiście poważne dylematy moralne konkretnych ludzi, którzy starają się podejmować rozmaite role w ramach swych relacji małżeńskich, rodzinnych, politycznych i gospodarczych. U podłoża ich wszystkich leży jednak, moim zdaniem, nierównomierne i niesprawiedliwe

rozłożenie obciążeń pomiędzy rodziną a społeczeństwem. Skoro funkcjonowanie rodziny przynosi korzyści nie tylko jej samej, ale całemu społeczeństwu, to logiczne wydaje się, by w kosztach tworzenia tych dóbr uczestniczyli także ci, którzy nie żyją w rodzinach. Jeśli nie uwzględniamy tak oczywistych faktów, to dochodzimy do sytuacji, z jaką mamy do czynienia obecnie, gdy społeczeństwo żyje na koszt rodzin. Jak pisze Paweł Wosicki,

[...] obecny system jest formą eksploatacji i wyzysku rodzin wychowujących dzieci przez resztę społeczeństwa. Jest to bardzo niesprawiedliwe i musi w końcu zostać zmienione. Czas, aby praca w domu i inwestowanie w najcenniejszy dla całego społeczeństwa „kapitał ludzki” zostały należycie docenione, a koszty związane z jego wypracowaniem rozłożone na całe społeczeństwo (Wosicki 2008: 27).

Jest bardzo prawdopodobne, że między innymi takim stanem rzeczy można tłumaczyć wspomnianą już niechęć do zakładania rodziny i wybór quasi-rodzinnych form życia, które nie generują dobrostanu społecznego w takiej mierze, jak czyni to rodzina (por. Lecaillon 2004).

PODSUMOWANIE

A zatem ekonomia źródłowo związana z rodziną zmieniła swój podmiot (rodzinę) i przeniosła go na państwo, na klasę społeczną lub na jednostkę. [...] Zmiana ta sprawia, że zmienić się musi również cel ekonomii: jest nim albo dobro państwa, albo dobro jakiejś grupy interesów, albo dobro jednostki, ale nie rodzina jako rodzina. Od tego momentu szukanie tzw. etyki gospodarczej skazane jest z góry na niepowodzenie, bo albo przyjęć trzeba jakąś nową moralność (np. moralność klasową), albo też sztucznie dokleja się rodzinę do ekonomii. Faktycznie jednak nowoczesne ekonomie jawią się jako nierodzinne lub wręcz antyrodzinne i dlatego są to ekonomie moralnie złe.

(Jaroszyński 2002: 98)

Odwołując się do tematu moralnych dylematów małżeństw i rodzin, można powiedzieć, że rodzina rzeczywiście dziś znajduje się w sytuacji dramatycznego napięcia pomiędzy nakazem a wyborem, którego źródłem w znacznej mierze jest dominujący obraz ekonomii i funkcjonujący według niego system rynkowy. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że przyczyn takiego stanu rzeczy nie należy szukać w mechanizmie rynkowym jako takim, ale sięgać głębiej i szukać źródeł, które go kształtują. Dlatego też daleki jestem od obwiniania samego rynku, ale raczej jestem zdania, że staje się on instrumentem mającym realizować założenia konkretnego sposobu myślenia – określonej antropologii i filozofii, które zarówno w rodzinie, jak i w całym ładzie społecznym widzą przeszkodę na drodze do realizacji jednostkowego szczęścia. Uważam więc, że dla rzetelności analizy należy oddzielić sam mechanizm rynkowy od kultury, która ulegając przemianom pod wpływem filozofii postmodernistycznej, wpływa na to, że społeczeństwo – a w jego ramach sfera rynkowa – zaczyna funkcjonować inaczej, przyczyniając się do problemów w funkcjonowaniu rodziny.

Raz jeszcze należy tu postulować o zastąpienie zasady jednostkowej zasadą rodzinną, dzięki czemu obraz relacji społecznych zostanie uzupełniony. Wynika to z faktu, że nic nie jest w stanie zastąpić rodziny jako sfery łączącej osobę ludzką ze społeczeństwem. Trudno prowadzić dobrą politykę społeczną – a w jej ramach politykę prorodzinną – w sytuacji, gdy systemy gospodarcze oparte na zasadzie jednostkowej premiuje tych, którzy w pojedynkę podejmują racjonalne decyzje nastawione na maksymalizację swej użyteczności. Dominacja takiej perspektywy na rynku nie może nie zniechęcać do angażowania się w życie rodzinne, które nie jest przecież możliwe bez rezygnacji z indywidualizmu rynkowego, lub przynajmniej bez jego ograniczenia.

Oznacza to, że rodzina i jej dobro stanowią niezbędne kryterium dla oceny funkcjonowania systemu rynkowego, co przywraca zarazem ekonomii jej pierwotną funkcję, jaką jest realizacja dobra wspólnego poprzez dbanie o właściwe warunki życia i funkcjonowania rodziny.

V

KOHABITACJA JAKO ALTERNATYWNA FORMA ŻYCIA RODZINNEGO

Andrzej Potocki OP
Uniwersytet Warszawski

POLSKA KOHABITACJA: MIĘDZY RELIGIJNYM NAKAZEM A LIBERALNYM WYBOREM

1. SŁOWO WSTĘPU

Nie ulega wątpliwości – bo dokumentują to liczne badania, których choćby przywoływanie zostawmy na boku – że rodzina w hierarchii wartości życiowych Polaków wciąż korzysta z uprzywilejowanej pozycji. Szczęście rodzinne za jedną z pięciu wartości najważniejszych w codziennym życiu uznało w 2008 roku aż 78% respondentów CBOS z reprezentatywnej próby losowej dorosłych mieszkańców Polski (CBOS 2008d). Niemal powszechne jest przekonanie (na poziomie 92% wskazań), że do prawdziwego szczęścia człowiek potrzebuje rodziny. Spośród badanych 66% mówi o sobie „zdecydowanie jestem człowiekiem rodzinnym”; 29% ocenia: „raczej jestem człowiekiem rodzinnym”. Przy tym preferuje się różne modele rodziny. Niemal 2/3 ankietowanych (62%) widziałoby siebie w rodzinie składającej się z małżonków i dzieci. Co czwarty (26%) preferuje dużą rodzinę wielopokoleniową, co czternasty (7%) najchętniej pozostawałby w związku partnerskim z osobą odmiennej płci. Polacy bardzo rzadko optują za życiem w małżeństwie bezdzietnym bądź życiem samotnym.

Jednocześnie wzrasta w Polsce liczba rozwodów: w 1991 roku 33,8 tys., w 2000 roku 42,8 tys., w 2006 roku 71,9 tys. (dane GUS). Zarazem widać wyraźne przyzwolenie na rozwody jako instytucję prawną, dzięki której staje się możliwe rozwiązanie niesatysfakcjonującego związku. W świetle badań CBOS z 2008 roku na ogólnopolskiej próbie reprezentatywnej dorosłych mieszkańców Polski, zdecydowanych przeciwników rozwodów („bez względu na sytuację”) było tylko 15% (CBOS 2008f). Deklarację „nie popieram rozwodów, ale dopuszczam je w pewnych sytuacjach” dało 62%, zaś opinię „jestem zwolennikiem/zwolenniczką rozwodów; uważam, że jeśli oboje małżonkowie zdecydują się na rozwód, nie powinni mieć ku temu żadnych przeszkód” wyraziło 20%. Przeciwnikami rozwodów

byli raczej ludzie starsi, najslabiej wykształceni i częściej praktykujący. Interesujące są poglądy osób żyjących w związkach partnerskich. Widać u nich relatywnie spore przyzwolenie na rozwody, ale i stosunkowo często zdecydowany sprzeciw wobec tego zjawiska. Wypada to tłumaczyć niechęcią do formalizowania własnego związku celem uniknięcia ewentualnego rozwodu.

Jeśli teraz zestawimy wysoką atrakcyjność tej sytuacji życiowej, którą można określić jako „bycie razem”, z dość daleko idącą powściągliwością Polaków w uznawaniu małżeństwa za nierozzerwalne, to istotnie powstaje – przynajmniej w wymiarze psychicznym – przestrzeń dla takiego modelu relacji dwojga, w którym to „bycie razem” się podejmuje, a traumę rozwodu profilaktycznie eliminuje. Tak pojawia się kohabitacja – rozumiana jako współzamieszkiwanie pary – stanowiąca alternatywę dla małżeństwa. Bywa, że przygotowanie do niego. W ten sposób kohabitacja staje się nową formą narzeczeństwa. Jak w odniesieniu do rozwodów, tak i wobec kohabitacji sprzeciw w polskim społeczeństwie jest bardzo ograniczony. Przeciwnie, zasięg aprobaty jest statystycznie znaczący. Uprzedzając dalsze wywody, już teraz przywołajmy konstatację uznanej badaczki zjawiska kohabitacji: „Postawy wobec zjawiska są generalnie pozytywne i akceptujące” (Kwak 2005: 224). Właśnie temu za chwilę przyjrzymy się dokładniej. Obejrzymy skalę i charakter polskiej kohabitacji, motywy do niej skłaniające, także wyniki niedawnych badań opinii warszawskich studentów. Perspektywę badawczą, organizującą nasze myślenie, zainspiruje spostrzeżenie, iż kohabitacja, a zwłaszcza wzrost popularności tego zjawiska, pozostaje w związku z wyrazistym procesem sekularyzacji moralności wielu Polaków. Bo to nie tylko obszar życia małżeńskiego i rodzinnego stopniowo się przesuwa ze sfery sacrum w sferę profanum. Raczej jest to symptom szerszego zjawiska. Wypada je przynajmniej wskazać.

2. RODZINA I MORALNOŚĆ W STRONĘ SEKULARYZACJI

Oto rodzina, niegdyś uważana za rzecz świętą, coraz częściej bywa dziś uważana za świecką. Ze sfery sacrum przechodzi, a w doświadczeniu wielu z pewnością już przeszła, w sferę profanum¹. Dokonuje się to w kontekście nieustannego ścierania się – tak dzieje się przynajmniej w naszym kręgu kulturowym – dwóch modeli życia rodzinnego: laickiego i religijnego. Model laicki to niegdysiejszy model rodziny socjalistycznej, opartej na światopoglądzie marksistowsko-leninowskim, a dziś model rodziny inspirowanej liberalnymi koncepcjami życia zbiorowego. Ten ostatni pozostawia jednostkom pełną swobodę w wyborze formy małżeństwa i rodziny. Model religijny to w naszych warunkach faktycznie model katolicki. Rodzina jest tu postrzegana jako instytucja naturalna, ale widziana w kontekście jej dwojakiej sakralizacji. Po pierwsze, chodzi tu o sakralizację ewangeliczną. Rodzinę widzi się w kontekście Zbawienia. Rodzina jest dla wszystkich członków rzeczywistością Zbawienia. Akcentuje się Boże pochodzenie instytucji małżeństwa i rodziny oraz jej nierozzerwalność. Po

¹ Znamienny w tym kontekście jest tytuł jednej z ważnych książek: *Rodzina między sacrum a profanum* (Adamski 1987).

drugie, chodzi o sakralizację sakramentalną, zatem o uświęcenie rodziny przez sakramentalną posługę Kościoła. Rodzinę postrzega się jako domowy Kościół.

Moralne fundamenty katolickiej koncepcji rodziny akcentują jej nastawienie na życie, które jest chronione od poczęcia. Istotny jest wymóg czystości przedmałżeńskiej i wierności małżeńskiej, istotne wykluczenie antykoncepcji, aborcji, sterylizacji. Kohabitację uznaje się za związek nieprawy. Pozostające w nim osoby dopuszczają się grzechu mającego kwalifikację analogiczną jak nierząd, cudzołóstwo (w odniesieniu do osób, które uprzednio zawarły ważny związek małżeński) bądź świętokradztwo (w odniesieniu do osób, które złożyły ślub czystości lub przyrzekły celibat). Na temat moralności rodzinnej Kościół uczy z wielkim nakładem środków personalnych i czasowych. Istniejące duszpasterstwo rodzin ma dokumenty o przygotowaniu do małżeństwa. Mimo to, instytucja rodziny w społecznym doświadczeniu coraz wyraźniej traci swój sakralny charakter. Podnosi to, odwołując się do własnych badań empirycznych, Franciszek Adamski:

Dochodzimy do stwierdzenia mówiącego o świeckim charakterze instytucji małżeństwa. Wyrazem tego przekonania są poglądy na temat celu małżeństwa, fakty poprzestawania na ślubie cywilnym bądź zwlekania przez osoby przyznające się do światopoglądu teistycznego z zawarciem ślubu kościelnego, poczucie granicy uprawnień seksualnych przysługujących w związku cywilnym i opowiadanie się za dopuszczalnością rozwodów (2002: 185).

Rozwód jako instytucjonalna forma rozwiązania małżeństwa zyskuje na popularności, skoro zaś znosi – przynajmniej w doświadczeniu zainteresowanych – więź zbudowaną niegdyś z zaangażowaniem odniesień sakralnych, winien być postrzegany jako sytuujący się w kontekście procesu sekularyzacji. To on jest tłem dla upowszechniania się przekonania o świeckim charakterze małżeństwa. Podkreślimy: bodaj cała moralność przesuwana jest dziś ze sfery sacrum do profanum. Czyli nie jest już przeżywana religijnie. Niech zatrzyma nas choć na chwilę ta ostatnia uwaga. Badania Ośrodka Badań Społecznych „Opinia” z 2002 roku dobrze dokumentują dalece ograniczone przekonanie co do niezbędności religii dla uzasadnienia obowiązywalności norm moralnych. Za tezę „tylko religia może uzasadnić słuszne nakazy moralne” opowiedziało się 34,2% ogólnopolskiej próby reprezentatywnej, 37,9% respondentów oceniło: „Religia uzasadnia moje reguły moralne, ale sądzę, że można je uzasadnić i bez niej”. Wreszcie 20,9% zadeklarowało: „Nie czuję potrzeby uzasadniania moralności przez religię, wystarczy mi własne sumienie”². Widać, że polskie społeczeństwo jest dość dalekie od „absolutyzowania” znaczenia religii dla moralności. Interesujące, iż także wśród deklarujących przywiązanie do wiary i praktyk odnajduje się sporo takich, którzy odrzucają potrzebę uzasadniania moralności przez religię. Przyznają religii prawo do formułowania zasad moralnych, ale gotowi są nie odwoływać się do niej.

² Podaję za informacjami udostępnionymi przez autorów badań.

Dotkniemy jeszcze wyników badań młodzieży, bo też to ona staje się dziś głównym rezerwuarem osób podejmujących zachowania kohabitacyjne. Owszem, w świetle badań Sławomira H. Zaręby deklaracje wiary młodzieży utrzymują się na wysokim poziomie, choć obserwuje się ich regularny spadek: 1988 rok – 95,0%, 1998 rok – 89,6%, 2005 rok – 88,4%³. Czytelny jest zwłaszcza spadek deklarujących się jako głęboko wierzący. Podobnie z deklaracją praktyk: 1988 rok – 92,6%, 1998 rok – 89,5%, 2005 rok – 86,4%. Znacząco zmniejszyła się liczba uczęszczających na msze św. Regularnie uczestniczy w niedzielnej mszy św. około 30%. Codziennie lub prawie codziennie modli się 51,9%, co najmniej raz w tygodniu 17,4%. W częstotliwości modlitwy nie widać wyraźnych zmian. Dla 72% modlitwa jest rozmową z Bogiem (dla 66,8% kobiet i 81,1% mężczyzn). Tutaj nie ma znaczącego odsunięcia od sacrum; co najwyżej od instytucjonalizacji (rytualizacji) relacji z sacrum. Bo nie szuka się zbiorowych praktyk religijnych. W efekcie mówić wypada o pewnym dystansowaniu się od Kościoła jako organizatora życia religijnego. Warto to uwyraźnić, bo widać w ten sposób tło dystansowania się młodzieży od Kościoła – idąc dalej – jako organizatora życia moralnego.

Owszem, deklaratywnie młodzież na ogół akceptuje Kościół jako instancję moralną, ale w swych decyzjach przestaje się z nim liczyć. Gdy przechodzimy na poziom konkretnych działań, to akceptacja propozycji Kościoła spada. Czytelne jest to zwłaszcza w odniesieniu do norm etyki seksualnej: ledwie 15-20% młodych akceptuje nauczanie Kościoła w kwestii środków antykoncepcyjnych, a współżycie przed ślubem aprobują prawie 70%. Co drugi z dziś badanych wyklucza istnienie jednoznacznych kryteriów dobra i zła. Czytelny się staje relatywizm i indywidualizm moralny. Dekalog akceptuje się wybiórczo: najwyżej przykazanie „nie zabijaj” (75,5%), już słabiej „czcij ojca i matkę” (68,1%) i „nie kradnij” (62,5%).

Z interesującej nas perspektywy ciekawe były też badania porównawcze Artura Grzesika i Pawła Grygla (2001) na próbie rzeszowskich studentów, zrealizowane w latach 1996 i 1999. Otóż, za tezę „zasady moralne katolicyzmu są najlepszą i wystarczającą moralnością” w 1996 roku opowiedziało się 24,8% badanych, ale ledwie po trzech (!) latach już tylko 20,2%. Podobnie opinię, że „tylko religia może uzasadnić słuszne nakazy moralne” podzielało w 1996 roku 24,0%, zaś w 1999 roku – 21,2%. Odpowiednio: „Nie czuję potrzeby uzasadniania moralności przez religię; wystarczy mi własne sumienie” – w 1996 roku aprobatą 24,2%, w 1999 roku 28,4%. Zaakcentujmy to wysokie notowanie sumienia jako źródła legitymizacji moralności. Spada zatem poziom aprobaty dla religii jako funkcjonalnej w obszarze uzasadnień wyborów moralnych. W badaniach Artura Grzesika i Pawła Grygla (2001) jest to widoczne zwłaszcza u najmłodszych studentów i wiąże się z relatywizacją norm moralnych. U nich można mówić o pewnym zachwianiu norm, o większej indywidualizacji i sytuacjonizmie. Osłabienie respektu dla moralności obiektywnej jest faktem bardzo wyraźnym, zwłaszcza w obszarze etyki seksualnej.

³ Odwołuję się w tym miejscu do wyników serii badań Zaręby (zob. 2003a, 2003b, 2008).

Te dwa wskazane czynniki – desakralizacja rodziny i moralności – spowodowały, że norma, dla której wspólne zamieszkanie jest zarezerwowane dla małżeństwa, przestała wiele osób interesować. Na to się też nakłada propaganda mentalności promującej sukces. I to szybki. Podobno żyjemy w kulturze „instant”: kulturze natychmiastowości, szybkiego efektu. W kulturze, którą można porównać do rozpuszczalnej kawy: nie chce nam się precyzyjnie mielić, parzyć, czekać, smakować. Wystarczy wsypać, zalać i pić. Łatwo i dużo. Tak jest i ze związkami: człowiek nie chce czekać, pracować nad związkiem, trudzić się. Chce mieć natychmiast to, co atrakcyjne. Zaś atrakcyjny jest seks. To w takim kontekście religia jako tradycyjny regulator ludzkich postaw redukuje swą funkcję.

3. KOHABITACJA – PRZED MAŁŻEŃSTWEM CZY ZAMIAST NIEGO

Nie od dziś widać próby akcentowania walorów związków nieformalnych. Jerzy Witczak, nazywający związek dwojga ludzi bez ślubu „małżeństwem bez papierka”, określał kohabitację jako

[...] niezalegalizowany związek między kobietą a mężczyzną, w którym wyraźnie – bardziej niż w małżeństwie legalnym – występuje akceptacja, równość partnerów. Są niezależni – odrzucają to wszystko, co stwarza zależność jednego partnera od drugiego. Występuje jedynie zależność uczuciowa, bowiem uczucie jest elementem konstytuującym taki związek (Witczak 1983, zob. też Kwak 1995a).

Krystyna Slany pisze o „życiu razem”, lecz bez formalnego powiązania. Akcentuje następujące elementy charakterystyki kohabituujących par: ułatwienie wspólnego życia, ekonomiczne funkcje związku, pożycie seksualne oraz posiadanie i wychowywanie dzieci. Zrozumiałe, że nie u wszystkich par owe elementy muszą występować, i to z taką samą intensywnością (Slany 2002: 135).

Przy opisie fenomenu kohabitacji istotne jest zdefiniowanie jej funkcji; w tym zwłaszcza określenie, czy jest wstępem do małżeństwa, czy jego zamiennikiem. Owszem, w literaturze przedmiotu akcentuje się wielość rozwiązań. I tak kohabitacja – akcentuje Anna Kwak – może małżeństwo poprzedzać i stanowić czas przedłużonego „chodzenia ze sobą” bądź poprzedzać małżeństwo i do niego przygotowywać przez wzmacnianie wzajemnych relacji, a jeszcze bez przejmowania odpowiedzialności za małżonka i dzieci. W obu przypadkach kohabitacja jest okresową fazą życia przed małżeństwem. Ponadto, kohabitacja może być alternatywą dla tego ostatniego, ale i alternatywą dla życia w stanie wolnym (Kwak 1995c). Te pierwsze rozwiązania pokazują kohabitację jako swoisty okres próbny przed małżeństwem. Gromadzone doświadczenia mają pomóc podjąć decyzję o formalizacji związku bądź rezygnacji z niego. Upowszechnienie tych rozwiązań miałooby sprzyjać lepszemu sprawdzeniu, docieraniu się pary, a dzięki temu ograniczać zjawisko późniejszego rozpadu małżeństw i redukować liczbę rozwodów. Dalsze rozwiązania są przyjmowane przez osoby odrzucające małżeństwo jako instytucję trwałą. Upowszechnienie się tych rozwiązań w sposób oczywisty redukuje liczbę

zawieranych małżeństw. Pośrednio też zmniejsza liczbę rozwodów. Nie zmniejsza jednak patologii międzyludzkich kontaktów. Jedynie zmienia jej charakter.

Dobry wgląd w charakterystykę kohabitacji daje jej zestawienie z małżeństwem. Owszem, są cechy wspólne, zwłaszcza istnienie relacji intymno-seksualnej⁴. Ma być ona zjawiskiem szerszym i bardziej trwałym niż relacja wyłącznie seksualna, ulegająca naturalnemu osłabieniu w miarę starzenia się pary. Takie cechy, jak wspólne gospodarstwo domowe, spędzanie wolnego czasu itp. nie wymagają komentarza. Wśród różnic między kohabitacją a małżeństwem akcentuje się odmienną oczekiwań wobec partnera oraz różnicowanie poziomu starań o jakość, a zwłaszcza efektywność, relacji. W związkach nieformalnych partnerzy oczekują autonomii, wolności, szansy na podkreślanie własnej indywidualności oraz równości przy podejmowaniu prac domowych. Osoby żyjące w takim związku wybierają „etos życia indywidualistycznego, zaś osoby będące w związku małżeńskim etos życia kolektywistycznego” (Slany 2002: 154; zob. też Janicka 2006; Jabłoński i Ostasz 2001: 27-32). Ocenia się w świetle badań, że osoby pozostające w związku kohabitacyjnym słabiej się z nim identyfikują i deklarują słabsze poczucie szczęścia w swym związku. Kohabitujący mężczyźni są mniej wytrzymali, mniej pracowici, łatwiej idący na kompromisy. Przy tym częściej niż mężowie uważają się za partnerów atrakcyjnych. Natomiast kohabitujące kobiety są mniej rozważne, bardziej podporządkowane, ekstrawertyczne, mniej dominujące niż te w małżeństwie.

4. SKALA I CHARAKTER POLSKIEJ KOHABITACJI

Od lat siedemdziesiątych XX wieku mieliśmy doniesienia o zjawisku kohabitacji (zob. np. Chechliński 1978). Ocenia się, że wówczas było w Polsce ok. 90 tys. kohabitujących par; dziś jest ich ponad 200 tys. Liczebność kohabitujących osób wynosiła w 1978 roku 189 tys., w 1988 roku 250 tys., w 1995 roku 310 tys., w 2002 roku 396 tys. (Slany i Ślusarczyk 2007: 141). Od tego roku mamy już bardziej pewne informacje, bowiem przeprowadzony wówczas Narodowy Spis Powszechny po raz pierwszy wyróżnił kategorię partnerów. W poprzednich spisach pary kohabitantki wykazywano łącznie z małżeństwami.

W latach 1978–2002 ich liczebność wzrosła zatem niemal o połowę. Zapewne dodać jeszcze wypada tak zwaną szarą strefę, której szukać wolno choćby w akademikach. Obserwatorzy oceniają, że kohabitujących par będzie przybywać, zwłaszcza w młodszym pokoleniu. Obniża się wiek osób wchodzących w układ kohabitacyjny. „Partnerskie życie bez zobowiązań”, „test miłości”, wydaje się być dla wielu osób równie wygodnym, co i racjonalnym wyborem. Bowiem „rozvodu nie będzie”, a w dodatku takie wspólne życie jest po prostu tańsze.

Tymczasem w związkach kohabitacyjnych dominują mężczyźni po 50. roku życia. Stanowią mają niemal połowę ogółu mężczyzn żyjących w kohabitacji (Kwak

⁴ Takie określenie dają Daniel Jabłoński i Lech Ostasz (2001).

1995a). Kobiet w tym wieku, żyjących w związkach nieformalnych, jest zdecydowanie mniej. Są to w zasadzie osoby mające w życiorysie wcześniejsze, nieudane małżeństwo i niedążące – bo nie chcą bądź nie mogą – do formalizacji nowego związku. Jest tu istotna różnica w porównaniu z krajami zachodnimi, gdzie kohabitacja w istotnej mierze poprzedza zawarcie pierwszego małżeństwa⁵. Wolno się spodziewać, że skala właśnie tego ostatniego zjawiska będzie u nas rosnąć i stąd już teraz wypada przyglądać się mu dokładniej. Idzie z nim w parze, co charakterystyczne, stopniowe odmładzanie kohabitantów. W 1995 roku osoby do 29. roku życia stanowiły 18,9% ogółu kohabitujących (Slany 2002: 187), ale ledwie siedem lat później już 28,6% (Slany i Baszarkiewicz 2004: 13). Staje się jasne, że owi młodzi ludzie traktują związek kohabitacyjny jako relację, dzięki której przygotowują się do małżeństwa. „Kohabitacja zastąpiła tradycyjne zaręczyny i wczesne (zawierane w młodym wieku) małżeństwa” (Kwak 2005: 178). Wypada tu widzieć nowy sposób przeżywania okresu narzeczeńskiego. Nie chodzi o odrzucenie instytucji narzeczeństwa; raczej jej redefinicję.

Istotne jest samo zjawisko kohabitacji, ale i społeczne opinie na jej temat. W 2003 i w 2007 roku Ośrodek Badania Opinii Publicznej przeprowadził badania na reprezentatywnej, losowej, ogólnopolskiej próbie dorosłych powyżej 15. roku życia „Dokąd zmierza świat?” (TNS OBOP 2007). Miały one obrazować stosunek Polaków do nowych, kontrowersyjnych sposobów życia, obyczajów i zachowania. Dokumentowany był między innymi stosunek do antykoncepcji, przerywania ciąży, związków homoseksualnych, eutanazji i związków konkubenckich. Jak się okazuje, o ile ocena trzech pierwszych zjawisk jest podobna u większości Polaków (na przykład do małżeństw homoseksualnych odnosi się z dezaprobatą aż 81% respondentów, a stosowanie środków antykoncepcyjnych akceptuje 73% – dane z 2007 roku), o tyle ocena kohabitacji wyraźnie Polaków dzieli. „Konkubinat, życie razem bez formalnego ślubu” – jak określano w ankiecie – za coś zasadniczo dobrego uznawało 43% respondentów w 2003 roku i 44% badanych cztery lata później. Liczba wskazujących, że to „coś zasadniczo złego” spadła w tym czasie z 44% do 41%. Odchodzenie od tradycyjnie obowiązującej normy ilustruje też wzrost odsetka deklaracji „trudno powiedzieć” z 13% do 15%.

Pozostając przy wynikach badań z 2007 roku, wypada poczynić jeszcze kilka obserwacji. Otóż aprobatą konkubinatu – używamy tego terminu idąc za relacjonowanymi badaniami, choć w literaturze socjologicznej odchodzi się od tego określenia, uważając je za nacechowane pejoratywnie i kojarzone z opisem związków patologicznych (Prusińska 2008: 97) – jest najniższa u najstarszych (powyżej 65 lat) i u najmłodszych (15-19 lat) respondentów. Rośnie w miarę przechodzenia do coraz większego ośrodka miejskiego (38% na wsi i 51% w mieście powyżej 500 tys. mieszkańców). Jest najwyższa u respondentów o centrolewicowych (68%) i centroprawicowych (67%) poglądach politycznych; niższa u badanych o poglądach

⁵ Uwagę tę czyni Franciszek Adamski (1987: 185). Skalę zjawiska kohabitacji w różnych krajach pokazuje Edyta Prusińska (2008: 99 i n). Także Kwak (1995c: 97-109) i Slany (2002: 138-145).

lewicowych (52%), jeszcze niższa u osób o poglądach prawicowych (30%). Wyższa u pracujących (51%) niż u niepracujących zawodowo (39%). Jednakże korelacja najsilniejsza pojawia się w odniesieniu do przyjętego w badaniach wskaźnika religijności. Otóż wśród niewierzących opinię, że życie razem bez formalnego ślubu to coś zasadniczo dobrego, podziela 88%; wśród wierzących lecz niepraktykujących – 64%, wśród wierzących i nieregularnie praktykujących – 58%, a wśród wierzących i regularnie praktykujących – 28%. Różnice uderzające. Potwierdzające przy tym opinię o wysokiej sile rozdzielczej zmiennej religijności w badaniach różnorodnych preferencji społecznych polskiego społeczeństwa. Nie zmienia to oczywiście faktu, że komentatorów zatroskanych o jakość wskaźnika konsekwencyjnego religijności Polaków może niepokoić fakt, iż częściej niż co czwarty respondent spośród uważających się za wierzących i regularnie praktykujących aprobeuje związki kohabitacyjne, tak jednoznacznie odbiegające charakterem od katolickiego modelu małżeństwa. Dodajmy, że pisząc o badanych przez siebie studentach, Slany informuje, iż „osoby ambiwalentne religijnie (26%) i niewierzące (34%) częściej niż uznające siebie za wierzące (17%) preferują życie w nieformalnym związku” (Slany 2002: 212).

Autorzy badań OBOP pytają, czy akceptacja bądź odrzucenie dziś lansowanych sposobów życia, obyczajów i zachowań ma jakiś wspólny wymiar. Przyjmując, że istotnie ma, określają go jako „liberalizm-konserwyzm”. „Liberalizm akcentuje prawo do wyboru i eksperymentowania z normami społecznymi. Konserwyzm akcentuje nienaruszalność istniejących podstaw życia zbiorowego i obowiązki wobec wspólnoty” (TNS OBOP 2007: 6). Komentatorzy wyników badań podkreślają, że w ostatnich latach ani orientacja liberalna, ani konserwatywna nie uległa wzmocnieniu. Widać przy tym wyraźną korelację między zasięgiem akceptacji norm liberalnych a poziomem wykształcenia respondentów. Im poziom wykształcenia wyższy, tym aprobata dla opcji liberalnej silniejsza. I to w odniesieniu do różnych zjawisk stawianych respondentom do zaopiniowania.

CBOS, badając opinie na temat życia małżeńskiego i rodzinnego na reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski, konstatuje, że co jedenasty respondent (9%) żyje w jakimś związku nieformalnym (partnerskim) (CBOS 2008c). Zjawisko to częstsze jest wśród respondentów najmłodszych, mieszkańców średnich i dużych miast, uczniów i studentów, osób z wyższym wykształceniem, najlepiej sytuowanych. W szerszym zakresie występuje u osób formalnie stanu wolnego i rozwiedzionych oraz – co wypada nam zaakcentować – u osób nieuczestniczących w praktykach religijnych. W opiniach na temat związków kohabitacyjnych nasze społeczeństwo jest wyraźnie podzielone. Owszem, 60% optuje za słusnością sformalizowania związków osób kohabitujących: 41% powiada, że „dobrze by było, gdyby osoby żyjące bez ślubu zdecydowały się na małżeństwo”, a 19% uważa, że „osoby żyjące bez ślubu bezwzględnie powinny zawrzeć małżeństwo”. Równocześnie 33% sądzi, że „jeśli ludzie się kochają i ufają sobie, to nie ma znaczenia, czy żyją ze sobą w małżeństwie czy bez ślubu”, zaś 5% identyfikuje się z opinią, iż „nawet jeśli ludzie się kochają i ufają sobie, to lepiej, żeby nie zawierali małżeństwa, bo nigdy nie wiadomo, co może wydarzyć się w przyszłości”. Jak in-

formuje CBOS, za koniecznością zawarcia małżeństwa przez osoby żyjące bez ślubu optują zwłaszcza respondenci najstarsi (65 lat i więcej) oraz intensywniej uczestniczący w praktykach religijnych. Tu korelacje są najsilniejsze. Następnie osoby najślabiej wykształcone, mieszkające na wsi, a z perspektywy statusu zawodowego emeryci, renciści, rolnicy, gospodynie domowe. Odpowiednio najbardziej liberalni w opiniach okazują się respondenci młodszy, mieszkający w wielkich miastach, legitymujący się wyższym wykształceniem (zwłaszcza kadra kierownicza i inteligencja). Również – podkreślmy – nieuczestniczący w praktykach religijnych. W świetle badań Prusińskiej (niewielka próba dorosłych mieszkańców Warszawy) aż 57% respondentów wyrażało zgodę na to, by ich dziecko żyło w związku kohabitacyjnym. Zdecydowany sprzeciw wobec kohabitacji należy do rzadkości. Ten szeroki zakres dość liberalnego patrzenia na kohabitację autorka wiąże z wycofaniem się Kościoła katolickiego z wyrazistego, publicznego napiętnowania związków kohabitacyjnych. Przy nadal aktualnej, co oczywiste, dezaprobatie wobec takich związków (Prusińska 2008: 117). Znacząca dla nas jest konstatacja pokazująca powiązanie poziomu aprobaty dla kohabitacji z poziomem religijności. Prusińska notuje:

Zarówno osoby wierzące, jak i niewierzące mają podobny stosunek do kohabitacji. Jednak osoby niewierzące częściej są zdania, że małżeństwo jest lepszą formą związku niż kohabitacja [tak! – A.P.]. Wpływ na to może mieć fakt, że ludzie wierzący są dość tolerancyjni, a przy tym norma związku małżeńskiego przestała być dla nich już tak ważna jak to było w przeszłości i osoby te nie czują się już zobowiązane do bronienia jej, tak jak to było kiedyś. Osoby niewierzące nieco częściej niż wierzące deklarowały, że zgodziłyby się, aby ich dziecko wybrało życie z partnerem bez ślubu (tamże).

Poparcie dla wolnych związków deklarują, jak podaje CBOS, najczęściej osoby z dużych miast (powyżej 500 tys. mieszkańców), lepiej wykształceni i dość dobrze zarabiający. Powstaje przy tym pytanie, czy owe deklaracje nie wynikają choć w pewnej mierze z modnej dziś poprawności politycznej. Jak bowiem pokazują badania dotyczące postaw, chociaż wykształceni i dobrze sytuowani deklarują poparcie dla wolnych związków, sami preferują małżeństwa. Dane z Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku pokazują wyraźnie, że jedynie 12% kohabitantów ma wykształcenie wyższe. A według danych Mikrospisu w 1995 roku ponad 70% osób żyjących w wolnych związkach legitymowało się wykształceniem podstawowym.

W kontekście wciąż nas interesującej zmiennej religijności warto odwołać się raz jeszcze do badań Kwak z lat 1999–2000 (2005). Jej próba liczyła 754 osoby zróżnicowane demograficznie. Zatrzymajmy teraz uwagę na jednej zmiennej: intensywności religijności. Otóż respondenci zostali podzieleni dychotomicznie na silnie i słabo związanych z religią. Zabieg okazał się trafny, wyraźnie różnicujący badanych. Osoby słabo związane z religią wyraźnie częściej dostrzegały istnienie zjawiska kohabitacji, niż osoby związane silnie. Wśród tych pierwszych 60,7% uważało, że związków kohabitacyjnych jest bardzo dużo; wśród tych drugich twierdziło tak 50,0% (tamże: 188). Autorka nie komentuje tego wyniku. Być może różnica wynika z faktu, że osoby bardziej i mniej związane z religią poruszają się

w różnych środowiskach, o faktycznie zróżnicowanym poziomie występowania kohabitacji. Pytani o ogólną ocenę kohabitacji, aprobatę całkowitą respondenci silnie związani z religią deklarowali na poziomie 20,8%, a związani słabo na poziomie 54,4% (tamże: 212). Różnica wyraźna. Trudno jednak nie zaakcentować, że aż co piąty spośród tych bardziej religijnych całkowicie aprobował nieformalne związki. W takich układach chciałoby żyć aż 22,2% silnie związanych z religią przy 46,2% związanych słabo (tamże: 215). Kwak pytała między innymi, czy związki nieformalne powinny w ogóle istnieć. I tu religijność zróżnicowała respondentów. Przyzwolenia na istnienie takich związków nie dało 23,1% osób silnie związanych z religią, a tylko 7,9% tych związanych słabo. Trudno jednak nie zaakcentować, że odpowiedź pozytywną dało aż 43,8% osób silnie związanych z religią przy 71,5% związanych słabo (tamże: 191 i n.). Nieformalny związek własnego dziecka zaakceptowałyby 16,9% osób silnie związanych z religią i 38,9% związanych słabo (tamże: 221). Z tezą, iż w porównaniu z małżeństwem związek nieformalny jest taki sam, zgodziło się 26,3% związanych silnie i 42,4% związanych słabo z religią (tamże: 230). Opinię, że związek nieformalny może zastąpić małżeństwo, wyraziło 19,9% badanych silnie związanych z religią i 38,3% związanych z nią słabo. Na pytanie, czy osoby pozostające w związkach nieformalnych powinny zawrzeć małżeństwo, odpowiedź „zdecydowanie tak” dało 18,7% respondentów silnie związanych z religią i 5,1% spośród związanych z nią słabo (tamże: 196). Autorka konkluduje: „Niezależnie od stosunku do religii badani częściej są za, niż przeciw związkom nieformalnym. Nawet w grupie osób silnie związanych z religią prawie dwukrotnie wyższy odsetek osób opowiada się za istnieniem kohabitacji niż przeciwko niej” (tamże: 192).

5. ŚWIATOPOGLĄDOWE I INNE MOTYWY KOHABITACJI

Wśród przyczyn własnej kohabitacji badani często podają przyczyny ekonomiczne: brak mieszkania, pieniędzy na zawarcie ślubu i utrzymanie dzieci. Deklarują, że gdy zarobią na mieszkanie, a potem na wesele, to się pobiorą. Zazwyczaj – o ile związek nie rozpadnie się po dwóch pierwszych, krytycznych dla związków konkubenckich latach – tak się dzieje. Kohabitacja jest tu w istocie zaawansowaną formą narzeczeństwa. Istotne znaczenie wypada też przypisać innym motywom. To dla nas ważne, bo uwyrażnia ów wątek zaakcentowany w tytule: usytuowanie kohabitacji między tradycyjnym nakazem religijno-moralnym a próbą realizacji własnej koncepcji bycia we dwoje. Będzie tu zatem kryzys rodziny jako trwałej wspólnoty, w obrębie której można i warto realizować swe podstawowe, egzystencjalne potrzeby. Będzie tu spadek autorytetu Kościoła, w tym zwłaszcza jego funkcji normotwórczej; Kościoła definiującego optymalne modele społecznych relacji. Jak zauważa Prusińska (2008: 111), kohabitację wybierają osoby mniej religijne. Będzie tu dalej dostępność środków antykoncepcyjnych oraz coraz szersza akceptacja dzieci pozamałżeńskich, już nie dotykanych – jak dawniej bywało – stygmatyzującym mianem bękartów. Będzie, w odniesieniu do osób starszych, brak rozvodu z poprzedniego związku uniemożliwiający choć cywilną legalizację nowego

związku. Będzie, także w przypadku starszych, doświadczonych niepowodzeniem w poprzednim związku, obawa przed kolejnym rozczarowaniem. Traumatyczne doświadczenia małżeńskie są znaczącą przeszkodą na drodze do kolejnego małżeństwa. Będzie lęk przed brakiem akceptacji dla zawieranego małżeństwa ze strony środowiska: znajomych, rodziny, własnych dzieci. Będzie dalej swoista moda – częstokroć lansowana przez media, a umocowana w szerszej rozumianej liberalizacji postaw. Taka motywacja jest czytelna zwłaszcza wśród ludzi młodych, mniej ceniących tradycję, chętnie manifestujących niezależność, lubiących przeciwstawiać się normom społecznym. Będzie preferencja postawy polegającej na unikaniu pojawiających się problemów życiowych na niekorzyść postawy otwarcia na ich rozwiązywanie. Będzie wyraźniejsza orientacja życiowa na teraźniejszość niż na przyszłość. Zatem stawianie konsumowania życia przed inwestowaniem w życie. Będzie upowszechniająca się postawa szukania satysfakcjonujących – co nie znaczy „trwałych” – kontaktów międzyludzkich. Będzie wreszcie, wyraźnie towarzysząca dziś młodym ludziom, obawa przed podjęciem decyzji nadmiernie wiążącej; tym bardziej nieodwołalnej, jak tej podjętej w kontekście sakramentalnego małżeństwa. Stąd opcja życia na tymczasem, „życia na próbę”.

Chciałoby się tu mówić o całej wiązce motywów generowanych zwłaszcza przez trzy zjawiska, w istocie o światopoglądowym charakterze. Pierwszym z nich jest współczesna mentalność słusznie nazywana rynkową. Młody człowiek funkcjonuje na rynku, a może raczej na rynkach, wielorakich ofert słusznie przypisywanych modelowi życia w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim, a są tu oferty handlowe, ale także polityczne, religijne, kulturalne, obyczajowe. Rynek jest rynkiem, a nie – jak kiedyś – przestrzenią dla dystrybucji towarów. Co więcej, jest to już rynek konsumenta, nie producenta. To konsument ma decydować, co wejdzie do użytkowego obiegu, nierzadko pod naciskiem manipulującej nim reklamy. Im bardziej profesjonalna manipulacja, tym świadomość jej ulegania mniejsza. Konsument się cieszy, uwierzył, że jest wolny od instytucjonalnych nakazów i teraz swobodnie dokonuje wyborów.

Obok mentalności rynkowej, drugim zjawiskiem jest dziś sztandarowe wręcz powiedzenie: „my się kochamy i chcemy być razem”. Jednak podstawą wyborów jest tu dążenie do sukcesu – w tym wypadku do satysfakcji seksualnej. W wymiarze propagandowym seks jest dziś powszechnie obecny, zaś eksponowany i promowany w kulturze medialnej wpływa na młodych ludzi prawie od kołyski. Człowiek, wciąż stymulowany, szuka rozładowania, satysfakcji. Chcąc lepiej się poczuć – gdy jego postawa kłóci się z wartościami, w których był wychowywany – dobudowuje przeróżne ideologie. Przed samym sobą, a czasem i rodzicami, broni swego wyboru.

Trzecim wreszcie zjawiskiem bywa niekiedy, choć nie zawsze, swoisty klimat wychowawczy w rodzinie. Oto rodzice coraz częściej nie tylko nie potrafią, ale i nie chcą być dla swych dzieci autorytetami. Dyspensując się od bycia autorytetami, zwalniają się od przekazywania wartości. Często czują, że tym samym coś ważnego zaniedbują, stąd dbając o polityczną poprawność swej postawy, dobudowują ideologię. Głoszą, że to dziecko samo ma dokonać i faktycznie dokona optymalnych,

życiowych wyborów. Gdy dorośnie, rzecz jasna. Kryteriów aksjologicznych, pomocnych przy tych wyborach, tymczasem swym dzieciom na ogół nie podsuwają.

6. WARSZAWSKY STUDENCI O KOHABITACJI

Atrakcyjne badania studentów trzech uczelni warszawskich zrealizowała ostatnio Anna Pogoda, stawiająca pytanie badawcze, czy wraz ze wzrostem wiedzy na temat kohabitacji rośnie przyzwolenie na to zjawisko. Hipoteza autorki przewidywała pozytywną korelację między tymi zmiennymi (Pogoda 2008). Respondentami byli studenci prawa (III roku) Uniwersytetu Warszawskiego, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarządzania im. L. Koźmińskiego. Oto wynik najistotniejszy: na pytanie „Czy akceptuje Pan/Pani związki nieformalne?” odpowiedź twierdzącą dało aż 89,3%, a przeczącą zaledwie 9% badanych. Spójrzmy na kilka bardziej interesujących szczegółów. Otóż, co trzeci respondent mieszka z rodzicami, ale w związku kohabitacyjnym (określanym w ankiecie jako zamieszkiwanie z partnerem) pozostaje już 12,4% badanych. Związki najtrwalsze, czyli trwające dłużej niż jeden rok, cechują studentów UKSW; tych legitymujących się najsilniejszą przynależnością do katolicyzmu (96,2% przy 82,5% w całej próbie) i najwyższym poziomem uczestnictwa w mszy św. (raz w tygodniu 46,2% przy 34,5% w całej próbie). Wśród akceptujących związki nieformalne dominowała opcja „są w porządku, nie przeszkadzają mi”. Mówiono: „Nic do nich nie mam”. „Nie mam nic przeciwko, jest to indywidualna sprawa każdego człowieka”. Pełną akceptację związków kohabitacyjnych wyrażano niemal w tonie ich reklamy: „Mam do nich pozytywny stosunek. Uważam, że jest to bardzo dobra propozycja na pierwszych kilka lat wspólnego życia, a czasem na całe życie”. „Są dobrym sprawdzianem, rozgrzewką, umocnieniem i upewnieniem się co do drugiej osoby”. „Moim zdaniem jest to całkiem rozsądne. Jeśli patrzeć na to przez pryzmat miłości, to sformalizowanie związku nie ma znaczenia. Chyba, że jest się osobą wierzącą. Nie ma się ograniczonej swobody podejmowania decyzji”. A nawet: „Są ciekawym sposobem spędzania wolnego czasu”.

W niektórych wypowiedziach akceptacji związków partnerskich towarzyszył sceptycyzm wobec instytucji małżeństwa: „Są lepsze, można rozstać się bez problemu, bez sprawy rozwodowej”. „Dla mnie są w porządku, normalny związek. To tradycja Kościoła wymyśliła małżeństwo”. „Sądzę, że są naturalniejsze od formalnych i świadczą o pewnego rodzaju mądrości ich członków”. Dotykano aspektu religijnego: „Jako katolik z żalem akceptuję je, chociaż staram się uświadamiać takie pary, które często mówią, że są katolikami, iż grzeszą”. Akcentowano, że związek nieformalny winien mieć charakter przejściowy: „To dobry pomysł na poznanie siebie, ale potem trzeba sformalizować”. Wyraziście, choć statystycznie w dość ograniczonym zakresie, zabrzmiały głosy dezaprobaty wobec związków kohabitacyjnych; stosunkowo najczęściej w gronie studentów UKSW: „Są one zaprzeczeniem idei małżeństwa, ucieczką od odpowiedzialności i brakiem szacunku dla drugiej osoby”. „Są mniej stabilne, nie dają poczucia bezpieczeństwa. Stwarzają

niekorzystne warunki dla dzieci zrodzonych z tego związku. Nie popieram". „Myślę, że jest to stawianie drugiej osoby w pozycji niepewności, ale też zostawienie sobie furtki na wypadek, gdy coś nam się zacznie w związku nie podobać”.

Interesujące, że mimo znacznej akceptacji związków nieformalnych, aż 78,5% badanych studentów uważało, iż osoby pozostające w takim związku powinny zawrzeć małżeństwo (62,1% odpowiedzi „raczej tak”, 16,4% odpowiedzi „zdecydowanie tak”). Za formalizacją byli zwłaszcza studenci prawa z UKSW. Małżeństwa powinny być zawierane, gdy zainteresowani „uznają, że jest to trwały związek” (58,2%), „jak najszybciej” (6,8%), „najpóźniej, gdy urodzi się dziecko” (6,8%).

Autorka badań ustaliła dość wysoki poziom aprobaty dla sytuacji ewentualnego zaistnienia związku nieformalnego w najbliższej rodzinie respondenta. Zdecydowanie zaakceptowałyby 39,0%; raczej zaakceptowałyby 45,2%. Relatywnie wysoki poziom dezaprobaty deklarowali studenci UKSW. Własnym rodzicom respondenci przypisują dość wysoki poziom aprobaty zjawiska kohabitacji: 34,5% badanych sądzi, że rodzice akceptują; 14,7% ocenia, że akceptują częściowo. Znamienne, że odsetek rodziców, którzy nie akceptują związków nieformalnych, jest zdecydowanie wyższy niż odsetek samych badanych, którzy takich związków nie akceptują. Potwierdza się w ten sposób obiegowe mniemanie, że obecne młode pokolenie jest na zjawisko kohabitacji bardziej otwarte niż pokolenie jego rodziców.

Wyraźnie podzieliła się opinia studentów mających ocenić, czy z prawnego punktu widzenia związku nieformalne i małżeństwa winny być traktowane jednakowo. „Tak” powiedziało 42,9%, „nie” 51,4%. Wśród tych ostatnich byli znacząco obecni studenci UKSW. Sprzeciw wobec jednakowego traktowania uzasadniano: „Bo ciężko jest egzekwować prawo od osób, które raz są razem, raz nie”. „Mimo wszystko jest to związek nieformalny, więc jeśli osoby się na niego decydują, muszą się liczyć z tym, że nie będą mieli takich samych praw jak ludzie, którzy zawierają związek małżeński”. „Małżeństwo wiąże się z przywilejami, więc nie powinny te przywileje dotyczyć też związków nieformalnych”. „Nie mogą być tak samo traktowane, bo zanikłaby różnica”. „Zmniejszyłaby się atrakcyjność małżeństwa, dając przywileje i będąc pozbawionym obowiązków”. „Gdyby związki formalne i nieformalne były tak samo traktowane z prawnego punktu widzenia, wówczas byłoby bardzo dużo związków nieformalnych. Ludzie zatraciliby podstawowe wartości, mieliby wielu partnerów w życiu, gdyż łatwiej się rozstać niż rozwieść”. Respondenci wyrażający opinię, że związki nieformalne winny mieć te same prawa co małżeństwa, zaznaczali, iż wtedy żyłoby się lepiej i łatwiej. „Tworzą oni namiastkę rodziny i jest to ich świadomy wybór, niepotrzebne są utrudnienia”. „Ułatwiłoby to im funkcjonowanie”. „To ułatwiłoby im rozliczanie, dziedziczenie, wizyty w szpitalach i tym podobne”. „Prawo powinno się dostosowywać do zmian społecznych, a związki formalne są coraz bardziej popularne”. Podnoszono hasło równości wobec prawa. „Każdy powinien być uznawany za równego wobec prawa bez względu na stopień sformalizowania jego relacji z innymi”. „Jakiegokolwiek regulacje różnicujące byłyby zaprzeczeniem konstytucyjnych zasad, takich jak godność czy równość wobec prawa”. „A dlaczego mieliby być dyskryminowani?”

Weryfikując swe hipotezy badawcze i zbierając wnioski, Pogoda ustaliła wysoki poziom aprobaty studentów dla zjawiska kohabitacji. Wbrew swej hipotezie roboczej udokumentowała powiązanie wyższego poziomu wiedzy na temat kohabitacji z postawą dezaprobaty wobec niej: im więcej studenci o kohabitacji wiedzą, tym bardziej są wobec niej krytyczni. Pogoda pokazała, iż kohabitację wyraźniej akceptują studenci pochodzenia miejskiego niż wiejskiego, mężczyźni bardziej niż kobiety, rzadziej praktykujący bardziej niż praktykujący często. Wreszcie znalazła więcej studentów odrzucających kohabitację wśród studentów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, niż wśród studentów pozostałych uczelni.

7. SŁOWO PODSUMOWANIA

Empirycznie niekwestionowane zjawisko kohabitacji wolno komentować różnie. I tak można w nim widzieć stopniowo zyskującą coraz większą aprobatę nową, alternatywną wobec propozycji tradycyjnych, formę życia małżeńskiego i rodzinnego. Formę, która już nie odwołuje się do tradycyjnych propozycji związanych z fenomenem trwałości i fenomenem legalizacji. Odmienna interpretacja, stojąca na gruncie nieprzemijających wartości tradycyjnych, potraktuje kohabitację jako zjawisko patologiczne, dysfunkcyjne wobec wymogów ładu społecznego.

Kohabitacja zakłada nietrwałość związku, zatem w konsekwencji – nawet jeśli ta konsekwencja nie jest jasno uświadamiana – zmienność partnerów. Krystyna Słany i Magdalena Ślusarczyk mówią tu zręcznie o „recyklingu małżeńskim” (2007: 146). Jak jest to istotnie sprzeczne z katolickim modelem małżeństwa, tak i musi dowodzić daleko idącej sekularyzacji postaw. Co więcej, skoro kohabitacja zainteresowanych nią osób nie uczy trwałości i formalnego uporządkowania (bo ze swej natury nie może), to trudno się dziwić wysokiej stopie rozwodów par, które wcześniej kohabitowały. Znacząca jest konstatacja, iż w krajach, w których zjawisko kohabitacji jest bardziej popularne, wyższy jest też wskaźnik rozwodów. Komentatorzy akcentują, że nieudany związek niesie obawę przed kolejnym rozczarowaniem i stąd skłania do nawiązywania kolejnych kontaktów już bez zobowiązań (Prusińska 2008: 100 i n.). Rozumiemy, że i to musi rzutować na redukcję sakralnego wymiaru międzyludzkich relacji.

Niewątpliwie sekularyzacja rodziny i sekularyzacja moralności, polegające w istocie na swego rodzaju emigracji rodziny i moralności spod wpływu religii, staje się dogodnym kontekstem dla zaistnienia kohabitacji na szerszą skalę. Jednakże rozliczne, a przywołane tu, wyniki badań dokumentują, iż dla oceny i praktykowania kohabitacji czynnik religijny ma nadal istotne znaczenie. Zmienna religijności wyraźnie różnicuje postawy badanych wobec fenomenu kohabitacji. Polska kohabitacja nie jest przy tym tożsama z tak zwaną „wolną miłością”, rozumianą jako bardzo częsta zmiana partnerów seksualnych. Wypada raczej mówić o swoistej „wierności partnerskiej” (zwykle deklarowanej przez kohabitujące pary), co zresztą interesująco koresponduje ze znanymi z badań wysokimi wskaźnikami potępienia dla małżeńskiej zdrady.

Marcin Lisak

Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie

Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Roma

RELIGIJNOŚĆ A POGŁĄDY MORALNE KATOLIKÓW ŻYJĄCYCH W KOHABITACJI NA PRZYKŁADZIE POLSKICH EMIGRANTÓW W DUBLINIE

WSTĘP

Obok podstawowego wymiaru współczesnych polskich wyborów migracyjnych – którym jest zarobkowy charakter wyjazdów zagranicznych – istnieje cały zespół doniosłych egzystencjalnie problemów psychologicznych, religijnych, moralnych i społecznych, narastających w kontekście emigracji w poszukiwaniu „lepszego życia” (Dzwonkowski 1982: 565-566). Odpowiadając na tę potrzebę badawczą, autor dokonuje analizy wybranych aspektów religijno-moralnego wymiaru życia polskich katolickich emigrantów. Praca jest oparta na badaniach socjologicznych, przeprowadzonych w 2009 roku w Dublinie. Uwaga badawcza autora koncentruje się na kohorcie emigrantów pozostających w kohabitacji. Religijno-moralny kompleks życia kohabitantów jest zestawiony z postawami i poglądami osób żyjących w małżeństwie oraz samotnie. Charakterystyczną cechą badanej grupy jest wysoki poziom religijności kościelnej, praktykowanej w środowisku Kościoła katolickiego.

SOCJOLOGICZNO-RELIGIJNE ASPEKTY KOHABITACJI

Liczni badacze zauważają, że zakres, tempo i różnorodność przemiany obyczajów, postaw i poglądów w zakresie form życia małżeńsko-rodzinnego nabrały szczególnego rozmachu. Monolityczne rozumienie i funkcjonowanie instytucji małżeństwa w kulturze Zachodu ulega zatarciu. Odradzają się i pojawiają, modyfikują i rozszerzają zakres społecznego oddziaływania nowe ponowoczesne kształty związków interpersonalnych. Toczą się ożywione debaty pomiędzy zwolennikami liberalizacji czy modernizacji życia rodzinnego i małżeńsko-partnerskiego a konserwatywnymi obrońcami tradycji i wartości, do których zaliczana jest „tradycyjna” rodzina oparta na instytucjonalnym, upublicznionym, trwałym i wyłącznym związku dwojga heteroseksualnych małżonków (Slany 2002: 13-14).

W dobie globalizacji kulturowej, kiedy do wielu odległych części świata docierają różnorodne propozycje kulturowe oraz propozycje wyboru drogi życia, następuje swoista relatywizacja punktów odniesienia oraz modernizacja i detradycjonalizacja wartości i sposobów życia (Wnuk-Lipiński 2004: 32). Narasta pluralizm obierania i realizacji planów życiowych. Kiedy jednak skupimy się na charakterystyce trwalszych relacji pomiędzy jednostkami, obecnie na czoło wysuwa się rozumienie prowadzenia wspólnego życia jako swoistego kontraktu partnerskiego. Dobrze tę istotę przemiany instytucji małżeństwa w kierunku formy relacji – więzi interpersonalnej – ujmuje Anthony Giddens:

Pojęcie „bycia ze sobą”, oznaczające bliską i trwałą więź emocjonalną z drugą osobą, jest w powszechnym użyciu dopiero od niedawna. Aby jasno wyrazić, na czym konkretnie polega nowość, proponuję na określenie tego zjawiska wprowadzić termin czystej relacji. Czysta relacja nie ma nic wspólnego z czystością seksualną i jest to pojęcie nie tyle definiujące, co precyzujące. Dotyczy sytuacji, w których jednostki wchodzi w związek dla niego samego, czyli dla tego, co każda z nich może wynieść z trwałej więzi z drugą osobą, i trwa tylko dotąd, dokąd obie strony czerpią z niej dość satysfakcji, by chcieć ją utrzymywać. Niegdyś dla większości „normalnych” ludzi tym, co łączyło miłość i seksualność było małżeństwo, ale dziś w coraz większym stopniu jest to czysta relacja (2006: 75–76).

Tworzenie relacji nastawionej na obojętne korzyści wiedzie prostą drogą do rozwoju mniej krępujących, bardziej swobodnych, niekiedy mocno tymczasowych kształtów więzi interpersonalnych. Dochodzimy w tym punkcie do jednej z takich form „bycia ze sobą” – jaką jest kohabitacja. Przez to pojęcie, dość szeroko omówione i przeanalizowane przez Krystynę Slany (2002: 134–243), na potrzeby niniejszej pracy rozumiemy: życie ze sobą kobiety i mężczyzny, którzy tworzą związek (wspólnotę życia) na podobieństwo małżeństwa, nie wchodząc jednak w formalny związek małżeński. Można w takim związku kohabitacyjnym wyróżnić kilka aspektów, z których najważniejszymi są: udogodnienia płynące ze wspólnego życia; ekonomiczne korzyści; współżycie seksualne; posiadanie i wychowywanie potomstwa. W zależności od ujęcia tych aspektów możemy wyróżnić kohabitację krótkookresową i długotrwałą, wyrażającą się w relacjach stałych i przypadkowych, kohabitację przejściową na drodze ku małżeństwu, alternatywę dla życia samotnego, formę związku docelowego, jednak bardziej swobodnego z uwagi na mniejszą formalizację. Jak podaje Slany (za Anną Kwak): „[...] w Polsce można wyróżnić zatem 4 najpopularniejsze formy kohabitacji: 1) okres przedłużonego ‘chodzenia ze sobą’ (narzeczeństwa); 2) formę poprzedzenia i przygotowania do małżeństwa; 3) alternatywną formę małżeństwa dla osób, które nie chcą się formalnie pobrać; 4) formę nie-małżeńskiego życia opartą na ideologii niezależności” (Slany 2002: 135–136).

Wskazane kategorie wydają się pomocne dla zrozumienia przyczyn i dość szerokiej popularności kohabitacji wśród praktykujących, kościelnych katolików. Przykładem będzie grupa polskich emigrantów, którzy regularnie przychodzą na

msze w języku polskim do dublińskiego kościoła St Saviour's w centrum stolicy w Irlandii. Z punktu widzenia socjologii moralności i socjologii religii widzimy tu konflikt postawy życiowej z normami moralnymi, opartymi na katolickiej tradycji religijnej. Jednocześnie godna uwagi badawczej jest obserwacja konfliktu aksjologiczno-normatywnego pomiędzy sposobami budowania udanego życia i satysfakcjonujących więzi międzyludzkich (wartości) a nakazami i zakazami moralnymi, płynącymi z nadania religijnego (normy).

Związki o charakterze kohabitacji są w kodeksie moralnym katolicyzmu naznaczone stygmatem grzechu, a nawet pewnymi formami wykluczenia z pełnej przynależności do społeczności religijnej. Zakazem religijno-moralnym objęte jest prowadzenie życia quasi-mażeńskiego przez osoby, które nie zawarły ślubu kościelnego. Ślub kościelny jest uznawany w Kościele za formę sakramentalną, a zatem oficjalną, publiczną i instytucjonalną postać religijnego związku małżeńskiego, wymaganą w przypadku wszystkich katolickich małżonków. Przy tej okazji w oficjalnych i podstawowych dokumentach kościelnych nie pojawia się termin „kohabitacja”, ale raczej „wolny związek” czy „konkubinat”:

Wolny związek ma miejsce wówczas, gdy mężczyzna i kobieta odmawiają nadania formy prawnej i publicznej współżyciu zakładającemu intymność płciową. Określenie to jest zwodnicze: Co może oznaczać związek, w którym osoby nie podejmują zobowiązań wobec siebie i dają w ten sposób wyraz brakowi zaufania w odniesieniu do drugiej osoby, do samej siebie lub do przyszłości? Określenie „wolny związek” odnosi się do różnych sytuacji, takich jak: konkubinat, odmowa małżeństwa jako takiego, niezdolność do podjęcia trwałych i ostatecznych zobowiązań. Wszystkie te sytuacje znieważają godność małżeństwa; niszczą samo pojęcie rodziny; osłabiają znaczenie wierności. Są one sprzeczne z prawem moralnym. Akt płciowy powinien mieć miejsce wyłącznie w małżeństwie; poza nim stanowi zawsze grzech ciężki i wyklucza z Komunii sakramentalnej (*Katechizm...* 2002, 2390).

Widzimy wyraźnie, że nie tylko fakt „zjednoczenia czasowego”, małżeństwo „na próbę”, rzeczywiste „wolne związki”, wspólne zamieszkiwanie pary, która nie zawarła małżeństwa (Jan Paweł II 1981a: 80), ale także jakiegokolwiek formy pozamałżeńskiego współżycia seksualnego są w oficjalnym nauczaniu katolicyzmu zakazane i naznaczone sankcją grzechu. Podejmowanie kontaktów seksualnych w rodzającym się bądź czasowym związku nie może być dobrą moralnie, wedle oficjalnego nauczania kościelnego, drogą przygotowania do małżeństwa:

Wiele osób zamierzających zawrzeć małżeństwo domaga się dzisiaj swoistego prawa do próby. Bez względu na powagę tego zamiaru ci, którzy podejmują przedmałżeńskie stosunki płciowe, nie są w stanie zabezpieczyć szczerości i wierności relacji międzyosobowej mężczyzny i kobiety, a zwłaszcza nie mogą ustrzec tego związku przed niestałością pożądania i samowoli. Zjednoczenie cielesne jest moralnie godziwe jedynie wtedy, gdy wytworzyła się ostateczna wspólnota życia między mężczyzną i kobietą. Miłość ludzka nie toleruje „próby”. Domaga się całkowitego i ostatecznego wzajemnego daru z siebie (*Katechizm ...* 2002, 2391).

Katolicy, którzy znajdują się w sytuacji bliskiej niebezpieczeństwa grzechu, albo naznaczonej powtarzaniem grzechem – a taką trwałą formą jest nawet okresowa kohabitacja – oraz powodują zgorzienie z uwagi na swój sposób życia i zaprzeczają „religijnemu sensowi” (świętości) małżeństwa stają się, z mocy katolickiego kodeksu deontycznego, pozbawieni „łaski sakramentalnej”, a zatem możliwości przystępowania do komunii (Jan Paweł II: „Wykluczenie trwa do momentu zmiany sytuacji i postępowania – czyli religijno-moralnego nawrócenia” [Kongregacja Nauki Wiary 1994]). Pewnym zrozumieniem otoczeni są katolicy, którzy zawarli związek cywilny, ale nie przystąpili do ślubu kościelnego. W tej sytuacji uznanie zyskuje zamiar i instytucjonalny wyraz podtrzymania trwałości związku. Tak czy inaczej, z perspektywy moralnej życie razem osób „bez ślubu” kościelnego jest naganne moralnie a w związku z tym „pasterze Kościoła nie mogą ich dopuścić do sakramentów” (Jan Paweł II 1981a: 82). Sprawy dotyczące zakazu współżycia seksualnego poza małżeństwem sakramentalnym (kościelnym) katolików wydają się być jednak punktem największego znaczenia moralnego i porządku normatywnego. W sytuacjach związków niesakramentalnych – czyli także w pewnych formach kohabitacji – możliwe jest ponowne dopuszczenie do sakramentów osób, pozostających w związkach lub nowych małżeństwach, pod warunkiem przyrzeczenia wstrzemięźliwości seksualnej (Jan Paweł II 1980).

Bogata literatura na ten temat podejmuje i rozwija te zasadnicze wątki katolickiego stanowiska moralnego w sprawach małżeństwa i kohabitacji. Odnajdziemy jednak opracowania religijno-historyczne, które wskazują, że katolickie nauczanie na temat małżeństwa i rodziny, a także instytucjonalne i środowiskowe (w przestrzeni religii) kształtowanie takowych modeli ludzkiego życia ulegało i ulega przemianom (Schillebeeckx 1965).

Mimo tych wyraźnych normatywnych przeciwwskazań, wielu katolików nie powstrzymuje się przed podejmowaniem „zakazanych” przez moralne nauczanie Kościoła form związków interpersonalnych o charakterze egzystencjalno-seksualnym. Wyniki badań, które zostaną zaprezentowane i przeanalizowane w kolejnej części artykułu, wskazują na dużą popularność kohabitacyjnych związków wśród młodych, polskich, katolickich emigrantów. Zanim jednak przejdziemy do zasadniczego punktu badań i analiz należy, chociażby skrótowo, scharakteryzować środowisko społeczne Polski i Irlandii pod kątem przemian w zakresie instytucji rodziny i małżeństwa.

WYBRANE ASPEKTY POLSKIEGO I IRLANDZKIEGO ŻYCIA MAŁŻEŃSKO-RODZINNEGO

Wiele szczegółowych analiz i opracowań badawczych zagadnienia kohabitacji w Polsce możemy odnaleźć we wspomnianej już pracy Krystyny Słany (2002). Na potrzeby niniejszej pracy, odnośnie do charakterystyki polskiego społeczeństwa, odwołuję się jedynie do pewnych aspektów, służących analizie porównawczej ze zjawiskiem kohabitacji i życia małżeńsko-rodzinnego w Irlandii.

Wedle danych zebranych przez OECD w 2002 roku kohabitacja była w Polsce bardzo mało popularna (OECD 2010: 2). W kohorcie mieszkańców w wieku 20 lat i więcej 56,3% żyło w małżeństwie. Dalsze 11,2% żyło w pojedynkę mieszkając oddzielnie, a jedynie 1,3% żyło w kohabitacji. W przedziale wiekowym 20-34 lata proporcjonalny udział kohabitacji był niemal identycznie niski i wynosił 1,9%¹. 40,7% z tej kohorty wiekowej żyło w małżeństwie, a aż 43,5% mieszkało u rodziców. W wypadku Irlandii proporcje w 2002 roku wyglądały nieco inaczej. 53,4% z kohorty w wieku 20 lat i więcej żyło w małżeństwie, a 10,6% żyło oddzielnie w pojedynkę. Kohabitacja osiągnęła już nieco wyższy poziom – 5,9%. Natomiast w przedziale wiekowym 20-34 lata tylko 27,6% żyło w małżeństwie, a już 13,4% w kohabitacji. Ogólnie, poziom kohabitacji rejestrowanej w polskich statystykach demograficznych był bardzo niski w porównaniu ze średnią dla 25 krajów OECD, która wynosiła 6,8% dla 20-latków i starszych mieszkańców. Jednak w kilku krajach europejskich (skandynawskich i północnych) kohabitacja stała się dość popularnym stylem życia czy formą życia rodzinnego, wyraźnie przekraczając poziom 10% mieszkańców kraju. Dla kohorty w wieku 20-34 lata średnia OECD wynosiła 12,4%. W tym przypadku przekraczał ją poziom kohabitacji w Irlandii (tamże: 1-2). Spis ludności Republiki Irlandii z 2006 roku przynosi jeszcze wyższe wskaźniki zakresu kohabitacji. W tej kategorii klasyfikuje się ponad 121 tys. par, czyli blisko ćwierć miliona mieszkańców kraju o łącznej populacji 4240 tys. (w 2006 roku). Od 2002 roku liczba par żyjących w kohabitacji wzrosła o 56%. Udział rodzin opartych na małżeństwie spadł (z blisko 86% w 1986 roku) do poziomu 70% w 2006. Zdaniem autorów raportu na temat przemian demograficznych, wzrost liczby kohabitujących par częściowo spowodowany był przez imigrację. Wskaźniki kohabitacji wzrastają w skupiskach, które zamieszkują obcokrajowcy przybyli do Irlandii w XXI wieku. Jednym z wyjaśnień takiego stanu rzeczy może być twierdzenie, że do Irlandii napłynęli „młodzi obcokrajowcy (imigranci), którzy z racji wieku są bardziej skłonni do kohabitacji” (The Iona Insitute 2007: 5). Inne badania socjologiczne wykazują jednak znaczącą akceptację dla kohabitacji wśród samych Irlandczyków (Hilliard 2007: 121-124).

W ostatnich dekadach historycznie tradycyjnie katolicka i monokulturowa społeczność Irlandii (Twomey 2003: 17-62) przechodzi gwałtowne przeobrażenia. W sferze religii wielu badaczy określa ten fenomen jako modelowy proces sekularyzacji (Inglis 1998). Niezależnie od dyskusji na temat realizacji tezy sekularyzacyjnej w Irlandii, trzeba uznać za fakt społeczny zachodzące przeobrażenia. Irlandzkie środowisko społeczne, do którego trafiają polscy emigranci, zatracza tradycyjne formy życia małżeńskiego i rodzinnego. Ulegają one znaczącej modernizacji i liberalizacji. W roku 1996, kiedy jeszcze rozwody nie były zalegalizowane

¹ Dane te odpowiadają obliczeniom dokonany na podstawie polskiego Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2002, kiedy po raz pierwszy rozróżniono w Polsce kategorię kohabitacji jako formę stanu cywilnego. W kohorcie w wieku 20-34 lata kohabitacja dotyczy 1,8%, a w całej populacji w wieku 15 i więcej lat jest to 1,27% (Rocznik... 2009: 159).

w prawie cywilnym², aż 99% nupturientów zawierało małżeństwo po raz pierwszy w swoim życiu. W 2006 roku rozwodnicy stanowią 6,7% wszystkich mężczyzn zawierających małżeństwa, a w przypadku kobiet jest to odpowiednio 5,6% (Central Statistics Office 2009: 3). Wzrasta średnia wieku osób zawierających małżeństwo. W przypadku kobiet średni wiek panny młodej w roku 1996 wynosił 28,4 lat (27,1 lat w 1992 roku), a w roku 2006 już 31,2 lat. Także mężczyźni żenią się w późniejszym wieku. W roku 1996 średni wiek pana młodego wynosił 30,2 lat (29 lat w 1992 roku) a w roku 2006 wzrósł do 33,2 lat. Znaczącą zmianą jest fakt, że w przedziale wiekowym 25-29 lat niecałe 20% ludzi żyje w małżeństwie. Decyzje o zawarciu ślubu są bardzo opóźnione na przykład w odniesieniu do roku 1986, kiedy ponad 57% mieszkańców Irlandii w wieku 25-29 lat było małżonkami (The Iona Insitute 2007: 4).

Znacząco zmniejszyła się skala zawierania małżeństw religijnych. Widać to szczególnie na przykładzie Kościoła katolickiego. W 1996 roku aż 90% ceremonii ślubnych odbywało się w kościołach katolickich. Ten wysoki odsetek zmniejszył się w 2006 roku do poziomu 73%, a w 2008 roku do poziomu 72%. Statystki wskazują, że w 2008 roku blisko co czwarte (24%) małżeństwo zawierane jest podczas ceremonii cywilnej, podczas gdy jeszcze w 1996 roku śluby cywilne stanowiły zaledwie 6% wszystkich zawieranych małżeństw (Central Statistics Office 2011: 1-2).

Z uwagi na wskazane powyżej przemiany, wzrost liczby rozwodów, rodzin monoparentalnych i par kohabitujących, zmieniła się też struktura w obrębie zrodzenia i wychowywania dzieci. Jeszcze w 1986 roku niecałe 13% dzieci wychowywało się w rodzinach monoparentalnych, a pozostałe w rodzinach opartych na małżeństwie dwojga rodziców. Sytuacja zmieniła się poważnie do roku 2006, kiedy to już co czwarte dziecko (26%) wychowywane jest poza rodziną opartą na małżeństwie. Przez 20 lat diametralnie wzrósł też odsetek dzieci, które rodzą się poza związkiem małżeńskim. W 1986 roku jedynie co dziesiąte dziecko (9,6%) rodziły niezamężne kobiety. W 2006 roku już co trzecie irlandzkie dziecko (33,1%) rodziło się poza związkiem małżeńskim (The Iona Insitute 2007: 6). Świadczy to o malejącej popularności małżeństw jako głównego sposobu życia rodzinnego i opóźnieniu wieku zawierania pierwszego małżeństwa. Dla porównania, dane brytyjskiego Office for National Statistics wskazują, że w 2007 roku aż 44,4% żywych urodzeń miało miejsce poza związkiem małżeńskim (Beckford 2009). Ma to istotne znaczenie także dla społeczności i narodu irlandzkiego, jako że część Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej znajduje się na terytorium wyspy Irlandia. Poza tym pomiędzy obu krajami zachodzą bardzo silne związki kulturowo-społeczne, nie tylko z uwagi na posługiwanie się tym samym językiem angielskim.

² Po wielu wcześniejszych próbach i debatach społecznych instytucję rozwodu wprowadzono do irlandzkiego systemu prawnego w wyniku referendum (minimalną większością 50,28% głosów), które odbyło się 24 listopada 1995 roku. Społeczeństwo irlandzkie zatwierdziło w ten sposób 15. poprawkę do irlandzkiej konstytucji (The Irish Statute Book 1995). Zmiana konstytucji nabrała mocy prawnej 17 czerwca 1996 roku.

Wskazane powyżej aspekty przemian w życiu małżeńsko-rodzinnym pomagają zrozumieć, do jakiej Irlandii przyjeżdżają młodzi polscy emigranci³.

METODOLOGIA BADAŃ WŁASNYCH

Profil demograficzny i społeczny polskich imigrantów mieszkających w Irlandii może być określony w pewnym przybliżeniu na podstawie wyników spisu powszechnego z 2006 roku. Dane wskazują, że kohorta Polaków liczyła wówczas nieco ponad 63 tysiące osób. Byli to ludzie stosunkowo bardzo młodzi, w młodym wieku produkcyjnym. 70% z nich należało do przedziału wiekowego 20-34 lata. Zdecydowana większość, blisko 2/3 były to osoby samotne (single), a w 34% małżonkowie. Kohorta polskich imigrantów była zdominowana przez mężczyzn, którzy stanowili aż 64% ogółu. Średnia wieku wśród imigrantów wynosiła 27,5 lat: 29 i 25 lat odpowiednio dla mężczyzn i kobiet. Aż 93% polskich mieszkańców Irlandii deklarowało przynależność do Kościoła rzymsko-katolickiego (Central Statistics Office 2008: 28-30).

Społeczność polska zamieszkująca wyspę ma typowy dla imigrantów charakter rozproszony i półukryty. Trudno zidentyfikować i wyodrębnić, gdzie konkretnie Polacy żyją i mieszkają. Ich obecność nie jest adekwatnie uwzględniona w rejestrach demograficznych czy spisach wyborczych. W związku z tym tradycyjne metody ilościowych badań reprezentacyjnych dla całości tej populacji są niemożliwe do przeprowadzenia. Można jednak w wysiłkach badawczych koncentrować się na skupiskach i centrach zrzeszających rozproszoną kohortę imigrantów. Takie miejsca są jednak odosobnione. Do nielicznych z nich należą kościoły, w których regularnie organizowane są nabożeństwa w języku polskim.

W jednym z takich kościołów, gdzie przez polskich dominikanów prowadzone jest duszpasterstwo dla imigrantów, przeprowadzono badania. Świątynia, w której polska społeczność gromadzi się na nabożeństwach religijnych znajduje się w centrum Dublina. Kościół St Saviour's należy do irlandzkiej parafii katolickiej, ale od lutego 2006 roku na stałe odbywają się tam msze i inne nabożeństwa w języku polskim, skierowane do imigrantów. Przez ostatnie lata na nabożeństwach niedzielnych gromadzi się tam średnio około 750-800 Polaków. Liczba ta wzrasta w okresie świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy.

Celem badań socjologicznych, przeprowadzonych w drugiej połowie lipca 2009 roku, było określenie wielu istotnych uwarunkowań życia na emigracji.

³ Dane demograficzne i społeczne dotyczące sposobów życia małżeńskiego są odmienne od deklaracji w sprawach moralnych wyrażanych przez Irlandczyków. Interesującym studium porównawczym deklaracji m.in. w sprawach obyczajowych, dotyczących kohabitacji i wychowywania dzieci poza małżeństwem, jest praca Henryka Domańskiego (2009: 186-191). Jednak w świetle daleko idących przeobrażeń irlandzkiej obyczajowości trudno zgodzić się z wnioskiem tego autora. Stwierdza on, że w perspektywie różnych europejskich krajów najmniej zaskoczony jest „niskim stopniem obyczajowej lewicowości (23,9%) w katolickiej Irlandii” (tamże: 189). Obecny stan obyczajowości w społeczeństwie Irlandii wskazuje już raczej na postkatolicki charakter.

Niniejszy artykuł prezentuje jedynie częściowe wyniki badań. W niedzielę po nabożeństwach rozdano wychodzącym dorosłym Polakom kwestionariusze ankietowe. W dniu, kiedy rozdano ankiety, w dwóch mszach uczestniczyło łącznie 749 dorosłych polskich imigrantów. W badaniu nie brano pod uwagę dzieci, ani dorastającej młodzieży, która zresztą jedynie w śladowych liczbach jest obecna na nabożeństwach. Każdy dorosły wychodzący z kościoła mógł dobrowolnie przystąpić do badania. Kwestionariuszy ankietowych nie przyjęli wszyscy uczestnicy nabożeństw, ale uczyniło to 605 osób. Rozdane ankiety można było zwrócić do urny ustawionej w kościele w czasie kolejnych niedziel, albo doręczyć osobiście bądź drogą pocztową do parafii St Saviour's. W przeciągu kolejnych trzech tygodni, przeznaczonych na zwrot wypełnionych arkuszy, prowadzący badanie uzyskał 222 odpowiedzi. Poziom zwrotu ankiet wyniósł zatem 37%, a wyniki badania obejmują 30% spośród wszystkich dorosłych Polaków obecnych 19 lipca 2009 roku na mszach w kościele St Saviour's. Badanie nie rości sobie walorów reprezentatywności dla całej grupy katolików uczestniczących w mszach w kościele St Saviour's. Grupa ta, uwzględniając nieregularność i wahadłowość uczestniczenia w nabożeństwach, przekracza liczbę około 800 osób, które regularnie przychodzą do polskiego duszpasterstwa. Niemniej jednak, skala badania czyni z niego jedno z największych przeprowadzonych w ostatnich latach wśród populacji polskich emigrantów przybyłych do Irlandii. Z oczywistych względów badanie nie jest też reprezentatywne dla całej półukrytej społeczności polskich imigrantów w Republice Irlandii. Należy podkreślić, że opisany celowy dobór grupy badawczej preferował katolików, którzy regularnie uczestniczą w niedzielnych mszach w języku polskim.

Ustalenia badawcze pozwalają stwierdzić, że aż 96% badanej grupy przyjechało do Irlandii po wstąpieniu Polski do Unii Europejskiej 1 maja 2004 roku. Średnia długość pobytu w Irlandii osiągnęła wartość blisko 3 lat – 35,6 miesiąca. Ponad 87% badanych mieszka w Irlandii nieprzerwanie od czasu przyjazdu. Jednak aż 85% z nich co najmniej raz zmieniło od tego czasu miejsce swego zamieszkania w Irlandii. Rozpiętość wiekowa badanej grupy to 16-62 lata. Średnia wieku wynosi 31,05 lat, a mediana 29 lat. Aż 3/4 badanych mieści się w kohorcie wiekowej 33 lata i mniej.

W przeciwieństwie do profilu demograficznego uzyskanego w spisie ludności z 2006 roku, badana grupa okazała się zdominowana przez kobiety, które stanowiły blisko 58%. Wyższy odsetek kobiet odnotowany w badaniu może być uwarunkowany trzema czynnikami. Po pierwsze, badanie zostało przeprowadzone w dobie kryzysu ekonomicznego, który dotarł do Irlandii w 2008 roku. Kryzys spowodował przeobrażenia na rynku pracy. Zredukowano znacznie zatrudnienie w sektorze budowlanym, w którym w dużej mierze pracowali mężczyźni-imigranci z krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Wraz z obniżeniem zapotrzebowania na pracę fizyczną w innych sektorach mogło to spowodować odpływ mężczyzn-Polaków z Irlandii. Poza tym, z biegiem czasu niektórzy mężczyźni mogli się na tyle zakotwiczyć w irlandzkim środowisku, by stopniowo zadbać o reunifikację rodzin i związków. Dlatego w kolejnych latach mogła przyjechać do Irlandii większa licz-

ba kobiet, niż na początku fali emigracyjnej. Po trzecie, charakterystyczną cechą polskiego społeczeństwa jest wyższa częstotliwość kościelnych praktyk religijnych u kobiet. Poza tym, badana społeczność (a zwłaszcza kobiety) wykazała bardzo wysoki poziom wykształcenia. Prawie wszyscy respondenci (95,5%) ukończyli edukację co najmniej na poziomie szkoły średniej, przy czym 73% badanych kobiet ukończyło studia wyższe. Tak wysoka skala wykształcenia badanych może wiązać się ze zwiększoną chęcią udziału w badaniach, zjawiskiem wolontaryzmu wzrastającym w tej sytuacji u ludzi z wyższym wykształceniem. Może to nieco zakłócać uzyskane wyniki.

SKALA ZJAWISKA KOHABITACJI

Przystępujemy do zasadniczego tematu niniejszej pracy. Wyniki badań przeanalizujemy pod kątem odpowiedzi osób żyjących w kohabitacji. Podczas konstruowania narzędzia badawczego, autor postanowił uszczegółowić opcje dla określenia stanu cywilnego respondentów. W części osobowej kwestionariusza ankietowego znalazła się między innymi kategoria „kohabitacja”. Dzięki temu zabiegowi uzyskano bardziej precyzyjne wyniki dotyczące sytuacji życiowej i kategorii demograficznych badanych polskich imigrantów. Odpowiedzi respondentów przedstawia tabela 1. Największą podgrupę stanowią ludzie żyjący w pierwszym małżeństwie – co drugi badany. Na kolejnym miejscu znajdują się single – panny i kawalerzy, którzy nie wstępowali w związek małżeński i nie żyją obecnie w związku kohabitacyjnym. W jednakowym stopniu (20%) są jednak reprezentowani ludzie kohabitujący.

Tabela 1. Stan cywilny respondentów

Wskaźniki	Częstość	Procent	Procent ważnych
Stan cywilny	N	%	%
Małżonek (pierwsze małżeństwo)	113	50,9	51,4
Małżonek w separacji	3	1,4	1,4
Małżonek (kolejne małżeństwo)	3	1,4	1,4
Singiel (po rozwodzie)	4	1,8	1,8
Singiel (wdowieństwo)	9	4,0	4,0
Singiel (panna/kawaler)	44	19,8	20,0
Kohabitacja	44	19,8	20,0
Brak danych	2	0,9	
Ogółem	222	100,0	100,0

Uzyskane wyniki wskazują na bardzo szeroką skalę zjawiska kohabitacji. Obejmuje ono co piątą badaną osobę. Jest to tym bardziej zaskakujące, że mamy do czynienia ze środowiskiem osób religijnych, które często uczestniczą w publicznych praktykach religijnych w katolickiej parafii. W dalszej części analizy będziemy rozpatrywać zależności trzech podstawowych kohort wyłonionych na podstawie wartości stałej, jaką jest aktualny stan cywilny osób badanych. Kiedy określimy wartość skumulowaną odsetków osób żyjących w pierwszym małżeństwie (51,4%), panien i kawalerów (20%) oraz kohabitantów (20%), uzyskamy łącznie 91,4%. A zatem te trzy zasadnicze kategorie określają w istotny sposób strukturę społeczną badanej grupy.

Kohorta żyjących w kohabitacji charakteryzuje się średnią wieku 27,86 lat oraz średnią długością pobytu w Irlandii 32,68 miesięcy. Większość, bo 56,8% stanowią kobiety. Wskaźniki te nie odbiegają znacząco od kohorty osób stanu wolnego, które nigdy nie zawierały małżeństwa oraz nie trwają w związku kohabitacyjnym. W kohorcie panien i kawalerów średnia wieku wynosi 28,27 lat, a średnia długość pobytu to 34,73 miesiąca. Podgrupa ta jest natomiast znacznie sfeminizowana: aż 70,5% stanowią kobiety – panny. Nieco inaczej wyglądają wskaźniki wśród małżonków. Kohorta żyjących w pierwszym małżeństwie jest nieco starsza wiekowo. Średnia wieku wynosi 32,84 lata (najbardziej zbliżona do średniej w całej badanej grupie), a średnia długość pobytu 38,21 miesięcy. W tej podgrupie maleje podział płciowy – 52,2% stanowią kobiety, a 47,8% mężczyźni.

Przypomnijmy, że dla całej grupy badanej średnia wieku wynosi 31,05 lat, a mediana 29 lat. W grupie przeważają kobiety 57,7%, przy 42,3% mężczyzn. Średni czas pobytu w Irlandii wynosi 35,6 miesięcy. Kiedy odniesiemy te wskaźniki do osób kohabitujących, możemy stwierdzić, że są oni w wieku nieco młodszym (zwłaszcza wobec małżonków). Mieszkają też w Irlandii średnio nieco krócej – 3 miesiące. Dane te mogą skłaniać do przyjęcia hipotezy, że duża skala zjawiska kohabitacji wśród religijnych polskich emigrantów w Irlandii odnosi się do kohabitacji czasowej. Po pierwsze, do Irlandii przybyło w celach zarobkowych wiele par, które chcą uzbierać kapitał ekonomiczny potrzebny na start własnego życia małżeńskiego i rodzinnego. Dodatkowo, wyobcowanie ze środowiska własnej rodziny i znajomych wpływa na odłożenie decyzji o ślubie na czas powrotu (choćby czasowego) do Polski. Dotyczyć to może nawet przypadków, kiedy decyzja o zawarciu małżeństwa jest już podjęta. Kohabitujący mogą traktować obrany styl życia jako tymczasowy. Taka kohabitacja okresowa będzie więc przedłużeniem „chodzenia ze sobą” oraz formą poprzedzającą i przygotowującą małżeństwo.

Wśród czynników wzmacniających decyzje o podjęciu kohabitacji może decydować wpływ kultury i obyczajowości społeczności przyjmującej. Społeczeństwo irlandzkie, w którym coraz bardziej opóźnia się decyzję o ślubie oraz poszerza się zakres kohabitacji, może być wzmacniającym układem odniesienia, pasem transmisyjnym dla wzorców kulturowych ponowoczesnych form życia małżeńsko-rodzinnego (Share, Tovey i Corcoran 2007: 257-259). W niektórych polskich opracowaniach możemy znaleźć tezę wspierającą takie stanowisko. W związku

z emigracją, motywowaną zarobkowo, do rozwiniętych liberalno-demokratycznych krajów, młodzi Polacy „oswajają się” z alternatywnymi formami życia rodzinno-mażeńskiego (Slany 2002: 184).

Samo życie na emigracji może również wzmacniać akceptację dla kohabitacji. Emigracja prowadzi jednostki w nowe, obce środowisko kraju przyjmującego (Lisak 2008: 18-20). Sprzyja to doświadczeniu zagubienia, dojmującej samotności, wyobcowania. Remedium stanowi w takim wypadku między innymi budowanie związku, opartego na „czystej relacji” służącej obopólnej korzyści partnerów. Jednocześnie na emigracji wzrasta znaczenie ekonomicznych korzyści płynących z kohabitacji. Mniej kosztowne jest wspólne mieszkanie i prowadzenie gospodarstwa domowego od kosztów życia w pojedynkę. Także wzajemne wsparcie może być ważnym udogodnieniem, skłaniającym do wspólnego życia.

Ponadto, młodzi ludzie na emigracji mogą czuć się zwolnieni z presji środowiskowej i silnego wpływu ukierunkowanych na tradycyjne formy narzeczeństwa i małżeństwa grup odniesienia. W ten sposób, bez kontroli rodziców, nareszcie samodzielni, młodzi emigranci mogą pozwolić sobie na kształtowanie swych związków w dogodny dla siebie sposób. Presja środowiska nie tylko maleje w Irlandii z uwagi na emigracyjne warunki życia Polaków. Presja maleje także w dużych skupiskach ludzkich, w środowisku społecznym dużego miasta, jakim jest Dublin. W aglomeracji dublińskiej, gdzie życie prowadzone jest bardziej anonimowo, mieszka, w zależności od przyjętych kryteriów definicyjnych, pomiędzy 1/5 a 1/4 całej populacji kraju. Potęguje to czynniki sprzyjające kohabitacji, która jest zjawiskiem wybitnie miejskim (Slany 2002: 183-184). Dublin stający się coraz mocniej wielokulturowym światem społecznym pełni wobec napływających emigrantów rolę inkubatora ponowoczesnych form i stylów życia.

POZIOM PRAKTYK RELIGIJNYCH WŚRÓD OSÓB ŻYJĄCYCH W KOHABITACJI

Przeprowadzone badanie pozwala poddać analizie zależności pomiędzy stanem życia w kohabitacji i praktykami religijnymi. Tak jak już zaznaczyłem wcześniej, z formalnego punktu widzenia oficjalne nauczania Kościoła katolickiego wymaga, aby katolicy, którzy żyją w związku niesakramentalnym, rozpoznawali zło moralne takiej sytuacji. Obiektywne konsekwencje takiego stanu rzeczy wyznaczają trwanie „w stanie grzechu” i powodują wykluczenie od przystępowania do sakramentów z uwagi na utratę łaski sakramentalnej (uświęcającej). W przypadku sakramentu spowiedzi, przystąpienie do niej w stanie życia w związku niesakramentalnym powinno skutkować brakiem otrzymania rozgrzeszenia. Przystąpienie do komunii świętej jest tym bardziej niemożliwe, a gdyby do niego doszło, stałoby się poważnym nadużyciem moralno-religijnym (świętokradztwem). Te rygorystyczne sankcje występują właściwie niezależnie od formy niesakramentalnego związku na wzór życia małżeńskiego: kohabitacji, ponownego niekościelnego małżeństwa, okresowych „wolnych związków” obejmujących współżycie seksualne.

Jedno z pytań ankiety dotyczyło częstotliwości uczestnictwa w mszy. Wyniki odpowiedzi na to pytanie, w rozbiciu na trzy podstawowe kohorty, prezentuje tabela 2. Analizując przedstawione dane, należy jednak przypomnieć, że celowy dobór badanej grupy zakładał wybór osób regularnie uczęszczających na niedzielne msze.

Tabela 2. Częstotliwość uczestnictwa respondentów w mszy obowiązkowej

Częstotliwość praktyk	Małżonek (pierwsze małżeństwo)	Singiel (panna/kawaler)	Kohabitacja
	N=113	N=44	N=44
Uczestnictwo we mszy	%	%	%
Kilka razy w tygodniu	0,9	6,8	4,5
Co tydzień	61,1	61,3	43,2
2-3 razy w miesiącu	26,5	25	36,4
Raz w miesiącu	6,2	2,3	9,1
Kilka razy w roku	5,3	0,0	6,8
Raz w roku i rzadziej	0,0	2,3	0,0
Nigdy	0,0	2,3	0,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Osoby żyjące w kohabitacji nieco rzadziej uczestniczą w mszach, niż małżonkowie czy osoby stanu wolnego. Niecałe 48% kohabitantów chodzi na mszę co najmniej raz w tygodniu. Wśród małżonków wskaźnik ten osiąga 62%, a wśród panien i kawalerów jeszcze więcej – ponad 68%. W analizie musimy uwzględnić, że sposób przeprowadzenia badania preferował otrzymanie odpowiedzi od respondentów, którzy często i regularnie (co niedzielę) uczestniczą w mszach w kościele St Saviour's. Na tej podstawie i w oparciu o niższe wyniki dla kohorty kohabitantów można założyć, że ich reprezentacja w grupie polskich emigrantów korzystających z duszpasterstwa w centrum Dublina może być niedoszacowana.

W dalszej analizie dokonamy badania korelacji rangowej między zmiennymi należącymi do poszczególnych kohort stanu cywilnego. Dokonamy tego za pomocą miernika Kendalla (Q). Wskaźnik obliczmy według wzoru $Q = (ad - bc) / (ad + bc)$. Kiedy miernik ten przyjmuje wartość pomiędzy -0,200 a +0,200, nie występuje istotna zależność statystyczna. Im bardziej wskaźnik jest mniejszy od -0,200 albo większy od +0,200, tym istotniejsza zależność statystyczna pomiędzy zmiennymi. Maksymalna bezwzględna wartość dla miernika Kendalla może osiągnąć 0,999 (zob. Baniak 2008b: 21-22).

W przypadku uczestnictwa w mszy dokonujemy podziału na dwie kategorie: częste uczestnictwo – co najmniej raz w tygodniu; rzadsze uczestnictwo – 2-3 razy w miesiącu i rzadziej. Wskaźnik Kendalla Q dla tabeli 3. wynosi -0,283. Kohabi-

tanci nieco rzadziej uczestniczą w mszach niż małżonkowie, choć jednak korelacja ta jest już na poziomie istotności statystycznej.

Tabela 3. Korelacja pomiędzy stanem kohabitacji oraz stanem małżeńskim a częstotliwością uczestniczenia w mszy

Praktyki religijne	Częste uczestnictwo w mszy	Rzadsze uczestnictwo w mszy
Respondenci	%	%
kohabitanci (44)	47,7 (a)	52,3 (b)
małżonkowie (113)	62,0 (c)	38,0 (d)

Analiza dokonana na podstawie tabeli 4 pozwala stwierdzić, że częstotliwość uczestnictwa w mszach w przypadku dwóch badanych kohort zależy od stanu cywilnego. Badani żyjący w kohabitacji rzadziej uczestniczą w mszach niż single. Istotność statystyczną tej korelacji wyznacza wartość wskaźnika $Q = -0,403$. Podobne korelacje rangowe, istotne statystycznie, nie zachodzą pomiędzy kohortą małżonków i singli odnośnie do częstotliwości uczestnictwa w mszy.

Tabela 4. Korelacja pomiędzy stanem kohabitacji oraz stanem samotnym a częstotliwością uczestniczenia respondentów w mszy

Praktyki religijne	Częste uczestnictwo w mszy	Rzadsze uczestnictwo w mszy
Respondenci	%	%
kohabitanci (44)	47,7 (a)	52,3 (b)
single (44)	68,2 (c)	31,8 (d)

Kolejną praktyką religijną, o którą zapytano badanych, była spowiedź. Wskaźniki procentowe tej zmiennej, w rozbiciu na trzy wyróżnione kohorty stanu cywilnego, prezentuje tabela 5.

W przystępowaniu do spowiedzi pewne zaskoczenie budzi stosunkowo wysoka częstotliwość wśród kohorty kohabitantów. Ponad 1/3 z nich chodzi do spowiedzi kilka razy w roku. Co najmniej raz do roku spowiada się ponad 60% żyjących w kohabitacji. Jeśli przyjąć, że w praktyce spowiedniczej Kościoła katolickiego realizowane są wytyczne sformułowane w oficjalnym nauczaniu, to wyniki te rodzą pytania. Być może nie wszyscy spowiednicy realizują w spowiedzi wspomniane wytyczne, które powinny prowadzić do wstrzymania rozgrzeszenia. Z drugiej strony, część kohabitantów z obawy przed nieotrzymaniem rozgrzeszenia, albo w wyniku braku poczucia winy moralnej może nie wyznawać grzechów związanych z życiem w niesakramentalnym związku na wzór małżeństwa. Inną drogą odpowiedzi na rodzące się wątpliwości może być założenie, że nawet jeśli kohabitanci przystępują do spowiedzi, to w wielu czy w większości przypadków

nie otrzymują rozgrzeszenia. Taką hipotezę może potwierdzać wysoki wskaźnik spowiedzi raz na kilka lat lub nieprzystępowania do spowiedzi w ogóle. W tak wysokiej skali (37,6%) wskaźnik występuje jedynie w kohorcie kohabitantów. Część kohabitantów, którzy dłużej pozostają w swoich związkach, przed kilkoma laty nie otrzymała rozgrzeszenia i od tego czasu już do spowiedzi nie przystępuje. Być może pozostała (większa) część badanych żyje w kohabitacji na tyle krótko, że nie spotkali się jeszcze przy spowiedzi z odmową rozgrzeszenia.

Tabela 5. Częstotliwość przystępowania respondentów do spowiedzi

Respondenci	Małżonek (pierwsze małżeństwo)	Singiel (panna/kawaler)	Kohabitacja
	N=113	N=44	N=43
Częstotliwość spowiedzi	%	%	%
Częściej niż raz na miesiąc	1,8	6,8	0,0
Raz na miesiąc	6,2	9,1	0,0
Kilka razy w roku	53,1	40,9	34,9
2 razy w roku – <i>na święta</i>	17,7	20,5	14,0
1 raz w roku – <i>na święta</i>	8,8	6,8	11,5
1 raz na kilka lat	11,5	13,6	32,6
Nigdy	0,9	2,3	7,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Analiza korelacji rangowej pomiędzy zmiennymi, opracowana na podstawie tabeli 6 i tabeli 7, wskazuje, że zachodzi związek istotny statystycznie. W tabelach wyróżniono kategorię częściej spowiedzi, która obejmuje przystępowanie do spowiedzi kilka razy w roku lub częściej. Kategoria rzadszej spowiedzi odnosi się do przypadków przystępowania do spowiedzi nie częściej niż dwa razy do roku, zwłaszcza w okresie świątecznym.

Tabela 6. Korelacja pomiędzy stanem kohabitacji oraz stanem małżeńskim a częstotliwością przystępowania respondentów do spowiedzi

Praktyka religijna	Częsta spowiedź	Rzadsza spowiedź
Respondenci	%	%
kohabitanci (43)	34,9 (a)	65,1 (b)
małżonkowie (113)	61,1 (c)	38,9 (d)

Wskaźnik Q dla tabeli 6 wynosi $-0,491$. Potwierdza to hipotezę zakładającą, że kohabitanci rzadziej przystępują do spowiedzi niż małżonkowie.

Tabela 7. Korelacja pomiędzy stanem kohabitacji oraz stanem samotnym a częstotliwością przystępowania respondentów do spowiedzi

Praktyka religijna	Częsta spowiedź	Rzadsza spowiedź
Respondenci	%	%
kohabitanci (43)	34,9 (a)	65,1 (b)
single (44)	56,8 (c)	43,2 (d)

W przypadku tabeli 7 miernik Kendalla wynosi $Q = -0,421$. A zatem zachodzi ujemna korelacja pomiędzy kohabitantami i częstotliwością przystępowania przez nich do spowiedzi a kohortą singli nie żyjących w związkach a ich częstotliwością przystępowania do tego sakramentu. Życie w kohabitacji przyczynia się do rzadszego przystępowania do sakramentu spowiedzi.

Następnym wymiarem praktyk religijnych, który został ujęty w badaniu, jest częstotliwość przystępowania do komunii. Wyniki zbiorcze dla trzech kohort przedstawia tabela 8.

Tabela 8. Częstotliwość przystępowania respondentów do komunii

Respondenci	Małżonek (pierwsze małżeństwo)	Singiel (panna/kawaler)	Kohabitacja
	N=113	N=44	N=42
Częstotliwość komunii	%	%	%
1 raz w tygodniu	19,4	25,0	0,0
1 raz w miesiącu	24,7	15,9	4,8
Kilka razy w roku	43,5	43,2	47,6
1 raz w roku	0,9	4,5	9,5
1 raz na kilka lat	11,5	9,1	28,6
Nigdy	0,0	2,3	9,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Przystępowanie do komunii jest najistotniejszą cezurą dla praktyk religijnych osób żyjących w kohabitacji. Jedyne znikomy odsetek kohabitantów przystępuje często do komunii. Raz w miesiącu i częściej czyni tak zaledwie 4,8% badanych. Zastanawia jednak fakt, że blisko połowa (47,6%) kohabitujących, podobnie jak

blisko połowa małżonków i singli, czyni tak kilka razy w roku, co jest najbardziej typową praktyką w zakresie przystępowania do komunii w całej badanej grupie.

W przypadku komunii, podobnie jak w sprawie spowiedzi, znaczny odsetek kohabitantów przystępuje do komunii rzadziej niż raz na rok. Może to świadczyć, że znaczna część badanych akceptuje wykluczenie z praktyk sakramentalnych, uwarunkowane stanem życia w niesakramentalnym związku. Świadczyć to może także o długotrwałej formie życia w kohabitacji. Wspomnianym 47,6% procentom badanych, którzy przyznają się do kohabitacji, świadomość życia w związku niesakramentalnym wydaje się nie przeszkadzać w przystępowaniu do komunii co pewien czas w ciągu roku.

Jeżeli dokonamy kategoryzacji częstotliwości przystępowania do komunii w ten sposób, że za częsty wymiar tej praktyki uznamy komunię nie rzadszą niż kilka razy do roku, to statystycznie istotne korelacje ujemne między kohabitantami a małżonkami oraz kohabitantami a singlami będą wykazane, ale poziom korelacji będzie dość wysoki.

Tabela 9. Korelacja pomiędzy stanem kohabitacji oraz stanem małżeńskim a częstotliwością przystępowania do komunii

Praktyka religijna	Częsta komunია	Rzadsza komunია
Respondenci	%	%
kohabitanci (42)	52,4 (a)	47,6 (b)
małżonkowie (113)	87,6 (c)	12,2 (d)

Na podstawie tabeli 9 uzyskujemy wskaźnik $Q = -0,734$. Świadczy to zatem o wysokiej korelacji ujemnej w przypadku częstotliwości przyjmowania komunii pomiędzy kohortą kohabitantów a kohortą małżonków. Kohabitacja nie sprzyja częstszemu przystępowaniu do komunii. Podobnie jest w przypadku ujemnej korelacji wyliczonej na podstawie tabeli 10, w której $Q = -0,655$.

Tabela 10. Korelacja pomiędzy stanem kohabitacji oraz stanem samotnym a częstotliwością przystępowania respondentów do komunii

Praktyka religijna	Częsta komunია	Rzadsza komunია
Respondenci	%	%
kohabitanci (42)	52,4 (a)	47,6 (b)
single (44)	84,1 (c)	15,9 (d)

Mimo że występuje statystycznie istotna różnica między częstszym przyjmowaniem komunii przez żyjących w samotności i w małżeństwie wobec kohabitantów, to wysoki poziom uczestnictwa kohabitantów w praktyce komunii budzi wiele wątpliwości. Być może mamy tutaj do czynienia ze zmianą pojęciową w znaczeniu ko-

munii świętej i ocenie warunków, jakie należy spełnić (bądź nie) w przypadku chęci przystąpienia do komunii. Przyjęcie komunii przestaje być zarezerwowane dla ludzi, którzy osiągnęli odpowiednią moralną godność. Albo odwrotnie, życie w związku quasi-mażeńskim bez ślubu kościelnego nie jest postrzegane przez pewną część katolików jako przeszkoda w przystępowaniu do sakramentów komunii i spowiedzi.

Ostatni z analizowanych wymiarów praktyk religijnych ma charakter zdecydowanie osobisty i prywatny. Chodzi o częstotliwość indywidualnej modlitwy. W tym zakresie nie mamy do czynienia z normami moralno-religijnymi, które miałyby kogoś (nawet największych grzeszników) stopować czy wykluczać. Rozkład odpowiedzi na pytanie o częstotliwość modlitwy przedstawia tabela 11.

Tabela 11. Częstotliwość osobistej modlitwy respondentów

Respondenci	Małżonek (pierwsze małżeństwo)	Singiel (panna/kawaler)	Kohabitacja
	N=113	N=44	N=44
Częstotliwość modlitwy osobistej	%	%	%
Codziennie	60,2	61,5	47,6
Kilka razy w tygodniu	16,8	13,6	18,2
Kilka razy w miesiącu i rzadziej	5,3	13,6	11,4
Nigdy	1,8	6,8	2,3
Trudno powiedzieć	15,9	4,5	20,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Z tabeli 11 wynika, że żyjący w kohabitacji modlą się osobiście nieco rzadziej niż pozostali. Codziennie modli się niecała połowa kohabitantów. Warta podkreślenia jest kategoria powstrzymania się od jednoznacznej odpowiedzi. Trudności z odpowiedzią na pytanie o częstotliwość modlitwy indywidualnej miał co piąty z kohabitantów. Po zbadaniu zależności pomiędzy poszczególnymi kohortami (tabele 12 i 13) uzyskujemy odpowiedź na pytanie o korelację. Kategoria „częsta modlitwa” odnosi się do respondentów, którzy modlą się codziennie lub kilka razy w tygodniu.

Tabela 12. Korelacja pomiędzy stanem kohabitacji oraz stanem małżeńskim a częstotliwością osobistej modlitwy

Praktyka religijna	Częsta modlitwa	Rzadsza modlitwa
Respondenci	%	%
kohabitanci (44)	65,8 (a)	34,1 (b)
małżonkowie (113)	77 (c)	23 (d)

Tabela 13. Korelacja pomiędzy stanem kohabitacji oraz stanem samotnym a częstotliwością osobistej modlitwy

Respondenci	Częsta modlitwa	Rzadsza modlitwa
Wskaźniki	%	%
kohabitanci (44)	65,8 (a)	34,1 (b)
single (44)	75,1 (c)	25 (d)

Wskaźnik Q dla tabeli 12 wynosi $-0,269$, a dla tabeli 13 $Q = -0,218$. A zatem, częstotliwość modlitwy jest ujemnie, na bardzo niskim poziomie istotności statystycznej, skorelowana ze stanem kohabitacji. Respondenci żyjący w małżeństwie i respondenci stanu samotnego modlą się nieco częściej niż kohabitanci.

W podsumowaniu można wnioskować, że życie w kohabitacji ma istotnie ujemną korelację z poziomem praktyk religijnych. W badanej grupie, kohabitanci rzadziej niż małżonkowie czy samotnie żyjące panny i kawalerowie przystępują do komunii, uczestniczą w spowiedzi. Nieco rzadziej uczestniczą też w mszach w kościele oraz modlą się osobiście. W świetle dotychczasowej analizy pojawia się pytanie o warunkowanie zależności między życiem w kohabitacji i niższym poziomem praktyk religijnych wśród badanych polskich emigrantów. Czy decyzja i trwanie w kohabitacji powodują spadek poziomu praktyk religijnych? Potwierdzeniem tej hipotezy może być konsekwentna realizacja wykluczenia kohabitantów z szeregu praktyk sakramentalnych w Kościele katolickim. Proces może jednak przebiegać także w odwrotnym kierunku. Osłabienie poziomu publicznych i prywatnych praktyk religijnych może ułatwiać podjęcie decyzji o kohabitacji, która w oficjalnym kodeksie deontycznym katolicyzmu jest zakazana jako zła moralnie. Prawdopodobnie oba wskazane procesy zachodzą równocześnie, we wzajemnym powiązaniu.

OPINIE KOHABITANTÓW O KOŚCIELE JAKO INSTYTUCJI

Wzorując się na pytaniu ankietowym (numer 29) z European Values Study 1999, postawiłem respondentom pytanie o ocenę nauczania i misji Kościoła w czterech sferach. Pytania badawcze dotyczyły oceny adekwatności odpowiedzi Kościoła katolickiego w sprawach społecznych, rodzinnych, oraz w potrzebach duchowych i moralnych jednostek. Odpowiedzi respondentów zawiera tabela 14. Kafeteria odpowiedzi na poszczególne pytania była ułożona z użyciem skali Likerta. W prezentacji wyników skumulowano odpowiedzi „zdecydowanie tak” i „raczej tak” oraz „zdecydowanie nie” i „raczej nie”.

Ogólnie respondenci stwierdzili, że najwyżej oceniają rolę Kościoła jako instytucji dającej wsparcie czy inspirację duchową (84,7%). W tym przypadku aż co trzeci badany (33%) zaznaczył odpowiedź „zdecydowanie tak”. Znaczna większość wysoko oceniła także starania na rzecz odpowiedzi na moralne pytania jedno-

stek. Co piąty badany (18%) zdecydowanie potwierdził adekwatność misji Kościoła w tym zakresie. Nieco niższy stopień uznania dla Kościoła odnosi się do proponowanych odpowiedzi w sprawach życia rodzinnego. Najslabiej oceniono odpowiedzi w sprawach społecznych – pozytywnie ten wymiar misji Kościoła oceniło mniej niż połowa badanych (48,2%). W obu ostatnich kategoriach jedynie co dziesiąty respondent był zdecydowanie przekonany o adekwatności katolickiego przesłania. Poziom odpowiedzi „zdecydowanie tak” wynosił odpowiednio 10,8% oraz 8,1%. Wyniki, w rozbiciu na trzy wyróżnione kohorty, są zestawione w tabelach 15–17 i 20.

Tabela 14. Ocena adekwatność misji Kościoła katolickiego w wybranych kwestiach (N=222)

Czy uważasz, że Kościół katolicki daje właściwe odpowiedzi...	Tak	Nie	Trudno powiedzieć
	%	%	%
na potrzeby duchowe?	84,7	4,5	10,8
na pytania moralne jednostki?	65,3	13,1	21,6
na problemy życia rodzinnego?	58,1	14,0	27,9
na problemy społeczne?	48,2	18,5	21,6

Tabela 15. Adekwatność misji Kościoła w zakresie potrzeb duchowych

Czy uważasz, że Kościół katolicki daje właściwe odpowiedzi na potrzeby duchowe?	Małżonek (pierwsze małżeństwo)	Singiel (panna/kawaler)	Kohabitacja
	N=113	N=44	N=44
	%	%	%
Zdecydowanie nie	0,0	0,0	4,5
Raczej nie	1,8	2,3	6,8
Raczej tak	54,0	47,7	50,0
Zdecydowanie tak	31,0	43,2	27,3
Trudno powiedzieć	13,2	6,8	11,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Kohabitujący częściej wyrażają swoje negatywne zdanie (11,3%) na temat misji Kościoła katolickiego w sferze duchowej. Podobnie uważa jedynie 1,8% małżonków i 2,3% singli.

Tabela 16. Adekwatność misji Kościoła wobec problemów moralnych jednostki

Czy uważasz, że Kościół katolicki daje właściwe odpowiedzi na pytania moralne jednostki?	Małżonek (pierwsze małżeństwo)	Singiel (panna/kawaler)	Kohabitacja
	N=113	N=44	N=44
	%	%	%
Zdecydowanie nie	0,9	0,0	11,4
Raczej nie	8,0	11,4	9,1
Raczej tak	46,9	56,8	47,7
Zdecydowanie tak	21,2	18,2	4,5
Trudno powiedzieć	23,0	13,6	27,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Także w sprawie moralnego przesłania katolicyzmu kohabitujący częściej wyrażają swoją negatywną ocenę. Czyni tak 20,5% żyjących w kohabitacji, a znacznie mniejszy odsetek małżonków (8,9%) oraz singli (11,4%). Jednocześnie niewiele ponad połowa (52,2%) kohabitujących wyraża uznanie dla tej sfery misji Kościoła. Jest to zdecydowanie najniższy wskaźnik pośród rozpatrywanych kohort wyodrębnionych wedle stanu cywilnego.

Tabela 17. Adekwatność misji Kościoła w sprawach życia rodzinnego

Czy uważasz, że Kościół katolicki daje właściwe odpowiedzi na problemy życia rodzinnego?	Małżonek (pierwsze małżeństwo)	Singiel (panna/kawaler)	Kohabitacja
	N=113	N=44	N=44
	%	%	%
Zdecydowanie nie	0,9	2,3	9,1
Raczej nie	10,6	2,3	15,9
Raczej tak	51,3	59,1	34,1
Zdecydowanie tak	11,5	11,3	2,3
Trudno powiedzieć	25,7	25,0	38,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Nie budzi zdziwienia, że kohabitujący wyróżniają się dość niską oceną misji Kościoła w zakresie problematyki życia rodzinnego. Co czwarty respondent (25%) przyznający się do kohabitacji prezentuje w tym względzie negatywną ocenę. Podobnie uważa znacznie mniej małżonków (11,5%) i niewielu singli (4,6%). Pozytywnie ocenia adekwatność odpowiedzi w sprawach rodzinnych jedynie co trzeci

kohabitant (36,4%). Przy czym jedynie jeden respondent, spośród żyjących w kohabitacji, zaznaczył odpowiedź „zdecydowanie tak”. W kohorcie małżonków pozytywną ocenę formułuje 61,8%, a wśród panien i kawalerów żyjących samotnie aż 70,4%. Wyniki mogą ilustrować brak zgody w środowisku z nauczaniem katolickim w kohorcie kohabitantów. Wskazani respondenci w swych ocenach mogą wyrażać pośrednio sprzeciw wobec zakazu kohabitacji i wobec wykluczaniu kohabitantów ze wspólnoty sakramentalnej w Kościele katolickim. Te hipotezy skłaniają do zbadania szczegółowych korelacji. W tym celu dokonamy kumulacji odpowiedzi pozytywnych w ramach oceny misji Kościoła w sferze życia rodzinnego. Stwarzamy w ten sposób kategorię o nazwie „zaufanie do misji Kościoła w sferze rodziny”. W tabelach 18 i 19, w rozbiciu na poszczególne kohorty stanu cywilnego, zestawimy tak uzyskaną kategorię z ocenami negatywnymi i trudnościami w odpowiedzi na pytanie o adekwatność katolickiego przesłania dotyczącego życia rodzinnego. Te kategorie odpowiedzi kumulujemy w postaci przeciwstawnej pod nazwą „brak zaufania do misji Kościoła w sferze rodziny”.

Tabela 18. Korelacja pomiędzy stanem kohabitacji oraz stanem małżeńskim a zaufaniem do misji Kościoła katolickiego w sferze problemów życia rodzinnego.

Postawa wobec Kościoła	Zaufanie do misji Kościoła w sferze rodziny	Brak zaufania do misji Kościoła w sferze rodziny
Respondenci	%	%
kohabitanci (44)	36,4 (a)	63,6 (b)
małżonkowie (113)	61,8 (c)	38,2 (d)

Wskaźnik Kendalla obliczony na podstawie tabeli 18 wynosi $Q = -0,477$. Zachodzi zatem dość istotna statystycznie korelacja ujemna pomiędzy respondentami żyjącymi w kohabitacji a respondentami żyjącymi w małżeństwie wobec zaufania – oceny adekwatności misji Kościoła katolickiego w dziedzinie życia rodzinnego. Kohabitujący znacznie bardziej negatywnie postrzegają odpowiedzi z zakresu życia rodzinnego, które przedstawia Kościół. Podobne wyniki uzyskujemy na podstawie tabeli 19 i oszacowania korelacji rangowej w przypadku respondentów stanu wolnego (kawalerów i panien) oraz kohabitantów.

Tabela 19. Korelacja pomiędzy stanem kohabitacji oraz stanem samotnym a zaufaniem do misji Kościoła katolickiego w sferze problemów życia rodzinnego.

Postawa wobec Kościoła	Zaufanie do misji Kościoła w sferze rodziny	Brak zaufania do misji Kościoła w sferze rodziny
Respondenci	%	%
kohabitanci (44)	36,4 (a)	63,6 (b)
single (113)	70,4 (c)	29,5 (d)

W tym wypadku $Q = -0,613$, co wskazuje znaczną korelację ujemną. Kohabitanci wyrażają więc zdecydowanie bardziej brak zaufania do misji Kościoła w sferze życia rodzinnego, niż respondenci żyjący samotnie, którzy dotąd nie zawarli związku małżeńskiego.

Ostatni wymiar analizy oceny adekwatności nauczania katolickiego w rozbiciu na kohorty stanu cywilnego dotyczy spraw społecznych.

Tabela 20. Adekwatność misji Kościoła wobec problemów społecznych

Czy uważasz, że Kościół katolicki daje właściwe odpowiedzi na problemy społeczne?	Małżonek (pierwsze małżeństwo)	Singiel (panna/kawaler)	Kohabitacja
	N=113	N=44	N=44
	%	%	%
Zdecydowanie nie	0,9	0,0	11,4
Raczej nie	14,2	9,1	18,2
Raczej tak	38,1	50,0	38,6
Zdecydowanie tak	10,6	4,5	4,5
Trudno powiedzieć	36,3	36,4	27,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Podobnie jak w poprzednim przypadku, kohabitanci dość negatywnie oceniają społeczną misję Kościoła. Spośród czterech sfer objętych badaniem, w przypadku adekwatności misji społecznej katolicyzmu pojawia się najwięcej krytycznych ocen ze strony żyjących w kohabitacji. Blisko co trzeci przyznający się do kohabitacji negatywnie ocenia adekwatność nauczania Kościoła w sprawach społecznych (29,6%). Natomiast poziom ocen pozytywnych sięga łącznie 43,1%. Dla porównania, wśród małżonków uzyskano zbliżony wynik pozytywnych ocen – 48,7% i zdecydowanie niższy odsetek negatywnych ocen – 14,2%.

Wydawałoby się, że można oczekiwać wyższego poziomu uznania dla społecznego nauczania Kościoła. Takie stanowisko opierałoby się na następującej hipotezie: skoro katolickie nauczanie w sprawach moralnych, a przede wszystkim w kwestii życia rodzinnego, budzi częściowe obawy i wywołuje częściowe odrzucenie, to bardziej właściwą dla Kościoła dziedziną misji jest zaangażowanie społeczne. Tak jednak nie jest, bo społeczna misja Kościoła jest przez kohabitantów oceniana najslabiej.

POGLĄDY KOHABITANTÓW DOTYCZĄCE WYBRANYCH KWESTII MORALNYCH

Badanie przeprowadzone w Dublinie pozwala oszacować poglądy polskich emigrantów, a zarazem regularnie praktykujących katolików, w pewnych istotnych

kwestiach moralnych. W perspektywie osób żyjących w kohabitacji na pierwszy plan wysuwają się dwa zagadnienia, które wiążą sprawy religijno-moralne. Chodzi mianowicie o możliwość powtórnych (po rozwodzie) małżeństw kościelnych oraz o możliwość przystępowania do komunii przez osoby żyjące w niesakramentalnym związku. Szczególnie ta druga kwestia bezpośrednio odnosi się do sytuacji egzystencjalnej kohabitantów. Obie możliwości są sprzeczne z oficjalnym nauczaniem Kościoła katolickiego. Wyniki odpowiedzi, w rozbiciu na kohorty stanu cywilnego, ukazują tabele 21 i 22.

Tabela 21. Akceptacja dla zawarcia nowego małżeństwa kościelnego po rozwodzie

Czy zgadzasz się, żeby po rozwodzie można było zawrzeć nowy ślub kościelny?	Małżonek (pierwsze małżeństwo)	Singiel (panna/kawaler)	Kohabitacja
	N=112	N=44	N=44
	%	%	%
Zdecydowanie nie	25,9	38,6	27,2
Raczej nie	31,3	22,7	20,5
Raczej tak	20,5	13,6	20,5
Zdecydowanie tak	6,3	11,4	6,8
Trudno powiedzieć	16,0	13,7	25,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Respondenci należący do wszystkich trzech kohort mają podobne zdanie. W większości możliwość powtórnego ślubu kościelnego nie zyskuje akceptacji. Mniej więcej co czwarty małżonek (26,8%), singiel (25%) i kohabitant (27,%) opowiada się za taką możliwością. Tym samym jednak dość liczna część praktykujących regularnie katolików opowiada się całkowicie wbrew nauczaniu Kościoła na ten temat. Jeżeli dodamy do tego odsetek osób badanych, którzy nie są przekonani – czyli nie wypowiadają się jednoznacznie zgodnie ze stanowiskiem Kościoła – wyłania się poważny konflikt aksjologiczny w grupie katolików regularnie uczestniczących na emigracji w nabożeństwach kościelnych. Należy jednak podkreślić, że nadal większość badanych sprzeciwia się możliwości ponownego ślubu kościelnego. Najwięcej przeciwników jest wśród respondentów, którzy nie zawierali jeszcze związku małżeńskiego i żyją samotnie – 61,3%. Wśród małżonków odsetek wynosi 57,2% i nadal jest wyższy od stanowiska kohabitantów, wśród których idei powtórnego ślubu kościelnego sprzeciwia się 47,8%. Inne wyniki przynoszą odpowiedzi na pytanie o dopuszczenie do komunii osób, które żyją w niesakramentalnych związkach (tabela 22).

Tabela 22. Akceptacja dla dopuszczenia do komunii osób żyjących w związkach niesakramentalnych

Czy zgadzasz się, żeby osoby żyjące w związku niesakramentalnym (np. przed ślubem) mogły przystępować do komunii św.?	Małżonek (pierwsze małżeństwo)	Singiel (panna/kawaler)	Kohabitacja
	N=112	N=44	N=44
	%	%	%
Zdecydowanie nie	9,8	18,2	6,8
Raczej nie	15,2	18,2	11,4
Raczej tak	39,3	20,5	25,0
Zdecydowanie tak	14,3	22,7	47,7
Trudno powiedzieć	21,4	20,4	9,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Zgodnie z oczekiwaniami kohabitanci opowiadają się zdecydowanie częściej za dopuszczeniem do komunii osób żyjących w związkach niesakramentalnych. Ten problem dotyka ich bezpośrednio. Za dopuszczeniem do komunii optuje aż blisko 3/4 żyjących w kohabitacji (72,7%). W nieco mniejszym, ale również wysokim zakresie, stanowisko to wyrażają małżonkowie (53,6%) oraz single (43,2%).

Powyższe wyniki skłaniają do zbadania szczegółowych korelacji. W tym celu skumulujemy odpowiedzi zgodne z doktryną katolicką, czyli przeciwne. Wylimitujemy odpowiedzi wstrzymujące się – „trudno powiedzieć”. Drugą utworzoną kategorią będzie więc akceptacja – odpowiedzi „zdecydowanie tak” i „raczej tak”. W tabelach 23 i 24, w rozbiciu na poszczególne kohorty stanu cywilnego, zestawimy tak uzyskane kategorie.

Tabela 23. Korelacja pomiędzy stanem kohabitacji oraz stanem małżeńskim a akceptacją dla dopuszczenia do komunii osób żyjących w związkach niesakramentalnych

Postawa	Akceptacja wobec komunii dla niesakramentalnych	Sprzeciw wobec komunii dla niesakramentalnych
Respondenci	%	%
kohabitanci (40)	80,0 (a)	20,0 (b)
małżonkowie (88)	68,2 (c)	31,8 (d)

Wskaźnik Kendalla obliczony na podstawie tabeli 23 wynosi $Q = +0,302$. Zachodzi zatem istotna statystycznie korelacja dodatnia pomiędzy respondentami żyjącymi w kohabitacji a respondentami żyjącymi w małżeństwie w sprawie dopuszczalności komunii. Stan kohabitacji sprzyja akceptacji bardziej niż stan małżeński. Kohabitujący bardziej postrzegają odpowiedzi z zakresu życia rodzinnego, które przedstawia Kościół.

Tabela 24. Korelacja pomiędzy stanem kohabitacji oraz stanem samotnym a akceptacją dla dopuszczenia do komunii osób żyjących w związkach niesakramentalnych

Postawa	Akceptacja wobec komunii dla niesakramentalnych	Sprzeciw wobec komunii dla niesakramentalnych
Respondenci	%	%
kohabitanci (40)	80,0 (a)	20,0 (b)
single (35)	54,3 (c)	45,7 (d)

W tym wypadku $Q = +0,542$ co wskazuje znaczną korelację dodatnią. Życie w kohabitacji zdecydowanie bardziej związane jest z akceptacją dla dopuszczenia do komunii osób żyjących w związkach niesakramentalnych, niż życie w stanie samotnym (kawaler – panna). Z uwagi na potrzebę religijną, jaką jest przystępowanie do sakramentu komunii, kohabitujący chcą ją osiągnąć, nie zwracając uwagi na zasady moralne, które powinni (zgodnie z doktryną katolicką) w przygotowaniu do tego sakramentu wypełnić. Świadczy to jednocześnie, że silne przemiany w ocenach moralnych zachodzą także w środowiskach ludzi o wysokim poziomie religijności kościelnej. Co więcej, taka zmiana orientacji moralnej jest prawdopodobnie motywowana religijnie, to znaczy potrzebą duchową, jaką jest przystępowanie do sakramentu komunii.

Ostatnią z wybranych na potrzeby niniejszej pracy kwestii moralnych było pytanie o dopuszczalność seksu przedmałżeńskiego. Podobnie jak w poprzednich dwóch sprawach, takie stanowisko sprzeciwia się oficjalnemu nauczaniu moralnemu Kościoła. Wyniki odpowiedzi respondentów, w rozbiciu na kohorty stanu cywilnego, przedstawione są w tabeli 25.

Tabela 25. Dopuszczalność seksu przedmałżeńskiego

Czy seks przedmałżeński jest moralnie dopuszczalny?	Małżonek (pierwsze małżeństwo)	Singiel (panna/kawaler)	Kohabitacja
	N=113	N=44	N=43
	%	%	%
Zdecydowanie nie	21,2	18,2	4,7
Raczej nie	19,5	15,9	11,6
Raczej tak	38,1	22,7	46,5
Zdecydowanie tak	7,1	25,0	30,2
Trudno powiedzieć	14,1	18,2	7,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Wyniki nie budzą zaskoczenia, jednakże skala pozytywnej oceny moralnej seksu przedmałżeńskiego wśród kohabitantów jest zadziwiająco wysoka (76,7%). Tak wysoki poziom akceptacji moralnej dla seksu przedmałżeńskiego znacznie przewyższa stanowisko popularne wśród małżonków (poparcie przez 45,2%) i wśród singli (47,7%). Problem współżycia seksualnego jest oczywiście sprawą egzystencjalnie istotną dla kohabitujących, a zarazem osób wysoce przywiązanych do religijności kościelnej.

Odpowiedzi na to pytanie badawcze mogą potwierdzać, że znaczna część (prawdopodobnie zdecydowana większość) kohabitantów traktuje formę swojego obecnego związku za przejściową. Prawdopodobnie zamierzają wstąpić w związek małżeński. Na drodze do ślubu prowadzą jednak życie w związku, który oparty jest także na współżyciu seksualnym. Większość respondentów przyznających się do kohabitacji nie widzi zatem moralnego zła w aktywności seksualnej poza małżeństwem. Nie widać zatem w ich poglądach wewnętrznego konfliktu. Skoro decydują się na kohabitację i podejmują współżycie seksualne, nie chcą takiej postawy oceniać jako moralnie złej.

PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Z uwagi na ramy objętościowe niniejszej pracy musimy dokonać pewnego skrótu. W przeprowadzonej w pozostałym zakresie analizie nie odnotowano istotnych statystycznie różnic w poglądach wskazanych trzech kohort w wybranych sprawach instytucjonalno-organizacyjnych Kościoła katolickiego. Badani, niezależnie od statusu cywilnego, mieli podobne zdanie na temat zniesienia celibatu, kapłaństwa kobiet, rozdawania komunii przez osoby świeckie, w tym także rozdawania komunii przez kobiety. Nieistotne statystycznie są także różnice w sprawach dopuszczalności aborcji: bez ograniczeń, w przypadku ciąży w wyniku gwałtu, w przypadku ciężkiego i nieodwracalnego uszkodzenia (wady) płodu. Osoby żyjące w kohabitacji, w podobnym i zarazem silnym stopniu, tak jak i inni, odrzucają legalizację związków partnerskich jedнопłciowych. A w podobnym i bardzo mocnym zarazem stopniu odrzucają możliwość prawnego uznania dla adopcji dzieci przez jedнопłciowe związki partnerskie. Jednocześnie kohabitanci, podobnie jak inne kohorty, w wysokim stopniu opowiadają się za akceptacją antykoncepcji i zapłodnienia *in vitro*⁴. Powyższe ustalenia są istotne dla naszych celów badawczych. Wskazują one wyraźnie, że w wielu sprawach natury moralnej kohabitanci prezentują zróżnicowane ideowo poglądy. Podobnie jak cała badana grupa, wykazują oni elementy obyczajowości liberalno-lewicowej, jak i konserwatywno-prawicowej (por. Domański 2009: 186). Nie można zatem mówić o wybitnie liberalnych poglądach prezentowanych *en bloc* przez kohabitantów.

Badania te wskazują przede wszystkim na szeroką skalę kohabitacji w środowisku polskich katolików, którzy często uczestniczą w kościelnych nabożeństwach. Czynniki, które wspierają podjęcie decyzji i trwanie w kohabitacji, mogą być jednak w tym wypadku przede wszystkim: młody wiek respondentów, wpływ czynników migracyjnych (w tym odłożenie decyzji zawarcia małżeństwa), wpływ śro-

⁴ Szerszą prezentację i analizę wyników badań można znaleźć w Lisak 2009.

dowiska dużego miasta – te faktory znacząco przyczyniają się do podjęcia kohabitacji. Na podstawie dokonanej analizy możemy jednak zakładać, że w Dublinie mamy do czynienia z formą czasowej kohabitacji, która w wielu przypadkach poprzedza zawarcie małżeństwa w tym samym związku.

Szeroka popularność kohabitacji wśród katolików regularnie uczęszczających na msze do kościoła jest jednak dość zaskakująca. Zjawisko to może wynikać zarówno z odrzucenia oficjalnego nauczania moralnego Kościoła, jak i z niemożności sprostania wymogom deontycznym. Może wynikać to także z nieświadomości (nieznajomości) dotyczącej oficjalnych, a zarazem dość szczegółowych reguł religijno-moralnych. Jednak najbardziej przekonującą hipotezą wydaje się być w tym wypadku indywidualizacja religijności. Zindywidualizowana religijność przyjmuje formę zmieszanej religii *à la carte*. Jednostki dokonują samodzielnych wyborów w zakresie form życia religijnego, które przyjmują w dowolnym, dogodnym kształcie. Takie zjawisko analizuje w swoich badaniach socjologicznych Paul Zulehner (2007), wyodrębniając kategorię „religii z wyboru”. W podobnym duchu, ale bardziej w kontekście filozoficznym wypowiada się także Charles Taylor (2002), pisząc o podstawowym kryterium ponowoczesnej etyki, jakim staje się autentyczność. Orientacje moralne jednostki ogniskują się nie tyle na podstawie spójnych systemów i etyki normatywnej, co raczej bardziej emotywnie, przez tolerancję dla autentyczności postaw i poglądów innych osób.

Wśród kolejnych generacji Polaków obserwujemy przemiany pokoleniowe w orientacjach moralnych. Analizowany w niniejszych badaniach kompleks religijno-moralnych postaw i poglądów polskich emigrantów mieszkających w Dublinie, w tym zwłaszcza tych żyjących w związkach niemałżeńskich, przechodzi reorientację. Przemiany postaw i poglądów wśród osób zachowujących wysoki poziom religijności kościelnej nie wpisują się w ewolucji orientacji moralnych zachodzących pod wpływem modernizacji. Zmiana orientacji moralnych prowadzi „w stronę ich większej racjonalizacji, a więc większego uwzględnienia roli konsekwencji niż zasad moralnych” (Doktor 2001a: 250). Jednocześnie wiele aspektów moralnych ulega u młodych ludzi relatywizacji. Dlatego „[...] kwestie moralne są postrzegane przez młodych ludzi jako podlegające przede wszystkim indywidualnej, wewnętrznej ocenie człowieka, mniej zaś – kryteriom ocen wynikających z religii lub z ustaleń społecznych” (Pawlik 2007: 244).

Młode pokolenie Polaków, którego drobnym wycinkiem jest społeczność polskich emigrantów uczęszczających do dublińskiego katolickiego duszpasterstwa parafialnego, w planowaniu i realizowaniu życia małżeńsko-rodzinnego dobrze ilustruje specyficzną formę powiązania moralności z religią. Chodzi mianowicie o związek psychologiczny wywiedziony z procesu socjalizacji. Religia i jej instytucjonalni przedstawiciele byli w procesie wychowania głównymi rzecznikami moralności. Stąd problematyka moralna jawi się jako naturalnie połączona z religią, choć w istocie związek ten jest przygodny (Ossowska 2005: 79). Łatwo zatem w dobie dorosłości i samodzielności, żyjąc w innym środowisku społecznym i kulturowym, o indywidualizację, zarówno w podejściu do religii, jak i do moralności.



BIBLIOGRAFIA

- Ablewicz Krystyna. 2003. *Teoretyczne i metodologiczne podstawy pedagogiki antropologicznej. Studium sytuacji wychowawczej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Adamczuk Lucjan. 2006. *Wiara i wiedza religijna w badaniach diecezjalnych ISKK*, [w:] Witold Zdaniewicz i Sławomir H. Zaręba (red.), *Religia – Kościół – Społeczeństwo. Wyniki porównawczych badań socjologicznych w 12 diecezjach*, Warszawa: OSS OPINIA ISKK SAC, s. 17-27.
- Adamczyk Tomasz. 2008. *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, [w:] Janusz Mariański i Leon Smyczek (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 235-265.
- Adamiak Elżbieta. 2003. *Po co mężczyźni Kościół?, głos w dyskusji*, „Więź” nr 7(537), s. 17-30.
- Adamski Franciszek. 1968. *Model rodziny w świadomości młodzieży współczesnej*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1, s. 185-191.
- Adamski Franciszek. 1982. *Socjologia małżeństwa i rodziny*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Adamski Franciszek. 1987. *Rodzina między sacrum i profanum*, Poznań: Pallottinum.
- Adamski Franciszek. 2002. *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Adamski Franciszek i Joanna Januszek. 1989. *Seks, małżeństwo i rodzina w opiniach młodzieży*, „Ateneum Kapłańskie” nr 2, s. 192-204.
- Akker Piet van den, Loek Halman i Ruud de Moor. 1994. *Primary Relations in Western Societies*, [w:] Peter Ester, Loek Halman i Ruud de Moor, *Primary Relations in. Value Change in Europe and North America*, Tilburg: Tilburg University Press, s. 97-127.
- Alexiewicz Tomasz. 2008. (Rozmowa z o. Tomaszem Alexiewiczem OP), [w:] Elżbieta Ruman, *Maryja nie wychowała Piotrusia Pana*, „Frona” nr 49, s. 52-66.
- Allport Gordon W. 1949. *Personality. A Psychological Interpretation*, London: Constable and Comp.
- Allport Gordon W. 1988. *Osobowość i religia*, przeł. Hanna Bartoszewicz, Anna Bartkovicz i Irena Wyrzykowska, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Amato Paul R. 2005. *Family Change: Decline or Resilience?*, [w:] Vern Bengston, Alan Acock, Katherine Allen, Peggye Dilworth-Anderson i David Klein (red.), *Sourcebook of Family Theory & Research*, Thousand Oaks-London-New Delhi: Sage Publications, s. 112-117.
- Arcimowicz Krzysztof. 2003. *Obraz mężczyzny w polskich mediach. Prawda. Fałsz. Stereotyp*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

- Arcimowicz Krzysztof. 2004. *Męskość w kulturze współczesnej*. „Małżeństwo i Rodzina” nr 2(10), s. 17-23.
- Aulette Judy R. 1994. *Changing Families*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Augustyn, św. 1937. *Państwo Boże. De Civitate Dei*, przeł. Władysław Kubicki, Poznań: Jan Jachowski.
- Auleytner Julian i Katarzyna Głębińska. 2001. *Polskie kwestie socjalne na przełomie wieków*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Badinter Elizabeth. 1993. *XY tożsamość mężczyzny*, przeł. Grzegorz Przewłocki, Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- Badinter Elizabeth. 1998. *Historia miłości macierzyńskiej*, przeł. Krzysztof Choiński, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Wolumen/Liga Republikańska.
- Badora Sylwia. 2001. *Rodzina i formy jej wspomagania*, Kraków: Impuls.
- Bakiera Lucyna. 1998. *Rodzina z perspektywy socjologicznej i psychologicznej: ciągłość i zmiana*, „Roczniki Socjologii Rodziny” t. XVII, s. 101-117.
- Balcerzak-Paradowska Bożena. 1999. *Polityka rodzinna. Między dwoma modelami*, Warszawa: IPISS, IPS UW.
- Balicki Janusz, Ewa Frątczak i Charles B. Nam. 2007. *Przemiany ludnościowe. Fakty – interpretacje – opinie. Mechanizmy przemian ludnościowych. Globalna polityka ludnościowa*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Baniak Józef. 2007a. *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Baniak Józef. 2007b. *Między buntem a potrzebą akceptacji. Świadomość parafialna dzisiejszych gimnazjalistów*, [w:] Maria Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 267-290.
- Baniak Józef. 2007c. *Miłość małżeńska w wyobrażeniach katolików polskich*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 7, nr 21, s. 285-306.
- Baniak Józef. 2008a. *Kryzys tożsamości a świadomość moralna młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*, [w:] Janusz Mariański i Leon Smyczek (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 163-204.
- Baniak Józef. 2008b. *Między buntem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Świadomość religijna i moralna a kryzys tożsamości osobowej młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*, Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Baniak Józef. 2008c. *Moralność seksualna młodzieży gimnazjalnej na tle jej kryzysu tożsamości osobowej – studium socjologiczne*, [w:] Irena Borowik, Maria Libiszowska-Żółtkowska i Jan Doktor (red.), *Oblicza religii i religijności*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 110-134.
- Baniak Józef. 2010. *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży gimnazjalnej na tle kryzysu jej tożsamości osobowej*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Barker Chris. 2005. *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. Agata Sadza, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Barthes Roland. 2000. *Mitologie*, przeł. Adam Dziadek, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Baudrillard Jean. [1970] 2006. *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bauman Zygmunt. 1990. *Zacieranie twarzy. O społecznym zawiadywaniu dystansem moralnym*, „Więź” nr 11/12, s. 84-105.

- Bauman Zygmunt. 1993. *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” nr 2, s. 7-31.
- Bauman Zygmunt. 1994a. *Chaos nasz powszedni*, „Gazeta Wyborcza”, 29-30 października.
- Bauman Zygmunt. 1994b. *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Bauman Zygmunt. 1996. *Etyka ponowoczesna*, przeł. Janina Bauman i Joanna Tokarska-Bakir, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bauman Zygmunt. 1998a. *Modernity and Ambivalence*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman Zygmunt. 1998b. *O uniwersalnej moralności i moralności uniwersalnej*, „Res Humana” nr 1, s. 3-6.
- Bauman Zygmunt. 1998c. *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. Andrzej Ceynowa i Jerzy Giebułtowski, Warszawa: IFiS PAN.
- Bauman Zygmunt. 2000. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bauman Zygmunt. 2001. *Życie do natychmiastowego użytku*, „Gazeta Świąteczna” nr 257, s. 9-11.
- Bauman Zygmunt. 2002. *Dziesięć ważnych słów: rozmowy o Dekalogu*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman Zygmunt. 2006a. *Moralność w niestabilnym świecie*, Poznań: Drukarnia i Księgarnia św. Wojciecha.
- Bauman Zygmunt. 2006b. *Płynna nowoczesność*, przeł. Tomasz Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman Zygmunt. 2007a. *Płynne życie*, przeł. Tomasz Kunz, Kraków: Znak.
- Bauman Zygmunt. 2007b. *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, przeł. Jacek Konieczny, Kraków: Znak.
- Bauman Zygmunt. 2008. *Zindywidualizowane społeczeństwo*, przeł. Olga Kubińska i Wojciech Kubiński, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Beck Ulrich. 1994. *Demokratisierung der Familie*, [w:] Ulrich Beck (red.), *Kinder in der Freiheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag GmbH und Co, s. 24-35.
- Beck Ulrich. 1998a. *The Cosmopolitan Manifesto*, „New Statesman”, 20 marca.
- Beck Ulrich. 1998b. *Die Jugend von heute. Wider das Lamento über den Werteverfall*, „Aviso. Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst in Bayern” nr 2, s. 15-26.
- Beck Ulrich. 2001. *Das Zeitalter des „eigenen Lebens”. Individualisierung als „paradoxe Sozialstruktur” und andere offene Fragen*, „Aus Politik und Sozialstruktur” nr 29, s. 3-16.
- Beck Ulrich. 2002. *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. Stanisław Cieśla, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Beck Ulrich i Elisabeth Beck-Gernsheim. 1990. *Das ganz modern. Chaos der Liebe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Beck Ulrich i Elisabeth Beck-Gernsheim. 2005. *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, London-Thousand Oaks-New Delhi: Sage Publications.
- Beckford Martin. 2009. *Nearly Half of Children Born out of Wedlock, Official Figures Show*, „The Telegraph”, 27 marca 2009, <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/5056489/Nearly-half-of-children-born-out-of-wedlock-official-figures-show.html> [dostęp 19.11.2011].
- Beck-Gernsheim Elisabeth. 2002. *Reinventing the Family. In Search of New Lifestyles*, Malden: Blackwell Publishers.

- Bem Sandra L. 1977. *Beyond Androgyny: Some Presumptuous Prescriptions for a Liberated Sexual Identity*, [w:] Arlene S. Skolnick i Jerome H. Skolnick (red.), *Family in Transition*, Boston-Toronto: Little, Brown and Company, s. 204-221.
- Berger Peter L. 1988. *Zaproszenie do socjologii*, przeł. Janusz Stawiński, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bielicki Tadeusz. 1995. *Struktura rodziny ludzkiej w perspektywie antropologicznej*, [w:] Edward Hałoń (red.), *Rodzina – jej funkcje przystosowawcze i ochronne*, Warszawa: Centrum Upowszechniania Nauki PAN, s. 9-22.
- Bielik-Robson Agata. 2000. *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków: Universitas.
- Biernat Tomasz. 2008. *Transformacja czy kryzys rodziny?*, [w:] Wojciech Muszyński i Ewa Sikora (red.), *Miłość, wierność i uczciwość na rozstajach współczesności. Kształty rodziny współczesnej*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 279-288.
- Biernat Tomasz i Paweł Sobierajski. 2007. *Młodzież wobec małżeństwa i rodziny. Raport z badań*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Bieszczad Bogusław. 2005. *Młoda rodzina wobec zadań wychowawczych*, Ostrowiec Św.: WSBiP.
- Bilicka Beata. 2007. *Nauczyciel szkoły katolickiej. Wychowanie do dialogu i tolerancji*, „Ate-neum Kapłańskie” nr 149, z. 3, s. 464-476.
- Bly Robert. 2004. *Żelazny Jan*, przeł. Jacek Tittenbrun, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Boguszewski Rafał. 2009. *Religia i religijność Polaków w zmieniającym się społeczeństwie*, [w:] Krzysztof Zagórski (red.), *Życie po zmianie. Warunki i satysfakcje Polaków*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, s. 169-193.
- Borecka-Biernat Danuta i Krystyna Węglowska-Rzepa. 2000. *Zachowania młodzieży w sytuacji kontaktu społecznego*, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Bortkiewicz Paweł. 2000. *Przed wszystkim etyka*, Poznań: Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Braun-Gałkowska Maria. 1985. *Psychologia domowa. Małżeństwo – dzieci – rodzina*, Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski.
- Braun-Gałkowska Maria. 1992. *Psychologiczna analiza systemów rodzinnych osób zadowolonych i niezadowolonych z małżeństwa*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Brańgel Józefa. 2000. *Skutki rozvodu rodziców doświadczane przez dzieci*, [w:] Robert Bieleń (red.), *W służbie rodziny*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, s. 201-213.
- Breviarium fidei*. 2007. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. Ignacy Bokwa, Poznań: Drukarnia i Księgarnia św. Wojciecha.
- Bruce Steve. 2000. *Socjologia*, przeł. Marcin Stopa, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Brzeziński Dariusz. 2008. *Dwie dekady etyki ponowoczesnej. Analiza krytyki i ewolucji refleksji etycznej Zygmunta Baumana*, „Studia Socjologiczne” nr 3(190), s. 7-42.
- Budrowska Bogusława. 2000. *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*, Wrocław: Funna.
- Budzyńska Ewa. 2000. *Rodzina środowiskiem wychowania prospołecznego*, [w:] Dorota Kornas-Biela (red.), *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 248-267.
- Budzyńska Ewa. 2001. *Model małżeństwa i rodziny u młodzieży wielkomiejskiej na przykładzie Katowic*, [w:] Zbigniew Tyszka (red.), *Współczesne rodziny polskie – ich stan i kierunki*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 303-314.

- Budzyńska Ewa. 2008. *Podzielane czy dzielące? Wartości moralne społeczeństwa polskiego*, [w:] Janusz Mariański i Leon Smyczek (red.), *Wartości i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, Kraków: Wydawnictwo WAM i Polskie Towarzystwo Socjologiczne, s. 35-56.
- Budzyńska Ewa. 2010a. *Koniec rodziny, jaką znamy? Refleksje socjologa*, [w:] Jolanta Kopka i Grzegorz Matuszak (red.), *Problemy współczesnej demokracji i moralności*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 281-303.
- Budzyńska Ewa. 2010b. *A/rodzinne ramy życia rodzinnego. Refleksje socjologa*, [w:] Józef Baniak (red.), *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 425-441.
- Cabera Natasha J., Catherine S. Tamis-LeMonda, Robert H. Bradley, Sandra Hofferth i Michael E. Lamb. 2000. *Fatherhood in Twenty-First Century*, „Child Development”, t. 71, cz. 1, s. 127-136, baza danych: Academic Search Premiere.
- Calman Kenneth C. 1948. *Quality of Life in Cancer Patients, An Hypothesis*, „Med Ethics” nr 4, s. 124-127.
- Camus Albert. 1991. *Człowiek zbuntowany*, przeł. Joanna Guze, Kraków: Res Publica.
- CBOS. 1995. *Funkcjonowanie domu: podział obowiązków, obciążenia, pomoc*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2000. *Sytuacja polskich rodzin – oceny i postulaty*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2002. *Konkubinat par heteroseksualnych i homoseksualnych*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2005a. *Aborcja, edukacja seksualna, zapłodnienie pozaustrojowe*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2005b. *Aktualne problemy i wydarzenia (nr 183)*, Komunikat z badań (do użytku wewnętrznego), Warszawa.
- CBOS. 2005c. *Poparcie dla eutanazji a przyzwolenie na określone działania w tym zakresie*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2005d. *Postawy wobec aborcji*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2006a. *Co jest w życiu najważniejsze?* Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2006b. *Polacy wobec różnych religii i zasad katolicyzmu*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2006c. *Polityka państwa wobec rodziny oraz dyskryminacja w miejscu pracy kobiet w ciąży i matek małych dzieci*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2006d. *Postawy wobec aborcji*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2006e. *Potrzeby prokreacyjne oraz preferowany i realizowany model rodziny*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2006f. *Więzi Polaków z Janem Pawłem II, Kościołem i religią*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2006g. *Znaczenie religii w życiu Polaków*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2007a. *Aktualne problemy i wydarzenia (nr 206)*. Komunikat z badań (do użytku wewnętrznego), Warszawa.
- CBOS. 2007b. *Opinie na temat aborcji*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2007c. *Opinie o eutanazji, czyli pomocy w umieraniu*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2007d. *Polacy wobec Kościoła oraz nauczania Papieża Benedykta XVI dwa lata po śmierci Jana Pawła II*. Komunikat z badań, Warszawa.

- CBOS. 2007e. *Znaczenie religii w życiu Polaków*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2008a. *Aktualne problemy i wydarzenia* (nr 216). Komunikat z badań (do użytku wewnętrznego), Warszawa.
- CBOS. 2008b. *Aktualne problemy i wydarzenia* (nr 223). Komunikat z badań (do użytku wewnętrznego), Warszawa.
- CBOS. 2008c. *Kontrowersje wokół różnych zjawisk dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2008d. *Nie ma jak rodzina*. Komunikat z badań BS/40/2008, Warszawa.
- CBOS. 2008e. *Opinie o dopuszczalności stosowania zapłodnienia pozaustrojowego*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2008f. *Stosunek Polaków do rozwodów*. Komunikat z badań BS/43/2008, Warszawa.
- CBOS. 2008g. *Regionalne i społeczne zróżnicowania kondycji psychicznej i zadowolenia z życia*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2008h. *Stosunek Polaków do rozwodów*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2008i. *Więzi rodzinne*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2008j. *Więzi społeczne i wzajemna pomoc (społeczno-psychologiczny kontekst życia Polaków)*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2009a. *Aktualne problemy i wydarzenia* (nr 232). Komunikat z badań (do użytku wewnętrznego), Warszawa.
- CBOS. 2009b. *Aktualne problemy i wydarzenia* (nr 233). Komunikat z badań (do użytku wewnętrznego), Warszawa.
- CBOS. 2009c. *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2010a. *Opinie na temat dopuszczalności aborcji*, Warszawa.
- CBOS. 2010b. *Polacy o swoim zadowoleniu z życia*. Komunikat z badań, Warszawa.
- CBOS. 2010c. *Postawy prokreacyjne Polaków*. Komunikat z badań, Warszawa.
- Celmer Zuzanna i Danuta Markowska. 1977. *Gdy przebrzmi marsz Mendelssohna*, Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Central Statistics Office, Ireland. 2008. *Census 2006, Non-Irish Nationals Living in Ireland*, Dublin-Cork.
- Central Statistics Office, Ireland. 2009. *Mariages 2006*, Dublin-Cork.
- Central Statistics Office, Ireland. 2011. *Mariages 2008*, Dublin-Cork.
- Chami Ralph i Connel Fullenkamp. 1997. *The Market Value of Family Values*, <http://ssrn.com/abstract=33677> [dostęp 3.08.2009].
- Chechliński W. 1978. *Kohabitacja – nowa forma współżycia pary*, „Problemy Rodziny”, nr 1, s. 20.
- Chodkowska Maria. 1993. *Kobieta niepełnosprawna. Socjopedagogiczne problemy postaw*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Chodkowska Maria. 2005. *Role rodzinne i zawodowe kobiet z niepełnosprawnościami*, „Niepełnosprawność i Rehabilitacja” nr 3, s. 6-27.
- Cichomski Bogdan, Tomasz Jerzyński i Marcin Zieliński. 2006. *Polski Generalny Sondaż Społeczny. Struktura skumulowanych wyników badań 1992-2005*, Warszawa: Instytut Studiów Społecznych, Uniwersytet Warszawski.

- Colpin Hilde, Agnes Munter i Lieve Vandemeulebroecke. 1998. *Parenthood Motives in IVF mothers*, „Journal of Psychosomatic Obstetrics and Gynecology” nr 19(1), s. 19-27.
- Corecco Eugenio. 1974. *Il sacerdote ministro del matrimonio?*, „La Scuola Catholica” nr 98, s. 361-377.
- Correco Eugenio. 1981. *Fundamentalne znaczenie sakramentu małżeństwa dla struktury Kościoła*, przeł. Lucjan Balter, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” nr 5, s. 32-60.
- Cybulska Natalia, Marek Tomala, Wojciech Niemczyk i Grzegorz Głąb. 2009. *Współczesna diagnostyka i leczenie niepłodności*, [w:] Emilia Lichtenberg-Kokoszka, Ewa Janiuk i Jerzy Dzierżanowski (red.), *Niepłodność. Zagadnienie interdyscyplinarne*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, s. 51-57.
- Czapiński Janusz. 2009. *Cechy osobowości i styl życia*, [w:] Janusz Czapiński i Tomasz Panek (red.), *Diagnoza Społeczna 2009. Warunki i jakość życia Polaków. Raport*, Warszawa: Rada Monitoringu Społecznego, s. 196-229.
- Czapka Elżbieta. 2006. *Życie seksualne młodzieży*, [w:] Zofia Kawczyńska-Butrym (red.), *Młodzież z województwa w warmińsko-mazurskiego. Zagrożenia – szanse – plany życiowe*, Olsztyn: Wydawnictwo Olsztyńskiej Szkoły im. Józefa Rusieckiego, s. 185-196.
- Ćwiek Witold. 2002. *Konkubinat*, Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Dąbrowska Zofia. 2005. *Czym się charakteryzują współczesne małżeństwa w Polsce*, „Małżeństwo i Rodzina” nr 4, s. 4-6.
- Debord Guy. 1990. *Comments on the Society Society of the Spectacle*, London-New York: Verso.
- Delumeau Jean i Daniel Roche (red.), 1995. *Historia ojców i ojcostwa*, przeł. Jan Radożycki i Maria Paloetti-Radożycka, Warszawa: Volumen/Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Dobbelaere Karl. 2008. *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, przeł. Renata Babińska, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Dobroczyński Bartłomiej. 2010. *Kamień wypalany od środka. Rozmowa Małgorzaty Bilskiej*, „Przegląd Powszechny” nr 2 (1062), s. 57, 60.
- Doktor Tadeusz. 2001a. *Orientacje moralne*, [w:] Irena Borowik i Tadeusz Doktor, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 229-251.
- Doktor Tadeusz. 2001b. *Postawy moralne – ochrona ludzkiego życia, podatki i pomoc bliźniemu*, [w:] Irena Borowik i Tadeusz Doktor, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 253-287.
- Domański Henryk. 2009. *Społeczeństwa europejskie. Stratyfikacja i systemy wartości*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Doniec Renata. 2001. *Rodzina wielkiego miasta. Przemiany społeczno-moralne w świadomości trzech pokoleń*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Duch-Krzystoszek Danuta. 1998. *Małżeństwo, seks, prokreacja. Analiza socjologiczna*, Warszawa: IFiS PAN.
- Duch-Krzystoszek Danuta i Anna Titkow. 2006. *Polka i jej rodzina na tle Europy. Redystrybucja prac domowych: jej uczestnicy i konteksty*, [w:] Henryk Domański, Antonina Ostrowska i Paweł B. Sztabiński (red.), *W środku Europy? Wyniki Europejskiego Sondażu Społecznego*, Warszawa: IFiS PAN s. 127-184.

- Dudak Anna. 2006. *Samotne ojcostwo*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Dudziak Urszula. 2001. *Postawy wobec norm moralnych i przestępczości seksualnej – badania wśród młodzieży licealnej*, [w:] Bronisław Urban (red.), *Dewiacja wśród młodzieży. Uwarunkowania i profilaktyka*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 141-161.
- Dyczewski Leon. 1988. *Stosunek narzeczonych do norm broniących małżeństwa i początku życia*, „Chrześcijanin w Świecie” nr 12, s. 58-71.
- Dyczewski Leon. 1994a. *Rodzina. Społeczeństwo. Państwo*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Dyczewski Leon. 1994b. *Religijność poza swoim krajem*, [w:] Witold Zdaniewicz (red.), *Znaczenie Kościoła w pierwszych latach III Rzeczypospolitej*, Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, s. 38-77.
- Dyczewski Leon. 2001. *Więź między pokoleniami w rodzinie*, [w:] *Rodzina jako wartość w cywilizacji chrześcijańskiej*, oprac. Małgorzata Lipińska, Warszawa: Dział Wydawniczy Kancelarii Senatu, s. 26-45.
- Dyczewski Leon. 2003a. *Kulturowe aspekty wartości dziecka a urodzenia*, [w:] Krystyna Słany, Agnieszka Małek i Izabela Szczepaniak-Wiecha (red.), *Systemy wartości a procesy demograficzne*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 137-143.
- Dyczewski Leon. 2003b. *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Dyczewski Leon. 2007a. *Rodzina i jej miejsce w hierarchii wartości młodego pokolenia Europejczyków. Wyniki badań socjologicznych*, [w:] Julia Gorbaniuk (red.), *Sytuacja rodziny we współczesnym społeczeństwie – doświadczenia Europy Środkowo-Wschodniej*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 22-39.
- Dyczewski Leon. 2007b. *Wstęp*, [w:] Leon Dyczewski (red.), *Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 2-28.
- Dyczewski Leon. 2009. *Wyobrażenia młodzieży o małżeństwie i rodzinie. Pomiędzy tradycją a nowoczesnością*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Dyrektorium ogólne o katechizacji*. 1998. Poznań: Pallottinum.
- Dzwonkowski Roman. 1982. *Działalność męskich zgromadzeń zakonnych wśród Polonii*, [w:] Józef Bakalarz i in. (red.), *Działalność męskich zgromadzeń zakonnych wśród Polonii*, Lublin: Wydawnictwo Naukowe KUL, s. 562-567.
- Ehrensaft Diane. 1987. *Parenting Together: Men and Women Sharing the Care of Children*, New York: Free Press.
- Elliot Faith Robertson. 1986. *The Family: Change or Continuity?*, Basingstoke-Hampshire-London: Macmillan Education Ltd. Houndmills.
- Falkowska Maciejaja. 1999. *Rodzice i rówieśnicy w opiniach młodego pokolenia Polaków*. Komunikat z badań CBOS, Warszawa.
- Featherstone Mike. 1991. *Consumer Culture and Postmodernism*, London: Sage Publications.
- Fijałkowski Włodzimierz. 1996. *Ojcostwo na nowo odkryte*, Pelplin: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Flandrin Jean-Louis. 1998. *Historia rodziny*, przeł. Agnieszka Kuryś, Warszawa: Volumen /Liga Republikańska.
- Frątczak Ewa. 2001. *Model rodziny nuklearnej w Polsce w okresie transformacji*, Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Głównej Handlowej.

- Frątczak-Müller Joanna. 2001. *Kobieta, mężczyzna i dziecko w rodzinie klasy średniej*, [w:] Anna Wachowiak, *Współczesne problemy socjologii rodziny*, Poznań: Wydawnictwo Akademii Rolniczej im. Augusta Cieszkowskiego, s. 131-142.
- Fromm Erich. 1966. *Szkice z psychologii religii*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Fromm Erich. 1971. *O sztuce miłości*, przeł. Aleksander Bogdański, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fromm Erich. 1995. *Mieć czy być?*, przeł. Jan Karłowski, Poznań: Rebis.
- Fromm Erich. 2000a. *Kryzys psychoanalizy*, przeł. Wojsław Brydak, Poznań: Rebis.
- Fromm Erich. 2000b. *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, przeł. Robert Saciuk, Warszawa-Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gablik Suzi. 1988. *Pluralizm. Tyrania wolności*, [w:] Marcin Giżycki i Agnieszka Taborska (red.), *Postmodernizm – kultura wyczerpania? Wybór tekstów*, Warszawa: Akademia Ruchu, s. 159-170.
- Gajda Ewa. 1996. *Prawne aspekty „rozvodu” w doktrynie prawosławnej a wybrane zagadnienia katolickiej nierozzerwalności małżeństwa*, [w:] Bronisław Czech (red.), *Małżeństwo w prawie świeckim i w prawie Kanonicznym. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej w dniach 12 i 13 maja 1994 roku w Katowicach*, Katowice, Instytut Wymiaru Sprawiedliwości, Ośrodek Terenowy przy Sądzie Wojewódzkim w Katowicach, s. 257-269.
- Gajda Małgorzata. 2006. *Zmiana obrazu siebie u kobiet po mastektomii*, [w:] Edyta Zierkiewicz i Alina Łysak (red.), *Trzeci wiek drugiej płci. Starsze kobiety jako podmiot aktywności społecznej i kulturowej*, Wrocław: MarMar, Marian Kaczorowski, s. 181-191.
- Gapik Lechosław. 1989. *Rozwód ... i co dalej?*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gaudium et Spes – Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*. 1982, [w:] *Społeczne nauczanie Kościoła*, „Znak” nr 332-334.
- Gawlina Zofia. 2003. *Macierzyństwo a wartości konkurencyjne w opinii studentek*, [w:] Krysztyna Slany, Agnieszka Małek i Izabela Szczepaniak-Wiecha (red.), *Systemy wartości a procesy demograficzne*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 144-154.
- Gąsiorowska Małgorzata. 2005. *Zagrożona męskość, Raport – Niepłodność*, „Żyjmy dłużej”, numer specjalny (1), s. 53-54.
- George Robert P. 2008. *Making Business Moral*, „First Things”, <http://www.firstthings.com/article/2008/09/002-making-business-moral-9> [dostęp 18.02.2010].
- Gębka Mikołaj. 2008. *Společna rola ojca*, niepublikowana rozprawa doktorska, UAM Poznań.
- Giddens Anthony. 1998. *Socjologia. Związłe lecz krytyczne wprowadzenie*, przeł. Joanna Gilewicz, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Giddens Anthony. 1999. *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, przeł. Hanna Jankowska, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Giddens Anthony. 2001. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. Alina Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens Anthony. 2006. *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. Alina Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giza-Poleszczuk Anna. 2002a. *Rodzina i system społeczny*, [w:] *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, s. 272-301.

- Giza-Poleszczuk Anna. 2002b. *Związki partnerskie, małżeństwo i dzieci – kulturowe zróżnicowanie postaw*, [w:] Aleksandra Jasińska-Kania i Mirosława Marody (red.), *Polacy wśród Europejczyków*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, s. 236-256.
- Giza-Poleszczuk Anna. 2005. *Rodzina a system społeczny. Reprodukacja i kooperacja w perspektywie interdyscyplinarnej*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gizicka Dorota. 2008a. *Kohabitacja – droga do małżeństwa czy alternatywa?*, [w:] Ewa Sikora i Wojciech Muszyński (red.), *Miłość, wierność i uczciwość na rozstajach współczesności. Kształty rodziny współczesnej*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 416-427.
- Gizicka Dorota. 2008b. *Kohabitacja jako alternatywna forma życia rodzinnego*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL”, t. 38, s. 197-216.
- Glombik Konrad. 2009. *Naprotechnologia – godziwa metoda leczenia niepłodności w małżeństwie*, [w:] Emilia Lichtenberg-Kokoszka, Ewa Janiuk i Jerzy Dzierżanowski (red.), *Niepłodność. Zagadnienie interdyscyplinarne*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, s. 91-99.
- Goodnough Gary E. i Courtland C. Lee. 1996. *Contemporary Fatherhood: Concepts and Issues for Mental Health Counselors*, „Journal of Mental Health Counseling”, t. 18, cz. 4, baza danych: Academic Search Premiere.
- Goodman Norman. 1997. *Wstęp do socjologii*, przeł. Jędrzej Polak, Janusz Ruszkowski i Urszula Zielińska, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Goss Mariusz. 2010. *Czego boją się mamy*, „Rzeczpospolita” z 26 kwietnia.
- Góralczyk Paweł. 1995. *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Ząbki: Apostolicum.
- Górska Maja. 2005. *Czekając na malucha, Raport Niepłodność*, „Żyjmy dłużej”, numer specjalny (1), s. 86-91.
- Grabowska Mirosława. 2001. *Religijność i Kościół w procesie transformacji w Polsce*, [w:] Edmund Wnuk-Lipiński i Marek Ziółkowski (red.), *Pierwsza dekada niepodległości. Próba socjologicznej syntezy*, Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Grzesik Artur i Paweł Grygiel. 2001. *Religia a zasady moralne młodzieży akademickiej. Dynamika przemian*, [w:] Józef Baniak (red.), *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje*, Poznań: Wydział Teologiczny UAM, s. 267-280.
- Gudaszewski Grzegorz. 2009. *Statystyka dominicanos i communicantes jako metoda obserwacji i analizy aktywności religijnej katolików*, [w:] Sławomir H. Zaręba (red.), *Socjologia życia religijnego w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, s. 152-181.
- Gutowski Piotr. 2005. *Katolickie uniwersytety a ideał pełnej prawdy*, „Znak” nr 11 (606), s. 43-57.
- Gwiazda Magdalena. 2009. *Postawy młodzieży wobec kontaktów seksualnych*, [w:] *Młodzież 2008. Opinie i Diagnozy* nr 13, Warszawa: CBOS, s. 131-133.
- Habermas Jurgen. 2004. *Fondamenti morali e prepolitici dello Stato liberale*, „Humanitas” nr 2, s. 239-260.
- Hackett Francis. 1939. *Henryk VIII*, przeł. Maria Kreczowska, Warszawa: Wydawnictwo J. Przeworskiego.
- Hałas Elżbieta. 1998. *Intymne wartości domu*, [w:] Leon Dyczewski (red.), *Kultura dnia codziennego i świątecznego w rodzinie*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 28-43.
- Hammar skjöld Dag. 1981. *Drogowskazy*, przeł. Jan Zieja, Kraków: Znak.

- Handy Charles. 1996. *Wiek paradoksu. W poszukiwaniu sensu przyszłości*, przeł. Leszek Jesień, Warszawa: Dom Wydawniczy ABC.
- Hawkins James L. 1968. *Association between Companionship, Hostility, and Marital Satisfaction*, „Journal of Marriage and the Family” nr 30, s. 647-650.
- Hay David. 2007. *Gramatyka duchowości*. Rozmowa Katarzyny Jabłońskiej, „Więź” nr 11-12, s. 16-19.
- Heath Sue i Elizabeth Cleaver. 2003. *Young, Free and Single? Twenty-something and Household Change*, London: Palgrave Macmillan.
- Herrmann Marcin. 2009. *Wzory i autorytety Polaków*. Komunikat z badań CBOS, Warszawa: OBOP.
- Hilliard Betty. 2007. *Changing Irish Attitudes to Marriage and Family in Cross-National Comparison*, [w:] Betty Hilliard i Maire N.G. Phadraig (red.), *Changing Ireland in International Comparison*, Dublin: The Liffey Press, s. 115-134.
- Hillman Eugene. 1970. *Rozwój struktur małżeństwa chrześcijańskiego*, przeł. Lucjan Balter, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” nr 1-5, s. 317-318.
- Huinink Johannes. 1997. *Elterschaft in der modernen Gesellschaft*, [w:] Karl Gabriel von i Karl P. Strohmeier (red.), *Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung. Für Franz-Xavier Kaufmann*, Freiburg in Breisgau: Herder, s. 79-90.
- Ignaczyk Walentyna. 2000. *Małżeństwo jako wartość w okresie przemian społeczno-gospodarczych w kraju w świetle postaw młodzieży w wieku matrymonialnym w województwie poznańskim*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” nr 2, s. 113-137.
- Inglehart Ronald, Miguel Basañez i Alejandro Moreno. 1998. *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Sourcebook. Political, Religious, Sexual, and Economic Norms in 43 Societies: Findings from the 1990-1993 World Values Survey*, Ann Arbor-Michigan: The University of Michigan Press.
- Inglis Tom. 1998. *Moral Monopoly: The Rise and Fall of the Catholic Church in Modern Ireland*, Dublin: University College Dublin Press.
- Jabłoński Daniel i Lech Ostasz. 2001. *Zarys wiedzy o rodzinie, małżeństwie, kohabitacji i konkubinacie. Perspektywa antropologii kulturowej i ogólnej*, Olsztyn: Adiaphora.
- Jan Paweł II. 1980. *Homilia na zakończenie VI Synodu Biskupów, 25 października 1980*, „Acta Apostolicae Sedis” nr 72, s. 1082.
- Jan Paweł II. 1981a. *Familiaris consortio*. Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, www.vatican.va/.../hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio_pl.html [dostęp 29.10.2011].
- Jan Paweł II. 1981b. *Laborem exercens*. Encyklika papieska o pracy ludzkiej, www.vatican.va/edocs/POL0021/_INDEX.HTM [dostęp 25.10.2011].
- Jan Paweł II. 1984. *Reconciliatio et paenitentia*. Adhortacja o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła, www.zbawiciel.gda.pl/.../4290-adhortacja-reconciliatio-et-paenitentia [dostęp 28.10.2011].
- Jan Paweł II. 1994. *List do rodzin*. Gratissimam sane Ojca Świętego z okazji roku rodziny, www.opoka.org.pl/.../W/.../jan_pawel_ii/listy/gratissimam.html [dostęp 20.10.2011].
- Jan Paweł II. 1996. *Etos szkoły katolickiej*, [w:] *Nauczanie Papieskie*, t. V, cz. 2, Poznań: Pallottinum, s. 4-8.
- Jan Paweł II. 1997a. *Adhortacja Apostolska Familiaris consortio*, [w:] *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 87-208.

- Jan Paweł II. 1997b. *Zagrożenia małżeństwa i rodziny*, „L'Osservatore Romano” nr 3, s. 4.
- Jan Paweł II. 2001. *Przemówienie z okazji jubileuszu urodzin, 14 października 2000 roku*, „L'Osservatore Romano” nr 1, s. 8, 10, 13.
- Jan Paweł II. 2002. *Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej*, „L'Osservatore Romano” nr 4, s. 5-6.
- Jan Paweł II. 2003. *Przemówienie z czerwca 2003 roku*, „L'Osservatore Romano” nr 5, s. 12-14.
- Jan Paweł II. 2005a. *Encyklika Centesimus Annus*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Jan Paweł II. 2005b. *Encyklika Evangelium Vitae*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 841-987.
- Janicka Iwona. 2006. *Kohabitacja a małżeństwo w perspektywie psychologicznej*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Jankowiak Barbara. 2007. *Problematyka jakości i trwałości relacji partnerskich w teorii i badaniach*, „Przegląd Terapeutyczny” nr 3, s. 1-25.
- Jarmoch Edward. 2000. *Religijność indywidualna Polaków*, [w:] Witold Zdaniewicz i Tadeusz Zembrzuski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, Warszawa: ISKK SAC, s. 385-405.
- Jaroszyński Piotr. 2002. *Ideologiczne deformacje rozumienia ekonomii*, „Annales. Etyka życia gospodarczego”, t. 5, Łódź: Salezjańska Wyższa Szkoła Ekonomii i Zarządzania, s. 97-100.
- Jasińska-Kania Aleksandra. 2002. *Indywidualizacja i społecznienie: Przekształcenia moralności w Polsce i Europie*, [w:] Aleksandra Jasińska-Kania i Mirosława Marody (red.), *Polacy wśród Europejczyków*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, s. 212-234.
- Jasińska-Kania Aleksandra. 2007. *Orientacje aksjologiczne Polaków na tle europejskim*, [w:] Andrzej Kojder (red.), *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 111-131.
- Jasińska-Kania Aleksandra i Mirosława Marody. 2002. *Polacy wśród Europejczyków*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Jaszewska Dagmara. 2005. *Był sobie mężczyzna*, „W drodze” nr 10(386), s. 42-43.
- Jedynak Agnieszka. 2007. *Kohabitacja jako alternatywna forma życia rodzinnego*, [w:] Helena Marzec i Michał Pindera (red.), *Problemy rodziny na początku trzeciego tysiąclecia*, Piotrków Trybunalski: Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie, s. 87-96.
- Jouin Pierre. 1957. *La liturgie romaine de mariage*, Paris: MD.
- Kalka Jolanta. 2004. *Plany, dążenia i aspiracje życiowe młodzieży*, [w:] *Młodzież 2003*. Opinie i Diagnozy nr 2, Warszawa: CBOS, s. 10-30.
- Kamińska-Berezowska Sławomira. 1999. *Dezintegracja rodziny miejskiej – obawy i nadzieje*, [w:] Marek S. Szczepański (red.), *Tychy. Integracja – społeczeństwo lokalne – rodzina miejska*, Tychy: Wyższa Szkoła Zarządzania i Nauk Społecznych, s. 265-279.
- Karta Praw Rodziny*. 1980. Stolica Apostolska, www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZR/.../kartaprawrodziny.html [dostęp 21.10.2011].
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 1994. Poznań: Pallottinum.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 2002. Wyd. polskie II, poprawione. Poznań: Pallottinum.
- Kawula Stanisław. 2006. *Kształty rodziny współczesnej. Szkice familiologiczne*, Toruń: Adam Marszałek.

- Każmierczak Maria i Teresa Rostowska. 2010. *Percepcja relacji małżeńskich i poziom empatii partnerów a jakość życia*, [w:] Rostowska Teresa i Aleksandra Peplińska (red.), *Psychospołeczne aspekty życia rodzinnego*, Warszawa: Wydawnictwo Difin, s. 110-124.
- Kephart William M. 1988. *The Family, Society, Individual*, New York: Longman.
- Kepler-Seel Angela i Hubert Knoblauch. 1998. *Familie als kommunikatives Netzwerk*, [w:] Thomas Luckmann (red.), *Moral im Alltag. Sinnvermittlung und moralische Kommunikation in intermediären Institutionen*, Gutersloh: Verlag Bertelsmann, s. 45-58.
- Kępiński Antoni. 1973. *Psychopatologia nerwic*, Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Kępiński Antoni. 1977. *Lęk*, Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Kiciński Krzysztof. 1984. *Socjologia moralności*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kiciński Krzysztof. 1989. *Orientacje moralne. Próba typologii*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kiciński Krzysztof. 1990. *Sytuacje zagrożenia a przemiany idei moralnych*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kiciński Krzysztof. 2005. *Świadomość moralna Polaków – główne tendencje*, [w:] Włodzimierz Wesołowski i Jan Włodarek (red.), *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska – Europa – Świat*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, s. 341-358.
- Kiciński Krzysztof. 2007. *Moralność prywatna a moralność publiczna*, [w:] Andrzej Kojder (red.), *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 133-158.
- Kietliński Henryk. 1984. *Drogi przewycięzania trudności wychowawczych w rodzinie rozbitej i niepełnej*, [w:] Adamski Franciszek (red.), *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 513-529.
- Kłys Jan. 1977. *Jak rozumiem problem ojcostwa*, „W drodze” nr 9(49) s. 25-37.
- Köcher Renate. 1987. *Tradierungsprobleme in der modernen Gesellschaft*, [w:] Feifel Erich i Kasper Walter (red.), *Tradierungskrise des Glaubens*, München: Kösel, s. 168-182.
- Kocik Lucjan. 2002. *Wzory małżeństwa i rodziny. Od tradycyjnej jednorodności do współczesnych skrajności*, Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne.
- Kocik Lucjan. 2003. *Spółeczna kondycja rodziny w procesie globalizacji systemu aksjonormatywnego*, [w:] Bronisław Mierzwiński i Ewa Dybowska (red.), *Oblicze współczesnej rodziny polskiej*, Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 19-28.
- Kocik Lucjan. 2006. *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia ponowoczesnego świata*, Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM.
- Kodeks Prawa Kanonicznego. 1984. Poznań: Pallottinum.
- Kohlberg Lawrence. 1976. *Moral Stages and Moralization: the Cognitive-developmental Approach*, [w:] Thomas Lickona (red.), *Moral Development and Behaviour: Theory, Research and Social Issues*, New York: Holt, Reinhart and Winston, s. 31-53.
- Kohlberg Lawrence. 1984. *Essays on Moral Development: The Psychology of Moral Development*, San Francisco: Harper and Row.
- Komunikat z badań OBOP na temat postaw Polaków wobec dzietności rodzin, 2000. Warszawa, s. 34-36.
- Konarska Iwona. 2005. *Przepraszam, czy tu leczą?, Raport – Niepłodność, „Żyjmy dłużej”*, numer specjalny (1), s. 136-144.

- Kongregacja ds. Edukacji Katolickiej. 2002. *Szkoła katolicka*, [w:] Andrzej Dyrer (red.), *Szkoła katolicka w nauczaniu Kościoła: wybór dokumentów*, Szczecin-Warszawa: Centrum Edukacyjne Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej, s. 271-322.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1994. *List do Biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii św. przez wiernych rozwiedzionych, żyjących w nowych związkach (Annus Internationalis Familiae)*, Watykan: 14 września.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. *Gaudium et spes*. 1965, nr 50, www.nonpossumus.pl/encykliki/sobor_II/gaudium_et_spes/ [dostęp 17.10.2011].
- Kornas-Biela Dorota. 1999. *Zdobywane macierzyństwo: doświadczenia matek związane ze wspomaganą prokreacją*, [w:] Dorota Kornas-Biela (red.), *Oblicza macierzyństwa*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, s. 213-240.
- Kornas-Biela Dorota. 2001. *Współczesny kryzys ojcostwa*, [w:] Dorota Kornas-Biela (red.), *Oblicza ojcostwa*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 171-192.
- Koseła Krzysztof. 2009. *Osądy moralne*, [w:] Tomasz Żukowski (red.), *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II*, Warszawa: Wydawnictwo Centrum Myśli Jana Pawła II, s. 183-197.
- Kossak Jerzy. 1995. *Co po modernizmie?*, „Res Humana” nr 3, s. 8-9.
- Kowska Irena. 1995. *Historia rozwoju rodziny i jej uwarunkowania*, [w:] Edward Hałoń (red.), *Rodzina – jej funkcje przystosowawcze i ochronne*, Warszawa: PAN, s.133-144.
- Kowska Irena. 2000. *Małżeństwo, rodzina i dziecko w systemie norm i wartości współczesnych społeczeństw*, [w:] Dorota Kornas-Biela (red.), *Rodzina – źródło życia i szkoła miłości*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 53-76.
- Kozielecki Józef. 1987. *Koncepcja transgresyjna człowieka: analiza psychologiczna*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kozielecki Józef. 1988. *O człowieku wielowymiarowym: eseje psychologiczne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kozielecki Józef. 1997. *Transgresja i kultura*, Warszawa: Żak.
- Kropiwnicki Jerzy. 2002. *Dylematy polityki prorodzinnej*, „Annales. Etyka życia gospodarczego”, t. 5, Łódź: Salezjańska Wyższa Szkoła Ekonomii i Zarządzania, s. 327-332.
- Kryczka Piotr. 1997. *Zmiany ról rodzinnych w rodzinach bezrobotnych*, [w:] Piotr Kryczka (red.), *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, s. 209-220.
- Kryczka Piotr. 1999. *Rozwód w opinii społecznej*, „Studia Socjologiczne” nr 1, s. 41-68.
- Kucharczak Przemysław. 2010. *Młodzi przeciw aborcji*, „Gość Niedzielny” nr 29, s. 30.
- Kucharski A. 2006. *Wie kirchlich ist die Jugend? Untersuchungen zu Einstellungen von Jugendlichen in Deutschland mit einem Blick auf Jugendliche in Polen*, Uniwersytet w Vechta (mps pracy magisterskiej).
- Kuciarska-Ciesielska Marlena. 1988. *Życie małżeńskie*, [w:] Antoni Młotek i Tadeusz Reroń (red.), *Życie rodzinne i postawy prokreacyjne nowożeńców*, Warszawa: Fundacja ATK, s. 39-61.
- Kuciarska-Ciesielska Marlena. 1999. *Znaczenie małżeństwa w życiu człowieka*, [w:] Lucjan Adamczuk i in. (red.), *Kościół–socjologia–statystyka. Księga jubileuszowa poświęcona ks. prof. Witoldowi Zdaniewiczowi SAC*, Warszawa: Fundacja ATK, s. 118-125.
- Kultys Julian A. 2005. *Moralność seksualna młodzieży – ciągłość czy zmiana?*, Słupsk: Wydawnictwo Pomorskiej Akademii Pedagogicznej.

- Kurzepa Jacek. 2007. *Zagrożona niewinność. Zakłócenia rozwoju seksualności współczesnej młodzieży*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Kwak Anna. 1994. *Rodzina i jej przemiany*, Warszawa: ISNS UW.
- Kwak Anna. 1995a. *Konkubinat – kohabitacja w świadomości społecznej*, „Problemy Rodziny”, nr 5, s. 12-17.
- Kwak Anna. 1995b. *Niezamężna kohabitacja jako zjawisko społeczne*, „Studia Socjologiczne” nr 3-4, s. 141-156.
- Kwak Anna. 1995c. *Rodzina w dobie przemian*, „Problemy Rodziny” nr 5, s. 112-115.
- Kwak Anna. 2001. *Relacje młodzieży z rodzicami z perspektywy przemian społecznych*, [w:] Zbigniew Tyszka (red.), *Współczesne rodziny polskie – ich stan i kierunek przemian*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 231-240.
- Kwak Anna. 2005. *Rodzina w dobie przemian. Małżeństwo i kohabitacja*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Kwak Anna (red.). 2008. *Rodzicielstwo między domem, prawem, służbami społecznymi*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Społecznej.
- Kwieciński Zbigniew. 1999. *Edukacja wobec nadziei i zagrożeń współczesności*, [w:] Józef Kozielecki (red.), *Humanistyka przełomu wieków*, Warszawa: Żak, s. 51-77.
- Laskowski Jerzy. 1987. *Trwałość wspólnoty małżeńskiej. Studium socjologiczne*, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- Latourette Kenneth S. 1937. *A History of the Expansion of the Christianity*, New York: University Press.
- Lecaillon Jean-Didier. 2004. *Rodzina źródłem dobrobytu*, przeł. Ewa Koszyk, Warszawa: Fronda.
- Leclercq Jacques. 1965. *Mariage naturel et mariage chretien*, Tournai: Casterman Feuilles Familiars.
- Levinson Daniel J. 1979. *Rola, osobowość i struktura społeczna*, [w:] Jacek Szmatka (wybór tekstów), *Elementy mikrosocjologii (Wybór tekstów)*, Kraków: Nakładem UJ, s. 126-144.
- Lewis Jane. 2001. *The End of Marriage? Individualism and Intimate Relations*, Cheteham-Northhampton: Edward Elgar.
- Libiszowska-Żółtkowska Maria. 1991. *Postawy inteligencji wobec religii: Studium socjologiczne*, Warszawa: PAN, IFiS.
- Lisak Marcin. 2008. *Uciec przed samotnością*, [w:] Marcin Lisak, *Dwie fale. Przewodnik duchowy emigranta*, Kraków: Wydawnictwo Domini, s. 18-21.
- Lisak Marcin. 2009. *Religiousness of Polish Immigrants: Limits of the Secularization Thesis*, Dublin: Trinity College University of Dublin, mps.
- Luckmann Thomas. 1996. *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. Dominika Motak, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Łuczak Henryk. 1989. *Dorastanie do miłości*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Łukaszewski Wiesław. 2000. *Psychologiczne koncepcje człowieka*, [w:] Jan Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki, t.1: Podstawy psychologii*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, s. 67-92.
- Machut-Mendecka Ewa. 2001. *Kobieta bez zastony. Muzułmanka w świecie wiary i kultury*, [w:] Danuta Chmielowska, Barbara Grabowska i Ewa Machut-Mendecka (red.), *Być kobietą w Oriencie*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG, s. 18-33.

- MacIntyre Alasdair Ch. 1996. *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*, przeł. Adam Chmielewski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- MacIntyre Alasdair Ch. 2005. *Katolickie uniwersytety: niebezpieczeństwa, nadzieje, wybory*, „Znak” nr 11 (606), s. 18-42.
- Majeczyk Dariusz. 2010. *Jestem nieciekawym katolikiem – rozmowa z Krzysztofem Skórzynskim, reporterem TVN*, „Przewodnik Katolicki” nr 10, http://www.przk.pl/nr/wielki_post/jestem_nieciekawym_katolikiem.html [dostęp 4.11.2011].
- Majka Józef. 1990. *Węzłowe problemy katolickiej nauki społecznej*, Rzym-Warszawa: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej Fundacji Jana Pawła II oraz Wydawnictwo Pallottinum.
- Majkowski Władysław. 1997. *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej. Studium socjologiczne*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Majkowski Władysław. 2008. *Etos rodziny a postmodernistyczna filozofia*, [w:] Wojciech Muszyński i Ewa Sikora (red.), *Miłość, wierność i uczciwość na rozstajach współczesności. Kształty rodziny współczesnej*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 25-35.
- Majkowski Władysław. 2009a. *Moralne aspekty rozwodu*, „Socjologia Religii”, t. 8, s. 299-307.
- Majkowski Władysław. 2009b. *Rodzina polska a quasi-rodzinne formy życia*, [w:] Andrzej Pryba, *Rodzina przyszłością świata? W kręgu zamyśleń nad rodziną*, Poznań: Uniwersytet im. A. Mickiewicza, Wydział Teologiczny, s. 265-274.
- Majkowski Władysław. 2009c. *Zmiana tradycyjnego modelu rodziny w Polsce*, [w:] Andrzej Pryba, *Rodzina przyszłością świata? W kręgu zamyśleń nad rodziną*, Poznań: Uniwersytet im. A. Mickiewicza, Wydział Teologiczny, s. 247-264.
- Mandes Sławomir. 2002. *Formy religijności w społeczeństwie polskim*, [w:] Aleksandra Jasińska-Kania i Mirosława Marody (red.), *Polacy wśród Europejczyków. Wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, s. 133-151.
- Mandes Sławomir. 2006. *Formy religijności w społeczeństwie polskim*, www.racjonalista.pl/kk.php/s.4928 [dostęp 15.02.2009].
- Mariański Janusz. 1984. *Uwarunkowania dzietności w rodzinie*, [w:] Władysław Piwowski i Witold Zdaniewicz (red.), *Dziecko*, Warszawa-Poznań: Pallottinum, s. 65-88.
- Mariański Janusz. 1990. *Moralność w procesie przemian*, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Mariański Janusz. 1997. *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Mariański Janusz. 2000. *Kościół katolicki w Polsce a środki społecznego przekazu*, [w:] Witold Zdaniewicz i Zbigniew Zembrzuski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.
- Mariański Janusz. 2001. *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Mariański Janusz. 2003. *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Mariański Janusz. 2006a. *Moralność katolików w procesie przemian*, [w:] Witold Zdaniewicz i Sławomir H. Zaręba (red.), *Religia – Kościół – Społeczeństwo. Wyniki porównawczych badań socjologicznych w 12 diecezjach*, Warszawa: OSS OPINIA ISKK SAC, s. 47-76.
- Mariański Janusz. 2006b. *Socjologia moralności*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

- Mariański Janusz. 2007a. *Rodzina w świadomości młodzieży ponad-gimnazjalnej*, [w:] Baniak Józef (red.), *Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 187-210.
- Mariański Janusz. 2007b. *Rodzina w świadomości młodzieży ponad-gimnazjalnej*, „Sociologia Religii”, t. 5, s. 187-221.
- Mariański Janusz. 2007c. *Szanse i zagrożenia wychowania chrześcijańskiego w niestabilnym świecie*, [w:] Alina Rynio (red.), *Wychowanie chrześcijańskie między tradycją a współczesnością*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 523-538.
- Marody Mirosława. 2006. *Głos w dyskusji*, [w:] *Polska w Zjednoczonej Europie. Substrat ludzki i kapitał społeczny*. Materiały z Konferencji Komitetu „Polska w Zjednoczonej Europie” przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk oraz Fundacji Rektorów Polskich, Warszawa: Fundacja Rektorów Polskich, s. 34.
- Marody Mirosława i Anna Giza-Poleszczuk. 2004. *Przemiany więzi społecznych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Marx Reinhard. 2009. *Kapitał*, przeł. Janusz Serafin, Kraków: Wydawnictwo Homo Dei.
- Marynowicz-Hetka Ewa. 2006. *Pedagogika społeczna*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Matuszewska Mirosława. 1990. *Rodzicielstwo a system wartości*, „Roczniki Socjologii Rodziny”, t. II, s. 141-151.
- Mazanka Paweł. 2003. *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Mazur Jadwiga. 2002. *Religia, autorytet i wartości wśród młodzieży gimnazjalnej*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 18, s. 189-202.
- McBride Brent A., Sarah J. Schoppe i Thomas R. Rane. 2002. *Child Characteristics, Parenting Stress, and Parental Involvement: Fathers Versus Mothers*, „Journal of Marriage & Family”, t. 64, cz. 4, baza danych: Academic Search Premiere.
- McCrae Robert R. i Paul T. Costa, Jr. 2005. *Osobowość dorosłego człowieka: perspektywa teorii pięcioczynnikowej*, przeł. Beata Majczyzna, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Melosik Zbyszko. 2002. *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*, Poznań: Wydawnictwo Wolumin.
- Merton Robert K. 1982. *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. Ewa Morawska i Jerzy Wertenstein-Żuławski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Miall Charlene. 1986. *The Stigma of Involuntary Childlessness*, „Social Problems” nr 33, London: Sage, s. 268-282.
- Miall Charlene. 1989. *Reproductive Technology vs. Stigma of Involuntary Childlessness*, „Social Casework” nr 70 (1), s. 43-50.
- Miall Charlene. 1994. *Community Constructs of Involuntary Childlessness: Sympathy, Stigma and Social Support*, „The Canadian Review of Sociology and Anthropology”, nr 4(31), s. 392-421.
- Mikołajczyk-Lerman Grażyna. 2001. *Relacje między małżonkami w różnych fazach cyklu życia rodziny. Komunikat z badań*, [w:] Zbigniew Tyszka (red.), *Współczesne rodziny polskie – ich stan i kierunek przemian*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 181-193.
- Mikołajczyk-Lerman Grażyna. 2006. *Mężowie i żony. Realizacja ról małżeńskich w rodzinach wielkomiejskich*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

- Mojek Stanisław. 1999. *Powołanie do życia rodzinnego*, [w:] Marian Rusecki (red.), *Być chrześcijaninem. Teologia dla szkół średnich*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 366-379.
- Mucha Janusz. 1992. *Cooley*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Musiałowa Alicja, Mirosław Parzyńska i Zuzanna Celmer (wyb. i oprac.). 1976. *Współczesny mężczyzna jako mąż i ojciec*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Nauka w Polsce. 2005. *Pentor: prawie dwie trzecie Polaków za partnerskim modelem rodziny*, http://www.naukawpolsce.pap.pl/palio/html.run?_Instance=cms_naukapl.pap.pl&_PageID=1&s=szablon.depesza&dz=szablon.depesza&dep=21253&data=&lang=PL&_Checksum=153384585 [dostęp: 05.05.2010].
- Neisbitt John. 1997. *Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie*, przeł. Andrzej Kwiatkowski, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Newman David M. i Liz Grauerholz. 2002. *Sociology of Families*, Thousand Oaks-London-New Delhi: Pine Forge Press.
- Niepełnosprawność poprawia relacje w związku?*, <http://www.poradnikpr.info/?p=3126> [dostęp 6.05.2010] za: <http://www.sciencedaily.com>.
- Nieśpiał Tomasz. 2010. *Polska młodzież stawia na rodzinę*, „Rzeczpospolita”, nr 75, s. 4-6.
- Nietzsche Fryderyk. 2009. *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Aletheia.
- Nowicka Ewa. 1991. *Dystans polskich katolików wobec innych wyznań*, [w:] Ewa Nowicka (red.), *Religia i obcość*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 26-55.
- OECD Family Data Base. 2010. *Cohabitation Rate and Prevalence of other Forms of Partnership*, <http://www.oecd.org/dataoecd/52/27/41920080.pdf> [dostęp 19.11.2011].
- Ogryzko-Wiewiórska Mirona. 1999. *Rodzina w oczach młodego człowieka*, [w:] Maria Ziemska (red.), *Rodzina współczesna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 86-125.
- Olechnicki Krzysztof i Paweł Załęcki. 1997. *Słownik socjologiczny*, Toruń: Wydawnictwo Graffiti BC.
- Olejniak Stanisław. 1979. *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże: zarys teologii moralnej*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Ossowska Maria. 2005. *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ossowski Stanisław. 2000. *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pacuszkiwicz Mirosław, Maryla Topczewska-Metelska i Waław Wasilewski (red.). 1993. *Tęsknota i głód: o ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych*, Warszawa: Oficyna „Przeglądu Powszechnego”.
- Papieska Rada Iustitia et Pax. 2005. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce: Jedność.
- Papieski Komitet ds. Rodziny. 1976. *Małżeństwo jako sakrament. Odpowiedź Kościoła na naglące potrzeby rodziny*, „Chrześcijanin w Świecie” nr 2, s. 100-111.
- Paprocki Henryk. 1996. *Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym*, „Przegląd Powszechny” nr 1, s. 19-27.
- Paprocki Henryk. 2009. *Miłość większa niż przysięga*, „Tygodnik Powszechny” nr 31, s. 7.
- Parsons Talcott. 1964. *Social Structure and Personality*, New York-London: Collier-Macmillan.

- Parsons Talcott. 1969. *Struktura społeczna a osobowość*, przeł. Marek Tabin, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Parsons Talcott i Robert F. Bales. 1955. *Family, Socialization and Interaction Process*, Glencoe: Free Press.
- Pastwa Andrzej. 2007. *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Paweł VI. 1968. *Humanae Vitae*. Encyklika o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, www.nonpossumus.pl/encykliki/Pawel_VI/humanae_vitae/ [dostęp 19.10.2011].
- Paweł VI. 1999. *Humanae Vitae* – Encyklika o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, [w:] *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, Kraków: Wydawnictwo M.
- Pawelczyńska Anna. 2004. *Głowy Hydry. O przewrotności współczesnego zła*, Lublin: Wydawnictwo Test.
- Pawlicki Maciej. 2009. *Operacja na rodzinie*, „Rzeczpospolita” z 16 lipca, s. A13.
- Pawlik Wojciech. 2007. *Grzech. Studium z socjologii moralności*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Pawluk Tadeusz. 1994. *Prawo małżeńskie*, Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Piątek Katarzyna. 2007. *Młodzież wobec alternatywnych form małżeństwa i rodziny*, [w:] Wiesław Wójcik i Marek Rembierz (red.), *Filozofia edukacji i etos rodzinny*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo ATH, s. 249-255.
- Piątek Katarzyna. 2009. *Kilka uwag o trudnościach badawczych problemu niepełnosprawności – na przykładzie kobiet z niepełnosprawnością fizyczną*, [w:] Aneta Bąk i Łukasz Kubisz-Muła (red.), *Metody, techniki i praktyka badań społecznych*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo ATH, s. 217-224.
- Piątek Katarzyna. 2010. *Kobiecość utracona? Mity i stereotypy na temat kobiet z niepełnosprawnością*, [w:] Katarzyna Piątek i Anna Barabas (red.), *Mity współczesne. Socjologiczna analiza współczesnej rzeczywistości kulturowej*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo ATH, s. 49-61.
- Piątkowska Ewa. 1981. *Mój ojciec*, Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Pius XI. 1930. *Casti Connubii*. Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim, www.nonpossumus.pl/encykliki/Pius_XI/casti_connubii/ [dostęp 28.10.2011].
- Płopa Mieczysław. 2005. *Psychologia rodziny. Teoria i badania*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Płopa Mieczysław. 2009. *Rodzina u progu trzeciego tysiąclecia: perspektywa badań*, [w:] Mieczysław Płopa (red.), *Człowiek u progu trzeciego tysiąclecia. Zagrożenia i wyzwania*, t. 3, Elbląg: Wydawnictwo Elbląskiej Uczelni Humanistyczno-Ekonomicznej, s. 227-242.
- Podgórski Ryszard A. 2008. *Homo socjologicus w strukturze wartości*, Rzeszów: Wydawnictwo Oświatowe Fosze.
- Pogoda Anna. 2008. *Kohabitacja w opinii studentów prawa. Studium socjologiczne na przykładzie warszawskich uczelni*, Warszawa (mps UKSW); praca magisterska przygotowana pod kierunkiem Andrzeja Potockiego w Instytucie Socjologii UKSW.
- Polak Mieczysław. 2001. *Společno-kulturowe uwarunkowania duszpasterstwa narzeczonych*, „Teologia Praktyczna”, t. 2, s. 104-123.

- Polak Regina, Christian Friesl i Ursula Hamachers-Zuba. 2009. *Werte-Wende in Österreich*, [w:] Regina Polak, Christian Friesl i Ursula Hamachers-Zuba (red.), *Die Österreicher/innen. Wertewandel 1990-2008*, Wien: Czernin Verlag, s. 295-325.
- Poleszczuk Jan. 2002. *Rodzina, małżeństwo, prokreacja: racjonalizacja strategii reprodukcyjnych*, [w:] Aleksandra Jasińska-Kania i Mirosława Marody (red.), *Polacy wśród Europejczyków. Wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, s. 257-279.
- Pospiszyl Kazimierz. 1976. *O miłości ojcowskiej*, Warszawa: Instytut Wydawniczy CRZZ.
- Pospiszyl Kazimierz. 1980. *Ojciec a rozwój dziecka*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Possenti Vittorio. 2009. *Wiara i społeczeństwo postsekularne*, „Społeczeństwo” nr 3, s. 407-416.
- Prusińska Edyta. 2008. *Związki kohabitacyjne – charakterystyka zjawiska*, „Prace Katedry Socjologii Norm, Dewiacji i Kontroli Społecznej”, t. 9, red. Jerzy Kwaśniewski, Warszawa: Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji UW, s. 97-129.
- Przetacznik-Gierowska Maria i Ziemowit Włodarski. 1994. *Psychologia wychowawcza*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Przewodnik uczestnika VIII Zjazdu Gnieźnieńskiego 12-14 marca 2010, *Rodzina nadzieją Europy*. 2010. Gniezno: Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum.
- Przybył Iwona. 2000. *Postawy małżonków bezdzietnych wobec rodzicielstwa*, „Roczniki Socjologii Rodziny”, t. 12, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 135-154.
- Przybył Iwona. 2002. *Małżeństwa bezdzietne. Analiza socjologiczna*, Niepublikowana rozprawa doktorska, Instytut Socjologii UAM, Poznań.
- Przybył Iwona. 2006. *Konstruowanie tożsamości „potencjalnej” przez nieplodne kobiety*, [w:] *Kłopoty z tożsamością*, „Człowiek i Społeczeństwo”, t. XXVI, red. Marian Golka, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 281-293.
- Pytches Mary. 1993. *Miejsce ojca. Ojcostwo w zamyśle Bożym*, Kraków: Wydawnictwo M.
- Rahner Karl. 1971. *Frömmigkeit früher und heute*, „Schriften zur Theologie”, t. 7, s. 11-31.
- Rembowski Józef. 1979. *Rodzina jako system powiązań*, [w:] Maria Ziemska (red.), *Rodzina i dziecko*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 86-135.
- Rezsohazy Rudolf. 1992. *Zmiany w kulturze zachodniej w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Szkic podejścia chrześcijańskiego*, [w:] *Chrześcijaństwo i kultura w Europie. Pamięć – Świadomość – Program*. Akta sympozjum presynodalnego, Watykan, 28-31 października 1991 roku. Kielce: Wydawnictwo „Jedność”, s. 186-202.
- Richter Rudolf. 2000. *Familiensoziologie: Forschungsthemen, Forschungsaufgaben*, [w:] Richard Munch, Claudia Jaub i Carsten Stark (red.), *Soziologie 2000. Kritische Bestandsaufnahmen zu einer Soziologie für das 21. Jahrhundert*, München: Oldenburg, s. 61-70.
- Ricoeur Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*, Paris: Editions du Seuil.
- Ricoeur Paul. 2003a. *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z F. Azouvim, M. de Launay*, przeł. Marek Drwięga, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Ricoeur Paul. 2003b. *O sobie samym jako innym*, przeł. Bogdan Chelstowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rindfuss Ronald i Audrey Vandenhuevel. 1990. *Cohabitation: A Precursor to Marriage or an Alternative to Being Single?*, „Population and Development Review” nr 16, s. 43-59.
- Rocznik demograficzny GUS*. 2009. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.

- Rogaczewska Maria. 2009. *Indywidualizacja społeczeństwa polskiego – próba diagnozy*, [w:] Jan Szomburg (red.), *W poszukiwaniu portretu Polaków*, Gdańsk: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, s. 25-33.
- Rogala-Oblękowska Jolanta. 1991. *Niektóre problemy dorastania dziecka w rodzinie*, [w:] Jadwiga Komorowska (red.), *Dziecko we współczesnej Polsce*, t. 1, Warszawa: Ośrodek Badań Społecznych, s. 95-112.
- Roguska Barbara. 2007. *Ocena skutków przystąpienia Polski do UE po trzech latach członkostwa*, Komunikat z badań CBOS, BS/70/2007, Warszawa: CBOS.
- Rostowski Jan. 1993a. *Współczesne zmiany w postawach wobec dziecka*, „Problemy Rodziny” nr 5, s. 3-6.
- Rostowski Jan. 1993b. *Współczesne zmiany w postawach wobec dziecka, cz. II: Uwarunkowania społeczno-rodzinne*, „Problemy Rodziny” nr 6, s. 3-17.
- Ruggerio Paul i Jeni Loftus. 2000. *„Don't tell me to just Relax!": An Identity Theory Approach to Women's Infertility*, Washington, DC: American Sociological Association, Association Paper.
- Ruszkiewicz Dorota. 2005. *Być singlem czy też żyć w parze?*, „Małżeństwo i Rodzina” nr 4, s. 12-15.
- Rychliński Stanisław. 1937. *Przeobrażenia rodziny w Stanach Zjednoczonych pod wpływem urbanizacji i industrializacji*, Warszawa: Szkoła Główna Handlowa.
- Rydzewski Paweł. 1997. *Zdrowotne i psychologiczne konsekwencje rozwodów*, „Studia Socjologiczne” nr 1, s. 83-95.
- Salij Jacek. 1993a. *Dlaczego nie wolno mi przystępować do sakramentów?*, [w:] Mirosław Paciuszkiewicz, Maryla Topczewska-Metelska i Wacław Wasilewski (red.), *Tęsknota i głód*, Warszawa: Oficyna Przekładu Powszechnego, s. 167-173.
- Salij Jacek. 1993b. *Kościół a małżeństwa osób rozwiedzionych*, [w:] Mirosław Paciuszkiewicz, Maryla Topczewska-Metelska i Wacław Wasilewski (red.), *Tęsknota i głód*, Warszawa: Oficyna Przekładu Powszechnego, s. 127-137.
- Sandel Michael J. 1984. *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, „Political Theory” nr 12(1), s. 81-96.
- Saręga Zygmunt. 2003. *Rodzinny kontekst aspiracji i działań młodzieży*, [w:] Krzysztof Gorlach, Zbigniew Draj i Zygmunt Saręga (red.), *Młode pokolenie wsi III Rzeczypospolitej. Aspiracje życiowe w przeddzień integracji z Unią Europejską*, Warszawa: Instytut Spraw Publicznych, s. 72-78.
- Schillebeeckx Edward. 1965. *Marriage, Human Reality and Saving Mystery*, New York: University Press.
- Schmidt-Waldherr Hiltraud. 2001. *Mężczyźni, kobiety i pieniądze. Równość i różnice między kobietami i mężczyznami w dobie przewrotów*, [w:] Anna Wachowiak (red.), *Jak żyć?*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 163-181.
- Sęk Hanna. 1999. *Model dziecięci rodziny w wyobrażeniach młodzieży*, „Problemy Rodziny” nr 4, s. 9-10.
- Share Perry, Hilary Tovey i Mary P. Corcoran. 2007. *A Sociology of Ireland*, Dublin: Gill&MacMillan.
- Siciński Andrzej. 2009. *„Religijność” Polaków*, znakczasu.salon24.pl/145172,religijnosc-polakow [dostęp 15.02.2009].

- Siemienińska Renata (red.). 1997. *Portrety kobiet i mężczyzn w środkach masowego przekazu oraz podręcznikach szkolnych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Sikora Ewa. 2008. *Spoleczne oczekiwania wobec związku i partnera życiowego – kierunki zmian*, [w:] Wojciech Muszyński i Ewa Sikora (red.), *Miłość, wierność i uczciwość na rozstajach współczesności. Kształty rodziny współczesnej*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 311-324.
- Sitkowski Marek. 2005. *Od magicznych kamieni do in vitro. Raport Niepłodność*, „Żyjmy dłużej”, numer specjalny (1), s. 126-131.
- Sitkowski Marek i Inga Kazana. 2005. *Na pomoc naturze. Raport Niepłodność*, „Żyjmy dłużej”, numer specjalny (1), s. 77-84.
- Slany Krystyna. 1986. *Wpływ wybranych czynników psychologicznych i biopsychicznych na postawy i zachowania prokreacyjne rodzin*, „Studia Socjologiczne” nr 2, s. 199-215.
- Slany Krystyna. 2002. *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Slany Krystyna. 2007. *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego*, [w:] Andrzej Kojder (red.), *Jedna Polska? Dawne i nowe różnicowania społeczne*, Kraków: Wydawnictwo WAM, PAN - Komitet Socjologii, s. 237-268.
- Slany Krystyna. 2009. *Globalne czynniki przemiany rodziny we współczesnym świecie*, [w:] Agata Maksymowicz (red.), *Moralne dylematy Polaków w ponowoczesności. Wybrane problemy*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 151-164.
- Slany Krystyna i Karolina Baszarkiewicz. 2004. *Socjodemograficzny obraz związków partnerskich w Polsce*, „Małżeństwo i Rodzina” nr 4, s. 11-16.
- Slany Krystyna i Krystyna Kluzowa. 2004. *Kształtowanie systemu wartości jako kierunek działań polityki ludnościowej*, [w:] Danuta Graniewska (red.), *Sytuacja rodzin i polityka rodzinna w Polsce. Uwarunkowania demograficzne i społeczne*, Warszawa: Rządowa Rada Ludnościowa, Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, s.109-133.
- Slany Krystyna i Magdalena Ślusarczyk. 2007. *O wspólnym mieszkaniu przed ślubem*, „Teofil” nr 2, s. 137-148.
- Śławiński Stanisław. 1990. *Dojrzewać do miłości*, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Smart Barry. 1998. *Postmodernizm*, przeł. Maciej Wasilewski, Poznań: Zysk i S-ka.
- Smereczyńska Maria. 2006. *Rodzina a polityka społeczno-gospodarcza państwa*, „Annales. Etyka życia gospodarczego”, t. 9, nr 1, Łódź: Salezjańska Wyższa Szkoła Ekonomii i Zarządzania, s. 187-195.
- Smyczek Leon. 2002. *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej. Studium panelowe*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Sobolewska Anna. 1994. *Kobieta albo człowiek*, „Res Publica Nova” nr 1, s. 44-47.
- Sokołowska Magdalena. 1973. *Płeć a przemiany obyczaju*, „Problemy Rodziny” nr 5(73), s. 24-30.
- Sołtys Anna. 2005. *Jak przetrwać czas próby? Raport Niepłodność*, „Żyjmy dłużej”, numer specjalny (1), s. 91-92.
- Sosnowski Tomasz. 2003. *Ojciec we współczesnej rodzinie. Programy telewizyjne jako źródło kształtujące określone modele ojcostwa*, [w:] Jadwiga Izdebska (red.), *Dziecko w rodzinie i środowisku rówieńczym*, Białystok: Trans Humana, s. 196-247.
- Sójka Jacek. 2008. *Etyczna refleksja nad gospodarką*, „Kultura Współczesna” nr 1 (55), s. 164-176.

- Spaemann Robert. 2000. *Podstawowe pojęcia moralne*, przeł. Patrycja Mikulska i Jarosław Merecki Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Stokłosa Bogumiła. 1987. *Struktura rodziny a wzorce poznawcze ról społecznych*, Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Szacka Barbara. 2003. *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Szafraniec Krystyna. 2009. *Wartości młodego pokolenia*, [w:] Jan Szomburg (red.), *Portret młodego pokolenia*, Gdańsk: Polskie Forum Obywatelskie, s. 11-16.
- Szawiel Tadeusz. 2003. *Wiara religijna polskiej młodzieży*, [w:] Piotr Mazurkiewicz (red.), *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*, Warszawa: Instytut Spraw Publicznych, s. 119-149.
- Szczepański Jan. 1972; 1978. *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Szeroczyńska Małgorzata. 2008. *Czy istnieje prawo do posiadania dziecka?*, [w:] Anna Kwak (red.), *Rodzicielstwo między domem, prawem, służbami społecznymi*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, s. 89-112.
- Szewczyk Michał. 2009. *Szczęście małżeńskie w perspektywie psychologiczno-socjologicznej*, [w:] Wojciech Muszyński (red.), *„Kocha się raz?” Miłość w relacjach partnerskich i rodzinnych*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 33-43.
- Szostkiewicz Adam. 2001. *Dekalog i Polacy*, „Polityka” nr 37, s. 3-9.
- Sztopmka Piotr. 1999. *Kulturowe imponderabilia szybkich zmian społecznych: zaufanie, lojalność, solidarność*, [w:] Piotr Sztopmka (red.), *Imponderabilia wielkiej zmiany: mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 265-282.
- Sztopmka Piotr. 2002. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków: Znak
- Szukalski Piotr. 2004. *Kohabitacja w Polsce*, [w:] Wielisława Warzywoda-Kruszyńska (red.), *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie polskim*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 49-73.
- Sumilas-Praszek Wioletta. 2008. *Kohabitacja i samotność z wyboru jako przykłady tendencji kształtujących życie człowieka w XXI wieku*, [w:] Zygmunt Wiatrowski, Iwona Mandrzejewska-Smól i Andrzej Aftański (red.), *Pedagogika pracy i andragogika z myślą o dorastaniu, dorosłości i starości człowieka w XXI wieku*, t. II, Włocławek: Oficyna Wydawnicza Włocławskiego Towarzystwa Naukowego, s. 337-347.
- Świątkiewicz Wojciech. 1984. *Tradycja i współczesność kulturowa środowisk robotniczych na Górnym Śląsku*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1, s. 314-327.
- Świątkiewicz Wojciech. 1996. *Rodzina jako wartość w społeczeństwie*, [w:] Marek Szczepański (red.), *Tychy – integracja, społeczność lokalna, rodzina miejska*, Tychy: Wyższa Szkoła Zarządzania i Nauk Społecznych w Tychach, s. 87-126.
- Świątkiewicz Wojciech. 2003. *Skąd płyną zagrożenia dla rodziny, moralności i religii we współczesnej Europie?*, Gliwice: Wydawnictwo Wokół Nas, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/X/XU/6swiatkiewicz.html> [dostęp 28.04.2010].
- Świątkiewicz Wojciech. 2005. *Kapitał społeczno-kulturowy rodziny w województwie śląskim*, [w:] Lucyna Frąckiewicz (red.), *Zapobieganie wykluczeniu społecznemu*, Katowice: Wydawnictwo AE, s. 247-265.

- Świątkiewicz Wojciech. 2007. *Rodzina wobec Kościoła*, [w:] Józef Baniak (red.), *Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 127-149.
- Świda-Ziemba Hanna. 2000. *Obraz świata i bycia w świecie (z badań młodzieży licealnej)*, Warszawa: ISNS UW.
- Świda-Ziemba Hanna. 2001. *Konserwatywny bunt młodych* (wywiad), „Gazeta Wyborcza”, 31 maja.
- Świda-Ziemba Hanna. 2002. *Permisywizm moralny a postawy polskiej młodzieży*, [w:] Janusz Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 435-452.
- Świda-Ziemba Hanna. 2006. *Zmiana tożsamości społecznej młodzieży* (wystąpienie panelowe), [w:] *Europejskie szanse polskiej młodzieży. Materiały z Konferencji zorganizowanej przez Komitet „Polska w Zjednoczonej Europie” przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk oraz Fundację Rektorów Polskich*, Warszawa: Polska Akademia Nauk. Fundacja Rektorów Polskich, s. 134-142.
- Taylor Charles. 2002. *Etyka autentyczności*, przeł. Andrzej Pawelec, Kraków: Znak.
- The Iona Institute. 2007. *Marriage Breakdown and Family Structure in Ireland*, Dublin: The Iona Institute.
- The Irish Statute Book. 1995. *Fifteenth Amendment of the Constitution Act*, Dublin: Office of the Attorney General.
- Titkow Anna. 1982. *Miejsce dziecka w świecie wartości*, Warszawa: IFiS PAN, Instytut Socjologii UW.
- Titkow Anna. 2007. *Tożsamość polskich kobiet. Ciągłość, zmiana, konteksty*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- TNS OBOP. 2007. *Dokąd zmierza świat? 2003-2007*, „Omnimas” K.062/07.
- Tractatus sacerdotalis de sacramentis deque divinis officis et forum administrationibus*. 2009. bc.bdsandomierz.pl/dlibra/docmetadata?id=98 [dostęp 27.10.2011].
- Tranda Bogdan. 1996. *Ewangelicki pogląd na małżeństwo*, „Przegląd Powszechny” nr 1, s. 28-34.
- Trawińska Maria. 1977. *Bariery małżeńskiego sukcesu*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Trempała Janusz. 2000. *Koncepcje rozwoju człowieka*, [w:] Jan Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki, Podstawy psychologii*, t.1, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, s. 256-283.
- Troska Jerzy. 1994. *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego*, Poznań: Wydawnictwo Papieskiego Wydziału Teologicznego.
- Tryfan Barbara. 1996. *Kobieta polska w rodzinie*, „Problemy Rodziny” nr 2(206), s. 9-13.
- Turbiłowicz Elżbieta i Tomasz Goszyła. 2007. *Style pełnienia roli ojca we współczesnych rodzinach*, [w:] Dorota Kornas-Biela (red.), *Ojcostwo wobec wyzwań współczesności*, Lublin: Fundacja Cyryła i Metodego, s. 21-34.
- Turowski Jan. 1969. *Przemiany rodziny w powojennej Polsce*, „Roczniki Filozoficzne” nr 2, s. 49-68.
- Turowski Jan. 1972. *Teoria indywidualizacji rodziny małej i autonomizacji jednostki w świetle badań socjologicznych*, „Studia Socjologiczne” nr 3, s. 197-224.
- Turowski Jan. 1998. *Rola rodziny w kształtowaniu kultury. Właściwości strukturalne rodziny i jej zagrożenia*, [w:] Leon Dyczewski i Dariusz Wadowski (red.), *Kultura dnia codziennego i świątecznego*, Lublin: Redakcja Wydawnictwa KUL, s. 6-24.

- Twomey D. Vincent. 2003. *The End of Irish Catholicism?*, Dublin: Veritas.
- Tymczak Krzysztof. 2001. *Starokawalerstwo i staropanieństwo. Analiza zjawiska*, „Studia Socjologiczne” nr 4, s. 67-79.
- Tyszcza Zbigniew. 1974. *Socjologia rodziny*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tyszcza Zbigniew. 1994. *Rodzina w świecie współczesnym. Jej znaczenie dla jednostki i społeczeństwa*, „Roczniki Socjologii Rodziny”, t. VI, s. 23-41.
- Tyszcza Zbigniew. 1997. *Rodzina polska w okresie transformacji społeczno-kulturowej*, [w:] Piotr Kryczka (red.), *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, s. 109-118.
- Tyszcza Zbigniew. 2001a. *System metodologiczny wieloaspektowej integralnej analizy życia rodzinnego*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Tyszcza Zbigniew. 2001b. *Współczesne rodziny polskie – ich stan i kierunek przemian*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Tyszcza Zbigniew. 2002. *Rodzina we współczesnym świecie*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Tyszcza Zbigniew. 2003. *Rodzina we współczesnym świecie*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Tyszcza Zbigniew i Anna Wachowiak. 1997. *Podstawowe pojęcia i zagadnienia socjologii rodziny*, Poznań: Wydawnictwo Akademii Rolniczej.
- Unterman Alan. 2002. *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. Janusz Zabierowski, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Wachowiak Anna. 2001a. *Pomiędzy codzienną rutyną a profesjonalizacją. Nowe zadania w domowej ekonomii nie tylko dla kobiety*, [w:] Anna Wachowiak (red.), *Jak żyć?*, Poznań: Fundacja Humaniora, s. 225-239.
- Wachowiak Anna. 2001b. *Współczesne problemy socjologii rodziny*, Poznań: Wydawnictwo Akademii Rolniczej.
- Wachowiak Anna. 2001c. *Zmiany strukturalne społeczeństwa a potencjał gospodarstw domowych i rodzin dla społeczeństwa*, [w:] Anna Wachowiak, *Współczesne problemy socjologii rodziny*, Poznań: Wydawnictwo Akademii Rolniczej, s. 124-131.
- Wachowiak Anna. 2003. *Zarządzanie zasobami rodziny. Wyzwania i nowe szanse wobec praktyków i profesjonalistów*, „Roczniki Socjologii Rodziny”, t. XV, s. 113-122.
- Warzywoda-Kruszyńska Wielisława i Jerzy Krzyszkowski. 1990. *Młode małżeństwa w mieście*, Łódź: CPBP.
- Warzywoda-Kruszyńska Wielisława i Piotr Szukalski (red.). 2005. *Rodzina polska w zmieniającym się społeczeństwie polskim*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Wejroch Jacek. 1969. *Ewa w natarciu*, „Więź” nr 9, s. 3-18.
- Wenzel Michał. 1999. *Młodzież o życiu seksualnym*. Komunikat z badań CBOS, Warszawa.
- Wenzel Michał. 2007. *Opinie na temat aborcji*, Komunikat z badań CBOS, BS/152/2007, Warszawa.
- Węglowska Magdalena. 2003. *Kobiece pytania o męską duchowość*, „Więź” nr 7(537), s. 8-16.
- Whiteford Linda M. i Lois Gonzales. 1995. *Stigma: The Hidden Burden of Infertility*, „Social Science and Medicine” nr 40 (1), s. 27-36.
- Whitehead Barbara D. 1997. *The Divorce Culture*, New York: Alfred A. Knopf.
- Witczak Jerzy. 1983. *Małżeństwo bez papierka*, „Problemy Rodziny” nr 1, s. 23.

- Witczak Jerzy. 1987a. *Męskość na cenzurowanym*, „Problemy Rodziny” nr 1(151), s. 5-17.
- Witczak Jerzy. 1987b. *Ojcostwo bez tajemnic*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych.
- Witczak Jerzy. 1988. *Mężczyzną się zostaje*, „Problemy Rodziny” nr 6(162), s. 32-39.
- Wnuk-Lipiński Edmund. 2004. *Świat międzyepoki*, Kraków: Znak.
- Wojczek Maria. 2009. *Naprotechnologia wyrazem troski o zdrowie*, [w:] Emilia Lichtenberg-Kokoszka, Ewa Janiuk i Jerzy Dzierżanowski (red.), *Niepłodność. Zagadnienie interdyscyplinarne*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, s. 43-49.
- Wołochowicz Mariola i Piotr Wołochowicz. 2000. *Wychowanie do odpowiedzialnego rodzicielstwa*, [w:] *Międzynarodowy Kongres „O godność ojcostwa”*, Gdańsk: Human Life International – Europa, s. 289-316.
- Wosicki Paweł. 2008. *Rodziny wielodzietne muszą odejść?!*, „Przewodnik Katolicki” nr 29, s. 26-27.
- Wróbel Józef i Stanisław Paździor. 2002. *Konkubinat*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 645-647.
- Wysocka Ewa. 2000. *Młodzież a religia. Społeczny wymiar religijności młodzieży*, Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Zaręba Sławomir H. 2003a. *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.
- Zaręba Sławomir H. 2003b. *Religijność młodzieży polskiej w warunkach nowego ładu społeczno-politycznego*, „Ateneum Kapłańskie” nr 2-3, z. 567-568.
- Zaręba Sławomir H. 2004. *Postawy Polaków wobec zasad moralnych religii katolickiej*, [w:] Witold Zdaniewicz i Sławomir H. Zaręba (red.), *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, s. 85-105.
- Zaręba Sławomir H. 2005. *Empiryczny obraz moralny opinii młodzieży Warszawy*, [w:] Witold Zdaniewicz i Sławomir H. Zaręba (red.), *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Ośrodek Sondaży Społecznych Opinia, ISKK SAC, s. 107-125.
- Zaręba Sławomir H. 2008. *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- Zdaniewicz Witold. 2001. *Zachowania religijno-moralne*, [w:] Witold Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991-1998*, Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Instytut Wydawniczy „Pax”, s. 70-81.
- Zdaniewicz Witold. 2006. *Katolicki model moralności a jego realizacja w Archidiecezji Warszawskiej*, [w:] Witold Zdaniewicz i Sławomir H. Zaręba (red.), *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan warszawskich*, Warszawa: Ośrodek Sondaży Społecznych Opinia, s. 97-108.
- Zdaniewicz Witold i Janusz Mariański. 1991. *Wartości religijne i moralne młodych Polaków*, Warszawa: Pallottinum.
- Zdaniewicz Witold i Zbigniew Zembrzusi. 2000. *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.
- Ziemska Maria. 1973. *Postawy rodzicielskie*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Ziemska Maria. 1975. *Rodzina a osobowość*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

- Ziemska Maria. 1986. *Pełnienie roli ojca w rodzinie współczesnej*, [w:] Maria Ziemska (red.), *Spoleczne konsekwencje integracji i dezintegracji rodziny*, t.1, Warszawa: ZG TWWP, s. 52-72.
- Ziółkowski Marek. 2002. *Dziedziczenie i wybór. Zwiększone możliwości wyboru, nierówności społeczne i problemy społecznej tożsamości*, „Studia Socjologiczne” nr 3, s. 124-136.
- Ziółkowski Marek. 2006. *Zmiany systemu wartości*, [w:] Jacek Wasilewski (red.), *Współczesne społeczeństwo polskie. Dynamika zmian*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, s.145-174.
- Zulehner Paul. 2007. *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, [w:] Władysław Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 383-408.
- Żołędz-Strzelczyk Dorota. 2002. *Dziecko w dawnej Polsce*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Żurek Aldona. 2008. *Single. Żyjąc w pojedynkę*, Poznań: Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Żurowski Marian. 1987. *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*, Katowice: Księgarnia św. Jacka.