

Małżeństwo i rodzina w świadomości nupturientów w Polsce i Wielkiej Brytanii

Studium socjologiczne na 120-lecie
istnienia Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii

Jarosław Kozak

Małżeństwo i rodzina w świadomości nupturientów w Polsce i Wielkiej Brytanii

Studium socjologiczne na 120-lecie istnienia
Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii



Recenzenci
ks. prof. zw. dr hab. Janusz Mariański
prof. zw. dr hab. Józef Styk

Korekta
Anna Granat

Projekt okładki
Zofia Jedynak

Skład i przygotowanie do druku
Zofia Jedynak

© Jarosław Kozak
© Copyright by Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”,
Lublin 2015

ISBN 978-83-7548-225-6

Publikacja została sfinansowana ze środków Mateusza B. Grabowskiego
oraz przy wsparciu Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii.



M.B. GRABOWSKI FUND
Fundacja Mateusza B. Grabowskiego
Człony Rejestrowani nr. 1111422

Wydawca
Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”
20-075 Lublin, ul. Ogrodowa 12
tel. 81 442 19 10, faks 81 442 19 16
e-mail: sekretariat@gaudium.pl
www.gaudium.pl

Druk i oprawa
Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”

Spis treści

Słowo wstępne	7
Przedmowa	11
Wstęp.....	17
Rozdział pierwszy	
Teologiczne i socjologiczne aspekty katolickiego modelu małżeństwa oraz rodziny jako instytucji społecznej i grupy społecznej.....	27
Rozdział drugi	
Polskie małżeństwa i rodziny w dobie migracji zewnętrznych	59
Rozdział trzeci	
Problematyka i realizacja badań własnych.....	97
Rozdział czwarty	
Globalne wyznanie wiary.....	121
Rozdział piąty	
Motywacja zawarcia małżeństwa i prognoza ról w rodzinie	145
Rozdział szósty	
Deklarowane wartości i wzory życia rodzinnego	213
Rozdział siódmy	
Wychowanie i kształcenie dzieci	249
Rozdział ósmy	
Rodzina generacyjna jako grupa odniesienia porównawczego	285
Zakończenie.....	309
Bibliografia.....	335
Aneks	
Małżeństwo i rodzina w świadomości nupturientów	357
Marriage and family awarness of nupturients.....	371

Słowo wstępne

Wśród wielu odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, istnieje i taka, która mówi, że człowiek to istota szukająca. Człowiek szuka przez całe życie i nigdy nie jest w pełni zadowolony z tego, co znalazł. Ta sytuacja egzystencjalna w swej głębi stanowi zawsze rezonans wołania Psalmisty żłaknionego Boga: „Boże, Ty Boże mój, Ciebie szukam i Ciebie pragnie moja dusza, za Tobą tęskni moje ciało, jak ziemia zeschła, spragniona, bez wody” (Ps 63,2). Owo pełne dramaturgii ludzkie szukanie jest dowodem na to, że w sercu człowieka jest złożone pragnienie tak nieskończone, że nic, co skończone, nie potrafi go zaspokoić. Innymi słowy, człowiek szuka Boga i – jak mówi św. Augustyn – nie znajdzie spokoju, dopóki nie osiągnie celu swych poszukiwań.

Papież Franciszek, świadomy współczesnych zagrożeń czyhających szczególnie na młode pokolenie, w *Orędziu na Światowy Dzień Młodzieży* z 2014 roku (nr 2) zachęcał młodych:

Jeśli naprawdę pozwolicie, by ujawniły się najgłębsze oczekiwania waszego serca, to zdacie sobie sprawę, że jest w was niegasnące pragnienie szczęścia, a to pozwoli wam zdemaskować i odrzucić wiele tanich ofert, jakie znajdujecie wokół siebie. Kiedy poszukujemy sukcesu, przyjemności, egoistycznego posiadania i czynimy z tego bożki, możemy nawet doznawać chwilowego upojenia, fałszywego poczucia zaspokojenia, ale w końcu stajemy się niewolnikami, nigdy nie jesteśmy zadowoleni, jesteśmy pobudzani, by szukać coraz więcej.

W warunkach szybkich zmian społecznych część uznawanych wartości i aspiracji życiowych – w procesie ciągłego poszukiwania – w świadomości młodego pokolenia może tracić na znaczeniu, inne zaś mogą zyskiwać nową efektywność społeczną. Dobrym przykładem omawianego zjawiska jest młodzież współczesna, a szczególnie ta, która stoi u progu podjęcia ważnej decyzji o wstąpieniu w związek małżeński. Inclinacje życiowe młodego pokolenia, jego wybory aksjologiczne i zasa-

dy moralne, którymi się kieruje, cechuje znaczny stopień ambiwalencji i niespójności. „Pokolenie Facebooka” jest silnie rozdrobnione, często egzystujące w swoich małych subkulturach, z odrębnymi regułami zachowań, z językiem, wartościami, upodobaniami, spośród których trudno wyselekcjonować te, które tworzyłyby jednolity szkielet wartości. Niemalże zasadą jest, że młodzież nie tylko nie akceptuje, ale wręcz jawnie kontestuje obowiązujące interpretacje tego, co jest powszechnie przyjmowane za słuszne i właściwe.

Godnym pochwały wydaje się więc namysł nad szansami, dylematami i zagrożeniami rodziny w społeczeństwie polskim w procesie kształtowania świadomości młodego pokolenia. Faktem jest, iż coraz trudniej docierać do młodego człowieka, który jest kształtowany m.in. przez kulturę komercji. Wciąż powraca pytanie o to, w jakim stopniu posiadamy możliwość wpływania na procesy sekularyzacji, a w jakim są one od nas niezależne. Kościołowi katolickiemu przypisuje się często brak odpowiednio szybkiej reakcji na aksjologiczną destabilizację. Trudno jest jednoznacznie określić, na ile jest to efekt zaniedbania, czy wyboru niewłaściwej strategii działania, czy też jesteśmy świadkami procesów, na które ludzie Kościoła nie mają decydującego wpływu. Nie ulega jednak wątpliwości, iż obecnie stajemy wobec dramatycznych przemian i zagrożeń, na które nie możemy często znaleźć szybko antidotum.

Niewątpliwie katalizatorem zmian w przestrzeni rodzinnej jest zjawisko emigracji zarobkowej, występujące od kilku lat w Polsce na skalę masową. Młodzi, kreatywni, odważni, przedsiębiorczy wybierają życie poza granicami kraju, głównie ze względu na kuszące propozycje lepszych perspektyw ekonomicznych. Rozłąka z Ojczyzną i bliskimi pociąga za sobą oddalanie się od odziedziczonych wartości, także od wiary w Boga. Wielu spośród nowych emigrantów nie posiada doświadczenia życia w społeczeństwach pluralistycznych. W warunkach wielokulturowości i zderzania się różnych prądów światopoglądowych rodzą się nowe wyzwania, także duszpasterskie, do których należy m.in. większe zaangażowanie w pracę z rodzinami i ludźmi młodymi. Powinni oni odczuć, że Kościół ich nie odrzuca, ale towarzyszy im w ich trudnych wyborach, otwierając przed nimi ożywcze światło Ewangelii.

Książka ks. Jarosława Kozaka *Małżeństwo i rodzina w świadomości nupturientów w Polsce i Wielkiej Brytanii. Studium socjologiczne na 120-lecie istnie-*

nia Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii wpisuje się dobrze w klimat trwającej intensywnej dyskusji o rodzinie u początku XXI wieku. Autor stara się przedstawić obraz świadomości młodego człowieka stojącego u progu ważnej decyzji o rozpoczęciu drogi życia małżeńskiego i rodzinnego zarówno w Polsce, jak i na emigracji, ukazując zarazem jego mentalność, jak i czynniki, które ową mentalność kształtują. Utrwalenie i rozwijanie w młodym pokoleniu odziedziczonych wartości, w tym chrześcijańskiej wizji rodziny, wydaje się jednym z najważniejszych zadań, przed którym stoi dzisiaj nie tylko Kościół katolicki, ale także wszyscy zatroskani o dobro polskiej rodziny.

Autor prezentowanej książki podejmuje zagadnienia niełatwe, mianowicie diagnozę i zróżnicowanie pojmowania modeli małżeństwa w świadomości nupturientów w kontekście głębokich przemian kulturowych we współczesnym świecie. Wraz ze zmieniającym się kontekstem społecznym i kulturowym istnieje pilna potrzeba ustawicznego diagnozowania stanu i dynamiki modelu rodziny, zarówno w aspekcie ciągłości, jak i zmiany. Małżeństwo i rodzina podlegały i nadal podlegają wpływom procesów społecznych, kulturowych, politycznych i gospodarczych. W XXI wieku mamy do czynienia z nowym wymiarem i nową jakością tych procesów. W dostępnych analizach socjologicznych zwraca się uwagę zarówno na badanie stanu świadomości przygotowujących się do założenia rodziny, jak i klimatu społecznego, w którym dorastali nupturienci. Prezentowana książka jest pogłębionym studium socjologicznym, będącym interpretacją uzyskanych wyników empirycznych wśród nupturientów z Polski oraz z Anglii w kontekście literatury socjologicznej polskiej i zagranicznej.

Zasadniczym problemem, na którym koncentruje się uwaga ks. dra Jarosława Kozaka, jest analiza świadomości promałżeńskiej i prorodzinnej nupturientów, ulokowana w kontekście obecnej transformacji systemowej (społecznej, politycznej, gospodarczej) oraz doktryny moralnej Kościoła katolickiego. Autor stawia ważne pytania dotyczące aprobaty i dezaprobaty wartości i norm życia małżeńskiego i rodzinnego, w kontekście religii katolickiej (zdecydowana większość badanych nupturientów to katolicy), wśród młodych ludzi przygotowujących się do zawarcia związku małżeńskiego w Lublinie oraz w parafiach polskich w Anglii. Współcześnie problematyka wartości moralnych ma coraz większe znaczenie i to nie tylko dla socjologów, ale i dla nauczycieli, działaczy rozmaitych organizacji spo-

łecznych czy dla duszpasterzy. W wyniku zachodzących przemian cywilizacyjnych warto więc pytać o kondycję moralną młodego pokolenia Polaków, które buduje swoją tożsamość w nowej rzeczywistości społecznej, w tym także w warunkach „nowej emigracji”.

Ufam, iż niniejsza publikacja będzie nie tylko solidnym punktem wyjścia do refleksji nad przemianami w świadomości młodych ludzi przygotowujących się do przyjęcia sakramentu małżeństwa, ale także inspiracją do podejmowania wszelkich wysiłków oraz inicjatyw w służbie współczesnej rodziny, borykającej się z dawnymi i nowymi trudnościami. Rodzina bowiem, jak pisał św. Jan Paweł II w *Liście do rodzin* (1994), pozostaje dla Kościoła „drogą pierwszą i z wielu względów najważniejszą. Jest drogą powszechną, pozostając za każdym razem drogą szczególną, jedyną i niepowtarzalną, tak jak niepowtarzalny jest każdy człowiek”.

+Stanisław Budzik

Arcybiskup Metropolita Lubelski

Przedmowa

Akces Polski w struktury Unii Europejskiej wyraźnie zwiększył rozmiary emigracji i nieco zmienił jej charakter. Wśród wyjeżdżających w poszukiwaniu lepszego życia znaleźli się „współcześni Abrahamowie” – ludzie w drodze, często młodzi, stosunkowo dobrze wykształceni. Najczęściej poszukują oni trwalszych szans rozwoju własnej kariery zawodowej i wyższego standardu życia. Jednym z wielu czynników sprawczych migracji zagranicznych jest z pewnością turbokapitalizm, uważany za współczesną, znacznie bardziej rozwiniętą formę kapitalizmu, w której najważniejsza jest efektywność rynkowa pozbawiona jakiejkolwiek kontroli (Brudnicki 2013: 139).

Doświadczenie migracji może oznaczać konfrontację dotychczasowych tradycji i stylu życia z nowym sposobem rozumienia oraz przeżywania świata. Związana z tym zjawiskiem możliwa gwałtowna zmiana świadomości i zachowań sprawia, iż Kościół katolicki współcześnie bierze udział w wielkim eksperymencie wychodzenia z epoki ukształtowanej mniej lub bardziej przez religię katolicką i wchodzenia do nowej sytuacji nacechowanej pluralizmem społecznym. W pluralistycznym świecie zmienia się bowiem hierarchia wartości, gdzie w miejsce silnych przekonań, przekazywanych przez tradycję, pojawiają się często możliwości opcjonalne. Nakazy i zakazy mogą przybierać charakter fakultatywności. Przekonania stają się sprawą gustu, a stabilne wzorce, wyjaśniające do tej pory zawiłości życia, przyjmują postać hipotez (Bauman 1996: 31).

O ile pluralizm społeczno-kulturowy niewątpliwie pociąga za sobą relatywizm przekonań światopoglądowych, o tyle głos Kościoła nie ogranicza się wyłącznie do traktowania powyższego zjawiska w kategoriach przestrogi. Papież Franciszek w przemówieniu do Kongregacji Edukacji Katolickiej w 2014 roku zaznaczył, iż pluralizm winien być okazją do świadectwa, do odważnego wchodzenia na „współczesne areopagi kul-

tur”, a nie do izolowania się od świata: „Jezus rozpoczął głoszenie dobrej nowiny od *Galilei pogan*, skrzyżowania dróg ludzi różnych ras, kultur i religii” (Francis 2013b).

Globalne zjawisko pluralizmu, które jest związane z dużą mobilnością ludności, niesie także swoje reperkusje w przestrzeni rodzinnej, a także wśród tych, którzy stoją u progu decyzji o wstąpieniu w związek małżeński. W świadomości młodych Polaków, w odniesieniu do instytucji małżeństwa i rodziny, dochodzi do wielu kompromisów, co sprawia, iż obraz postaw moralnych nie jest ani jednoznaczny, ani harmonijny. Relacjami w małżeństwie zaczyna coraz częściej kierować mentalność konsumencka, rynkowa, pozbawiona należytej odpowiedzialności za współmałżonka czy innego członka rodziny. Stąd też wydaje się zrozumiałe apeli papieża Franciszka o szczególną troskę o rodzinę, wyrażoną niedawno w encyklice *Laudato si*:

Chcę podkreślić centralną rolę rodziny, ponieważ jest ona miejscem, w którym życie, dar Boga, może w sposób właściwy być przyjęte i chronione przed licznymi atakami, na które jest ono wystawione, może też rozwijać się zgodnie z wymogami prawdziwego ludzkiego wzrostu. Wbrew tak zwanej „kulturze śmierci” rodzina stanowi ośrodek kultury życia. W rodzinie pielęgnowane są pierwsze nawyki miłości i troski o życie (Franciszek 2015).

W ów społeczny dyskurs na temat rodziny w czasach najnowszych dobrze wkomponowuje się książka Jarosława Kozaka tym bardziej, iż jesteśmy obecnie u progu rozpoczęcia drugiej części Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów na temat powołania i misji rodziny w Kościele i świecie współczesnym. Podstawowym zagadnieniem, na którym koncentruje się uwaga Autora, jest analiza świadomości promażeńskiej i prorodzinnej osób przygotowujących się do małżeństwa z Anglii i z Polski, ułożona w kontekście zmiany społecznej, politycznej i gospodarczej oraz doktryny moralnej *Magisterium Ecclesiae*. Esej socjologiczny zbudowany jest nie tylko w oparciu o materiały empiryczne zebrane w 2014 roku w trakcie badań terenowych w Lublinie oraz w lokalnych Polskich Misjach Katolickich – Luton-Dunstable i Nottingham. W tekście można znaleźć wiele odwołań do zgromadzonej literatury przedmiotu, w tym innych badań socjologicznych.

Ożywiona przez papieża Franciszka w 2014 roku szeroka dyskusja na temat wyzwań duszpasterskich związanych z rodziną w kontekście

ewangelizacji zbiega się w czasie z jubileuszem 120-lecia istnienia Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii. Analizując każdorazowo fenomen polskiej emigracji, należy stwierdzić, iż była ona zawsze zależna od sytuacji politycznej i gospodarczej. Aktualnie na Wyspach Brytyjskich emigrację można podzielić na trzy grupy. Pierwszą z nich stanowią ci, którzy do Wielkiej Brytanii dostali się zaraz po zakończeniu drugiej wojny światowej. Druga grupa migrantów to tzw. „emigracja solidarnościowa” lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku (główną przyczyną migracji były w tym wypadku względy polityczne). Trzecią grupę migrantów stanowią najczęściej młodzi ludzie, którzy w momencie podejmowania decyzji o wyjeździe mieli (bądź mają) nie więcej jak trzydzieści lat. Stąd też rodziny na emigracji są priorytetem dla Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii. Znajdują się one zresztą w samym centrum zainteresowania każdej placówki duszpasterstwa polonijnego. Nowo powstające polskie parafie w ramach struktur Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii dają nowe szanse i możliwości prowadzenia duszpasterstwa rodzin. Wydaje się to tym ważniejsze, iż tą drogą duszpasterze docierają nie tylko do rodziców, ale także do dzieci i młodzieży, którzy z dala od Ojczyzny bardzo często stawiają sobie pytania o ich religijną i narodową tożsamość. Rozpoczęte cztery lata temu Święto Rodziny, organizowane przez Polską Misję Katolicką w Anglii i Walii w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego w Laxton Hall, jest już stałym punktem w kalendarzu pracy duszpasterskiej. Liturgia, konferencja i piknik rodzinny stanowią próbę integracji młodych polskich rodzin mieszkających w Anglii i Walii. Kościoł domowy, spotkania małżeńskie, parafialne grupy rekolekcyjne mogą tutaj odnaleźć się w wymiarze ogónomisyjnym. Tym samym, dzięki gorliwemu zaangażowaniu duszpasterskiemu, mogą wypełniać się słowa, które wypowiedział Jan Paweł II do polskiej młodzieży podczas spotkania z Polonią w Toronto w 1984 roku:

Życzę wam, abyście pozostali nade wszystko sobą przez to, że potraficie również i wy odkryć i wyrazić to szczególne dziedzictwo przynależności do narodu, które przekazali wam Rodzice (Jan Paweł II 1984: nr 6).

Współczesna migracja i wywołane nią procesy w strukturze małżeństwa i rodziny stają się coraz bardziej dostrzegalnym problemem na polu duszpasterskim. Jarosław Kozak stara się ukazać różne aspekty owego zjawiska. Jego spojrzenie może być nader ciekawe, gdyż sam mimowol-

nie uczestniczy w procesie migracji jako duszpasterz Polaków w ramach struktur Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii. Powyższa perspektywa ukazania zagadnienia o preferowanych modelach małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów może świadczyć o tym, iż duszpasterstwo wśród Polonii wykracza tym samym poza tradycyjne głoszenie Słowa Bożego czy posługę sakramentalną. Jest to próba szerszego spojrzenia na problem, gdyż cała dyskusja na temat małżeństwa i rodziny powinna być bliżej i wyraźniej powiązana z nową ewangelizacją, wykorzystującą wszystkie osiągalne środki, w tym dostępne narzędzia, którymi posługują się nauki społeczne.

Celem książki jest zasygnalizowanie pewnych konkretnych wyzwań, które niesie aktualna sytuacja wiernych Kościoła w Polsce, ale także tych, którzy są zgromadzeni we wspólnotach katolickich poza granicami naszej Ojczyzny. Punktem odniesienia dla Autora jest zmiana świadomości małżeństwa i rodziny wśród młodych osób znajdujących się w czasie bezpośredniego przygotowania do zawarcia sakramentalnych związków małżeńskich. Z zarysowanego obrazu w niniejszej pozycji wynika jednoznacznie, iż światopoglądowe oblicza młodych XXI wieku są coraz bardziej zróżnicowane i ambiwalentne. O ile w Europie Zachodniej na społeczeństwo polskie mają wpływ trendy pluralizmu kulturowego i społecznego, o tyle w Polsce indukcja czasów ponowoczesnych zaznacza się w procesie „westernizacji” – wpływu Europy Zachodniej na społeczeństwa do tej pory uznawane jako tradycyjne. Autor wyraża myśl, iż zmiany światopoglądowe, także w moralności małżeńsko-rodzinnej, będą zmierzać nie tyle w kierunku sekularyzmu, ile raczej będą wiązać się z zakwestionowaniem tradycyjnego porządku społecznego. Oznaką tych zmian jest m.in. poszukiwanie nowości także w przestrzeni preferowanych modeli małżeństwa i rodziny. Młodzi tworzą w XXI wieku społeczeństwo „wieży Babel” z wielością swoich poglądów, preferencji, opcji, wzorów zachowań. To powoduje, iż moralność przesuwana z płaszczyzny struktur i kultury, na płaszczyznę jednostki i jej autonomii (Ebertz 2013: 16).

Pewien niedosyt może budzić u Czytelnika brak odniesień do nauki Kościoła w dziedzinie emigracji, wyrażonej w dokumentach Stolicy Apostolskiej, m.in. do Konstytucji apostolskiej *Exsul familia* (1 VII 1952), zwanej także *Wielką Kartą Emigrantów*, Instrukcji *De pastoralis migranto-*

rum cura (22 VIII 1969), dokumentu Papieskiej Komisji Duszpasterstwa Migracji Turystyki *Pro materna* (19 III 1982) czy w końcu Instrukcji *Erga migrantes caritatis Christi* (3 V 2004), stanowiących kompendium pastoralne i prawne dotyczące duszpasterstwa migrantów. Niech owo spostrzeżenie nie będzie jednakże odczytane w kategoriach krytyki, a raczej pewnego rodzaju zachęty, by w przestrzeni dialogu i współpracy między poszczególnymi dziedzinami nauki zaistniała idea natury pragmatycznej, by owo nauczanie *Magisterium Ecclesiae* nie stało się jedynie martwą literą prawa. Należy więc w tym względzie wykorzystywać dialog interdyscyplinarny, chociażby na rzecz konkretnych działań katechetycznych, wychowawczych czy duszpasterskich.

Podczas jednego z kongresów w Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii abp Szczepan Wesoły, analizując kwestię istnienia wartości chrześcijańskich w kulturze, wskazał, iż współczesny kryzys społeczeństw jest w gruncie rzeczy kryzysem prawdy. W kontekście powyższej wypowiedzi abp Zygmunt Zimowski zauważa, iż jedną z wielu niecierpiących zwłoki perspektyw duszpasterstwa emigracyjnego jest wzmożona i w miarę możliwości stała formacja naszych rodaków – formacja intelektualna i duchowa, która jest w stanie uchronić ich przed kryzysem prawdy albo – jeśli już tego kryzysu doświadczają – pomóc im się z niego wydobyć. „Oby to był także motyw i cel naszych projektów, które podejmujemy w duszpasterstwie Polaków przebywających za granicą w kontekście współczesnego kryzysu prawdy” (Zimowski 2009: 106). W realiach życia emigracyjnego owe słowa mogą i powinny być inspiracją w poszukiwaniu nowych perspektyw duszpasterskich. Dlatego też niniejsza pozycja wydaje się być próbą uporządkowanego spojrzenia na wybrany wycinek pracy duszpasterskiej, której grunt tworzą w tym przypadku wszyscy pragnący niebawem założyć własne rodziny.

Na koniec niech mi będzie wolno przytoczyć słowa Benedykta XVI wypowiedziane do biskupów polskich na zakończenie ich wizyty „*Ad limina apostolorum*” w 2005 roku:

Mając na uwadze ogromne potrzeby Kościoła powszechnego, proszę Was, abyście zachęcali Waszych prezbiterów do podejmowania posługi misyjnej, czy też pracy duszpasterskiej w krajach, w których brak duchowieństwa. Wydaje się, iż jest to dziś szczególne zadanie, a nawet w pewnym sensie obowiązek Kościoła w Polsce (Benedykt XVI 2005b).

Pomimo to, iż słowa papieża bezpośrednio były skierowane do przedstawicieli Kościoła hierarchicznego, to niech mi będzie wolno w tym miejscu wyrazić wdzięczność tym wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób angażowali się i nadal angażują w działalność w ramach Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii. Dzięki temu Dziełu, które zostało zapoczątkowane 120 lat temu, emigracja jest otoczona ciągłą opieką duszpasterską, a przez to może zachować swoją tożsamość oraz przyczyniać się do dalszego rozwoju kulturowego i moralnego społeczeństwa oddalonego od ziemi ojczystej. Niech niniejsza pozycja będzie wyrazem wdzięczności wszystkim tym, którzy działają w kategoriach ewangelicznej służby wyrażonej w słowach: „Idźcie na cały świat i nauczajcie wszystkie narody” (Mk 16, 15).

Rektor Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii
Ksiądz Prałat Stefan Wylężek

Wstęp

Jeszcze w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku wiele mówiło się o kryzysie rodziny jako instytucji, która jakoby uległa przeżyciu. Tymczasem okazało się, że kryzys nie tyle dotyczy samej instytucji, ile niektórych jej funkcji i relacji z kontekstem społecznym. Szczególnie intensywnym przeobrażeniom ulega prokreacja, socjalizacja oraz sfera bytu materialno-ekonomicznego (Styk 1996b: 9). Od drugiej połowy ubiegłego stulecia coraz bardziej wyjawia się proces kreowania się nowego rozdziału w rozwoju życia małżeńsko-rodzinnego. W społeczeństwach ponowoczesnych pojawiają się takie formy życia rodzinnego i tak dynamiczne zmiany jakościowe, jakie wcześniej występowały bardzo rzadko lub w ogóle nie były znane. Coraz częściej socjologowie mówią o swoistym fenomenie heterogenicznej rodziny ponowoczesnej (Slany 2002: 52). Zrozumienie istoty przemian, którym podlega współcześnie rodzina, nie jest możliwe bez rozważenia problemu w szerszym kontekście interpretacyjnym, uwzględniającym wpływ wielorakich czynników kształtujących oblicze społeczeństw wysoko rozwiniętych, zwanych dziś często właśnie ponowoczesnymi.

Celem niniejszej książki jest próba odpowiedzi na pytanie: jak kształtują się poglądy osób bezpośrednio przygotowujących się do małżeństwa na temat wybranych kwestii przestrzeni małżeńsko-rodzinnej, jakie jest miejsce i rola rodziny w świadomości nupturientów. W niniejszej pracy próbowano także zwrócić uwagę na ciągłość bądź zmianę wzorów rodzinnych z rodzin pochodzenia jako ewentualnych grup odniesienia dla przyszłych małżonków. W ten sposób podjęto się analizy ewentualnego wpływu tendencji sekularyzacyjnych i indywidualizacyjnych na postawy respondentów. Dodatkowo dokonano porównania wyników empirycznych m.in. z rezultatami socjologicznych badań ogólnopolskich czy socjologicznych badań nupturientów z innych obszarów Polski.

Charakterystyczną właściwością społeczeństw pluralistycznych o znamionach ponowoczesności jest nieustanna zmiana. Aksjomatem stała się niestałość. W warunkach ciągłego postępu wszystko staje się poniekąd możliwe. Dynamika działania młodego pokolenia wyraża się często w stwierdzeniu, iż „kto nie chce, szuka przyczyn, kto chce, szuka sposobu”. To, co trudne, niewygodne, dolegliwe, kłopotliwe, niefunkcjonalne czy niepraktyczne, szczególnie w sferze światopoglądowej, nie jest okazją do traktowania w kategorii wyzwania, lecz w kategorii zmiany. Młodzież nie lubi eksploatować kwantyfikatorów wielkich „nigdy” i „zawsze”. Ludzie młodzi definiują się nie tyle przez stałe modele, ile raczej przez indywidualne biografie i zmienne preferencje. W społeczeństwach ponowoczesnych tradycyjne modele moralności tracą na znaczeniu, siłę wiodącą zaś zyskują modele kontestujące tradycję i propagujące nowe style myślenia i działania. Już dawno został zarzucony przez młodych flirt z tradycją na rzecz nowoczesności i zindywidualizowanego projektu budowania własnego życia w przestrzeni jednostronnie pojmowanej niezależności i wolności osobistej.

Wielkim procesom społecznym nieuchronnie towarzyszy sekularyzacja i laicyzacja spontaniczna. W Polsce okresu PRL była ona wspomagana centralnie planowaną i sterowaną ateizacją. Ich konsekwencje poniosła przede wszystkim rodzina. Były one tym bardziej skuteczne, że zachodziły w sytuacji zrywanych więzi społecznych, chociaż w wyniku masowej ruchliwości przestrzennej i pionowej. Józef Styk zauważa, iż współcześnie wszyscy członkowie rodzin partycypują w trzech układach kultury: przekazu bezpośredniego, instytucjonalnego i masowego. Układy te nie muszą być ze sobą niesprzeczne. Niekiedy bywają wręcz przeciwstawne. W niedawnej przeszłości dominował natomiast zarówno bezpośredni przekaz ustny pionowy, jak i poziomy. System społeczny i kulturowy oraz komunikacyjny stał się otwarty i stwarza oferty różnego typu. Ten kierunek przeobrażeń określa się jako drogę od społeczeństwa losu do społeczeństwa wyboru. Wymaga ono m.in. postaw tolerancji względem odmienności. W sytuacji skrajnej mamy do czynienia ze społeczeństwem permissywnym (Styk 1996b: 9).

Współcześnie kształtuje się swoista moralność pośrednia: trzeźwa, realistyczna, konsumpcyjna, płynna i niekonsekwentna, gdzie wartości moralne przeistaczają się w opcje. Janusz Mariański pisze, iż „człowiek

współczesny jest podobny do przechodnia, który zatrzymuje się przed sklepem, zainteresowany jakąś ofertą, potem zaś wyrusza w dalszą wędrówkę w poszukiwaniu nowych ofert. Poszerza się sfera autonomii podmiotowej, słabnie nastawienie na inwestowanie w przyszłość, utrwalają się tymczasowe imperatywy teraźniejszości” (Mariański 2012: 384).

Uwzględniając zjawiska ogólnospołeczne i obserwując dokonujące się zmiany w przestrzeni życia społecznego, klimat postmoderny, w który obecnie wpisują się także i nadają mu większej dynamiki napięcia wewnątrzkatolickie, na publicznej scenie w warunkach polskich, z pewnością nie sprzyjają kształtowaniu się świadomości prorodzinnej współczesnego młodego pokolenia w ujęciu tradycyjnym. Warto więc zadawać sobie pytania m.in. o to, w kontekście jakich wartości pojawia się rodzina? Czy w społeczeństwie polskim można mówić o pierwszych oznakach pożegnania się z tradycyjną rodziną? Czy w bliskiej przyszłości nowoczesnego społeczeństwa rodzina należy jeszcze do najważniejszych celów życiowych młodzieży? Czy małżeństwo jest rzeczywiście upragnioną formą życia młodego pokolenia? Jaką formę życia preferuje młode pokolenie? Czy można mówić o dylematach „generacji Y”, takich jak chociażby: partnerstwo *contra* małżeństwo, małżeństwo i rodzina *versus* kariera zawodowa i dobrobyt? Czy młodzi ludzie, wychowani już w duchu dzisiejszego czasu, będą chcieli mieć dzieci, ile i z jakich powodów? Co będzie dla nich najważniejsze w życiu małżeńskim i rodzinnym? Jak oceniają swoich rodziców oraz swoje z nimi relacje? Jaką rolę odgrywa rodzina pochodzenia w kształtowaniu wyobrażeń o własnym małżeństwie i własnej rodzinie?

Dobłą okazją do tego, by próbować znaleźć odpowiedzi na te i inne pytania, stały się nie tylko wydarzenia synodalne w Rzymie, ale także 120. rocznica powstania Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii, która to w ramach swojej działalności duszpasterskiej obejmuje także osoby młode bądź to stojące u progu decyzji o małżeństwie, bądź to znajdujące się w fazie bezpośredniego przygotowania do wejścia w związek małżeński. Przystąpienie Polski do Unii Europejskiej zapoczątkowało nowy rozdział w historii polskiego duszpasterstwa na Wyspach Brytyjskich. Zapełniły się po brzegi polskie kościoły, nabierają dynamiki peryferyjne parafie poza wielkimi aglomeracjami miejskimi, zamierające z powodu braku wiernych, powstają nowe polskie ośrodki duszpasterskie. W krajobraz

ten wpisują się rzesze młodych osób w wieku matrymonialnym, które swój obraz małżeństwa i rodziny kształtują właśnie poprzez pryzmat nowych warunków, w jakich się znaleźli. Temat małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów, zarówno przebywających w Polsce, jak i na emigracji, wydaje się ważny nie tylko z punktu widzenia socjologa. Zawarte w publikacji ustalenia mogą stać się punktem wyjścia przy projektowaniu działań duszpasterskich i katechetycznych prowadzonych przez Kościół katolicki w Polsce, jak i przez Polską Misję Katolicką Anglii i Walii, a także przez instytucje i organizacje o charakterze edukacyjnym i wychowawczym.

Z tego też powodu podjęto badania w Anglii i Polsce na temat: „Małżeństwo i rodzina w świadomości nupturientów”. Badania empiryczne zostały przeprowadzone wśród narzeczonych podczas trwania kursów przedmałżeńskich w połowie 2014 roku w Lublinie, Luton-Dunstable i Nottingham. W badaniach socjologicznych posłużono się kwestionariuszem ankiety, a zgromadzone w ten sposób dane ilościowe posłużyły do analizy statystycznej. Celem niniejszego tekstu będzie więc próba ujęcia małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów z Polski i Anglii¹ – czyli tego, jak przygotowujący się do małżeństwa postrzegają i oceniają oraz wartościują wybrane elementy życia małżeńskiego i rodzinnego. Nie będą tutaj omawiane wszystkie zagadnienia, ale wybrane, o których się dzisiaj często mówi i dyskutuje szczególnie wiele, a które są przejawem dokonujących się zmian w małżeństwie i rodzinie.

W głównej hipotezie badawczej przyjęto założenie, iż sekularyzacja życia społecznego i towarzyszące jej zjawisko pluralizmu form życia małżeńskiego i rodzinnego mają znaczący wpływ na postrzeganie małżeństwa i rodziny przez nupturientów oraz przyjmowane przez nich,

¹ W niniejszym opracowaniu zamiennie używane są terminy „Anglia”, „Wielka Brytania” oraz skrót „UK” (*United Kingdom* – Zjednoczone Królestwo), określenia te nie są jednakowoż tożsame. W przedstawionej publikacji jest to nie tyle skrót myślowy, co raczej językowy. Zjednoczone Królestwo składa się bowiem z Anglii, Walii i Szkocji, które razem tworzą Wielką Brytanię, oraz z Irlandii Północnej. Nie jest więc błędem zamiast terminu „Anglia” używać „Wielka Brytania”, gdyż Anglia jest częścią „Wielkiej Brytanii”, która to z kolei wchodzi w skład państwa o nazwie Zjednoczone Królestwo. Analizowane wyniki badań socjologicznych realizowane były wyłącznie na terenie Anglii (Nottingham oraz Luton i Dunstable) oraz w Polsce (w Lublinie).

w ramach wcześniejszego procesu socjalizacji, tradycyjnych modeli małżeństwa i rodziny. Należy pamiętać, iż proces sekularyzacji w Polsce nie rozpoczął się z chwilą zmian ustrojowych, ale w warunkach transformacji politycznych, społecznych, gospodarczych oraz kulturowych i z pewnością uległ w ostatnich czasach pewnemu przyspieszeniu. Peter L. Berger zauważył, iż sekularyzacja nowych państw członkowskich odzwierciedla w pewnym sensie stopień ich integracji z Europą. Integracja oznacza przejście eurosekularyzmu wraz z całym najnowszym dorobkiem cywilizacyjnym Europy. W miarę upływu czasu nowa część Unii Europejskiej będzie coraz bardziej upodabniać się do krajów Zachodu. Coraz częściej mówi się o transferze zachodnioeuropejskiego sekularyzmu i zasymilowaniu m.in. katolickiej Polski do Europy na jej własnych warunkach (Berger 2005b: 18).

Z kolei pluralizm moralny staje się swoistą pieczęcią, niezatartym piętnem czy wręcz stygmatem czasów ponowoczesnych. Socjologowie ciągle eksponują problem niestabilności małżeństwa i rodziny, który jest skutkiem procesów dezinstytucjonalizacji tradycyjnych struktur rodzinnych oraz pluralizmu form życia społecznego, a także profuzję nowych modeli życia – rodziny niepełne, rodziny wtórne, konkubinaty, „rodziny homoseksualne” etc. Rejestruje się wiele oznak formowania się tzw. „postnowoczesnej rodziny”, do których należałoby zaliczyć: postępującą wieloaspektowość i pluralizację form życia małżeńskiego i rodzinnego, dezinstytucjonalizację rodziny, harmonizowanie rodziny do indywidualnych planów życiowych jej członków, pomniejszanie rozumienia rodziny do związków zawieranych na krótsze odcinki życia, emancypację kobiet, zniesienie różnego rodzaju przymusów związanych z ich rolą społeczną, kształtowanie świadomego rodzicielstwa wedle indywidualnych, własnych pomysłów, a także opcjonalność wzajemnych stosunków w rodzinie. Nowe formy życia małżeńskiego i rodzinnego upowszechniają się i są społecznie akceptowane (Mariański 2012: 51). Fakty te należy rejestrować, opisywać i interpretować. Nie do socjologa jednakże należy odpowiedź na pytanie: „jak należy działać?”, chociaż niektórzy apelują o próbę przedstawienia współczesnych metod działania na polu światopoglądowym oraz o ukazanie ośrodków instytucjonalnych oficjalnych i utajnionych (Rydzan 2014: 13). Wydaje się jednak, iż to zadanie należy m.in. do teologów czy etyków. Niech to więc będzie postulat i jednocześnie

śnie wnioszek praktyczny, by wyszli oni wreszcie w sposób skuteczny na przeciw naukom społecznym i otwarcie zainteresowali się tym, co mają one do zaproponowania (Libiszowska 2000: 325).

W niniejszej publikacji przyjęto także hipotezy szczegółowe, które będą odnosić się do analizy związków korelacyjnych pomiędzy wybranymi cechami demograficznymi, społecznymi i religijnymi a uznawanymi normami moralnymi w społeczeństwie tradycyjnym. Hipotezy te oscylują wokół przyjętych zmiennych niezależnych: miejsce aktualnego przebywania (Polska – Anglia), płeć, praktyki religijne, miejsce pochodzenia, zdobyte wykształcenie. Należy założyć, iż osoby przebywające w Polsce, kobiety, osoby praktykujące, pochodzące z terenów wiejskich bądź małych miejscowości, osoby posiadające wykształcenie niższe będą charakteryzować się wyższym poziomem akceptowalności tradycyjnych wartości małżeńskich i rodzinnych aniżeli przebywający na emigracji mężczyźni, osoby niepraktykujące, pochodzące ze średnich lub dużych aglomeracji miejskich, lepiej wykształcone.

Dla przejrzystości pracy zdecydowano się podzielić niniejszą pozycję na część teoretyczną (pierwsze dwa rozdziały) i empiryczną. W rozdziale pierwszym starano się zaprezentować dynamikę i strukturę małżeństw w Polsce głównie na podstawie dwóch ostatnich Narodowych Spisów Powszechnych Ludności i Mieszkań (2001 i 2011) i *Roczników Demograficznych* Głównego Urzędu Statystycznego ostatnich kilku lat. W drugiej części rozdziału, po historycznym wprowadzeniu do tematu emigracji na gruncie społeczeństwa polskiego, zaprezentowano przeobrażenia i dynamikę małżeństw w przestrzeni zjawiska emigracyjnego, ze szczególnym uwzględnieniem problemu w Wielkiej Brytanii na podstawie dostępnych danych statystycznych brytyjskich agend.

Drugi rozdział teoretyczny jest wprowadzeniem w metodologię badań własnych nad modelami małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów z Anglii i Polski. Jako pierwszy zostanie zaprezentowany problem, następnie hipotezy badawcze. Zostanie także odtworzony przebieg badań empirycznych, budowa kwestionariusza ankiety, analiza rodzajów pytań. W ostatniej części drugiego rozdziału będzie dokonana krótka charakterystyka społeczna i demograficzna respondentów.

Rozdział trzeci otwiera empiryczną część pozycji i będzie poświęcony globalnym postawom nupturientów wobec wiary, autodeklaracjom

wyznaniowym oraz częstotliwości praktyk religijnych (obowiązek niedzielnej mszy świętej). Z kolei w czwartym rozdziale zostanie podjęta próba rekonstrukcji stanu świadomości badanych nupturientów. Zadanie to zostanie wykonane poprzez analizę motywacji: decyzji o zawarciu małżeństwa przez badanych respondentów, wyboru współmałżonka, przez wskazanie czynników, które czyni małżeństwo udanym. Zostanie także dokonana próba socjologicznej analizy problematyki ról małżeńskich, kształtowania się własnej koncepcji roli nupturientów w małżeństwie, oczekiwań kierowanych pod adresem przyszłego współmałżonka oraz konkretnych zachowań związanych z daną rolą w małżeństwie i rodzinie.

W rozdziale piątym *Wartości i normy moralności małżeńsko-rodzinnej* zostaną ukazane kluczowe kwestie związane z zagadnieniami, które odnoszą się wprost do relacji wewnątrzmałżeńskich i bioetycznych, a dotyczące m.in. celu życia seksualnego w małżeństwie, moralnej oceny współżycia przedmałżeńskiego, stosunek ankietowanych do problemu rozwodu i kwestii nierozzerwalności związku małżeńskiego, opinie na temat aborcji i środków antykoncepcyjnych.

Rozdział szósty będzie poruszać kwestię chęci posiadania dzieci w rodzinie: motywów posiadania potomstwa, wymaganych warunków i predyspozycji rodzicielskich, zakładanych głównych celów wychowania w rodzinie, jak też kwestii wychowania religijnego, w szóstym zaś zostaną ukazane kluczowe kwestie związane z zagadnieniami, które odnoszą się wprost do relacji wewnątrzmałżeńskich i bioetycznych, takich jak: cele życia seksualnego w małżeństwie, moralna ocena współżycia przedmałżeńskiego, stosunek ankietowanych do problemu rozwodu i kwestii nierozzerwalności związku małżeńskiego, opinie na temat aborcji i środków antykoncepcyjnych.

W rozdziale siódmym zostanie poruszona kwestia, w jakim stopniu rodzina pochodzenia przyszłych nupturientów stanowi dla nich samych grupę odniesienia w przypadku tworzenia własnej rodziny. Analizie socjologicznej zostaną także poddane deklaracje badanych, oceniające atmosferę religijną w domu rodzinnym oraz przyjęte przez rodziców nupturientów modele wychowania w rodzinie.

Wyniki badań socjologicznych być może nie będą w pełni „konkluzyjne” w zakresie preferowanych form życia małżeńskiego i rodzinnego,

można wszakże przyjąć *a priori*, iż współcześnie zmienia się sama wizja małżeństwa i rodziny. Dobrze to oddają ustalenia Krystyny Szafraniec:

Małżeństwo jawi się w wyobrażeniach młodzieży jako instytucja miękka, bardziej dostosowująca się do indywidualnych potrzeb i oczekiwań partnerów niż społecznych funkcji i potrzeb. Małżeństwo powinno służyć pogłębianiu intymności, samopoznaniu i samorozwojowi, w którym szczególnego znaczenia nabiera pragnienie stałego, wiernego, nasyczonego bliskością związku dwojga osób. Jego podstawę mają stanowić: wzajemny szacunek i tolerancja, wierność emocjonalna, wierność seksualna, umiejętność wzajemnego przebaczenia, udane życie seksualne, wspólna chęć posiadania dzieci. Młodzieżowa wizja małżeństwa to bez wątpienia wizja partnerska. Jej podstawę stanowią oczekiwania relacji opartych na dobrym kontakcie i zaufaniu, wspólnym dzieleniu się obowiązkami domowymi, wychowawczymi i opiekuńczymi (Szafraniec, Boni 2011: 53–54).

Pozycja, którą otrzymuje czytelnik, z pewnością wzbudzi wiele wątpliwości, czy prezentowane analizy są zgodne z rzeczywistymi preferowanymi modelami małżeństwa i rodziny oraz w jakiej mierze są one nową ideologią życia małżeńskiego i rodzinnego, a w jakiej stwierdzeniami wyprowadzonymi z badań empirycznych. Niech owe wątpliwości będą zachętą do zweryfikowania ich poprzez podjęcie kolejnych studiów socjologicznych wśród młodej części społeczeństwa polskiego, szczególnie tego, które musi swój okres wchodzenia w wiek matrymonialny przeżywać w przestrzeni emigracyjnej.

Niech mi będzie dane w tym miejscu podziękować tym wszystkim, dzięki którym doszło do powstania niniejszej pozycji. Pragnę wyrazić szczególną wdzięczność Nestorom lubelskiej socjologii: Księdzu prof. zw. dr. hab. Januszowi Mariańskiemu i Panu prof. zw. dr. hab. Józefowi Stykowi za wprowadzenie mnie w arkana socjologii, za poświęcony czas i liczne wskazówki przy realizowaniu badań socjologicznych, wspólne dyskusje nad kwestiami związanymi z ponowoczesnością, nad narzędziem badawczym, nad analizą socjologiczną danych zbiorczych, nade wszystko za cierpliwość i chęć niesienia pomocy nie tylko socjologicznej.

Słowa podziękowania pragnę skierować do Arcybiskupa Metropolity Lubelskiego Stanisława Budzika oraz Księdza Prałata Stefana Wylężka – Rektora Polskiej Misji Katolickiej za życzliwe podejście do badań i umożliwienie ich przeprowadzenia w Lublinie i w Anglii. Oczywiście dziękuję także nupturientom, którzy w swoich wypowiedziach przekaza-

zali mi cenny materiał badawczy na temat tego, jak sobie wyobrażają małżeństwo i rodzinę.

Bez pomocy Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii oraz Fundacji Mateusza B. Grabowskiego w Londynie wydanie niniejszej pozycji byłoby niemożliwe, a za tę możliwość lepszego poznania problemów tzw. „młodej emigracji” oraz utrwalenia jej wyobrażeń o małżeństwie i rodzinie bardzo dziękuję. Słowa wdzięczności kieruję także do Księdza dr. Krzysztofa Tyliczaka – Kanclerza Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii za zrozumienie, życzliwe podejście w procesie wydawania niniejszej pozycji, Księdzu dr. Łukaszowi Nizio zaś za zorganizowanie badań socjologicznych na terenie Lublina oraz liczne wskazówki i korygowanie mojej wiedzy w kwestiach bioetycznych na kanwie nauczania *Magisterium Ecclesiae*.

Wyrażam nadzieję, iż niniejsza pozycja nie tylko wzbogaci wiedzę na temat małżeństwa i rodziny w świadomości tak osób przebywających w Polsce, jak i na emigracji, ale także będzie wykorzystana chociaż w minimalnym stopniu przez tych, którzy czują się odpowiedzialni za projektowanie wszelkich działań edukacyjnych i wychowawczych na polu przygotowania bezpośredniego nupturientów do małżeństwa.

Jarosław Kozak

Rozdział pierwszy

Teologiczne i socjologiczne aspekty katolickiego modelu małżeństwa oraz rodziny jako instytucji społecznej i grupy społecznej

Problematyka małżeństwa i rodziny niewątpliwie leży u podstaw szerokiego zainteresowania różnych dyscyplin naukowych, w tym teologii i socjologii. Doniosłość tej tematyki wynika m.in. z dwóch zasadniczych faktów, określających jednocześnie podstawowe funkcje rodziny. Jest ona grupą rozrodczą utrzymującą ciągłość biologiczną społeczności ludzkiej, ale jest także najważniejszą instytucją przekazującą podstawowy zrab dziedzictwa kulturalnego szerszych zbiorowości. Można więc rodzinę scharakteryzować jako grupę osób połączonych jednym z dwu typów stosunków społecznych: stosunkiem małżeństwa i relacją rodzice – dzieci (Adamski 1982: 13–14). Niniejszy rozdział będzie poświęcony analizie cech instytucjonalnych i cech grupy społecznej (cech wspólnotowych) małżeństwa, które można odnaleźć w nauce Kościoła katolickiego.

Współczesne zróżnicowanie determinant społecznych, kulturowych czy ekonomicznych wymusza aktualnie rozróżnienie na rodziny matriarchalne, patriarchalne oraz egalitarne (partnerskie). Współczesny kierunek przeobrażeń zmierza raczej od rodziny patriarchalnej do typu partnerskiego. Nierzadko układy partnerskie obejmują wszystkich członków rodziny, a nie tylko parę małżeńską lub domowników dorosłych. Ze względu na liczbę mówi się o rodzinie jako dużej (wielopokoleniowej) oraz małej (rodzice i dzieci). W tej drugiej sytuacji używa się często nazwy „rodzina nuklearna”. Nie można jej bowiem podzielić na mniejsze struktury, niebędące pojedynczymi osobami. Kierunek przeobrażeń wyraźnie zmierza tu do rodziny małej. Niekiedy, zwłaszcza w środkach społecznego przekazu, błędnie używa się tej nazwy na oznaczenie rodziny z małą liczbą dzieci. O ile weźmie się pod uwagę pochodzenie mał-

żonków, to można wyróżnić rodziny endogamiczne (pochodzenie jednorodne, np. przestrzenne, zawodowe, religijne) oraz egzogamiczne (pochodzenie zróżnicowane). Z kolei podział na rodziny pełne i niepełne uwzględnia to, czy w ich skład wchodzi oboje, czy tylko jedno z rodziców (np. matka lub ojciec samotnie wychowujący dziecko). Pewne znaczenie ma również miejsce osiedlania się nowo zawieranego małżeństwa. Z tego punktu widzenia można rozróżnić rodziny patrilokalne, matrilokalne oraz neolokalne. Ten ostatni typ najczęściej występuje w rodzinach miejskich (Styk 1996b: 9).

O ile małżeństwo było kiedyś przede wszystkim instytucją *sui generis*, wzniesioną ponad jednostkę, dzisiaj staje się coraz bardziej *collage'em* jednostek, które go tworzą. Rodzina staje się kreatywnym i dynamicznym projektem, który może być realizowany w wielu wariantach. Porządek małżeństwa uważany jest więc za system jednostkowy, kwestionowany i rekonstruowany w trakcie życia jednostek. Potwierdza się także hipoteza, wedle 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, liberalnego czy wręcz laickiego systemu aksjologicznego (Mariański 2012: 99). Ujawnia się tutaj niemoc m.in. teologów moralistów i pastoralistów oraz Kościoła hierarchicznego, który, choć stara się i szuka ciągle ścieżek dojścia do młodych ludzi, czyni to powoli i co gorsza – raczej mało skutecznie. Tomasz Prokop przedstawił swoistego rodzaju własną interpretację ewangelicznej przypowieści o przyszywaniu nowej łąty do starego ubrania:

Istnieje olbrzymia rzesza ludzi, którzy pragną, jak wy to mówicie, *żyć w Chrystusie*, i jednocześnie czują się z różnych powodów odizolowani od Kościoła. Jeśli chcecie ich do niego zaprosić, nauczcie się mówić ich językiem. Ten język to właśnie popkultura, współczesna *lingua franca*, zrozumiała i aktualna pod każdą szerokością geograficzną. Jak rozumiem, o taki rodzaj zjednoczenia chodzi właśnie w powszechnym Kościele. Macie do dyspozycji fantastyczne narzędzie. Zamiast nim pogardzać, skorzystajcie. Niedrogo doradzę, jak to fachowo zrobić (Hołownia, Prokop 2011: 50).

Próba dotarcia do młodych była m.in. publikacja w 2011 roku *Youcat. Katechizm Kościoła Katolickiego dla Młodych*, która miała na celu „wy-

znaczenie nowych punktów orientacyjnych, aby znaleźć drogę na przyszłość” (Benedykt XVI 2011: 6). Papież Benedykt XVI mówił:

Ta książka miała wprawdzie nosić staromodny tytuł *Katechizm Kościoła Katolickiego*, miała jednak być czymś fascynującym i zupełnie nowym. Miała ukazać, w co wierzy dzisiaj Kościół katolicki i jak można wierzyć, kierując się rozumem. To zadanie mnie przeraziło. Muszę wyznać, że wątpilem, że coś z tego wyjdzie (...). [Struktura książki] musiała być prosta, żeby poszczególne grupy autorów, których wybraliśmy, mogły otrzymać jasne zadanie i nie musiały dopasowywać języka do jakiegoś skomplikowanego systemu (...). Studiujcie [*Youcat*] w ciszy waszych pokoi, czytajcie go we dwójkę, gdy się zaprzyjaźnicie, stwórzcie grupy i fora, wymieniajcie się przez Internet. Na wszelkie sposoby rozmawiajcie na temat Waszej wiary (Benedykt XVI 2011: 9–10).

Trudno byłoby zaryzykować tezę, by papieski apel znalazł jakieś szczególne odzwierciedlenie w konkretnych działaniach. Papieski zapal skutecznie został stłumiony przez eklezjalną gaśnicę jeszcze w przedbiegach do kruchty Kościoła.

Janusz Mariański zauważa jeszcze inny problem, jakim jest bierność Kościoła hierarchicznego. W imię zasady *political correctness* wielu biskupów wycofało się z działalności publicznej w określonych dziedzinach życia, a Episkopat Polski nie zajmuje wyraźnego stanowiska w ważnych sprawach, w których głos Kościoła byłby potrzebny, a nawet nieodzowny, np. reforma emerytalna, reforma zdrowia, reforma edukacji, kryzys finansowy, kryzys demograficzny w rodzinach, emigracja młodych z kraju:

W obawie przed zarzutami zaangażowania politycznego nie komentuje się ważnych wydarzeń bieżących z punktu widzenia społecznego nauczania Kościoła. Stanowisko Kościoła jest wyraźne tylko w niektórych zagadnieniach związanych z obroną małżeństwa w kwestiach bioetycznych, ale w wielu innych sprawach głos Kościoła jest niezauważalny. Coraz więcej jest oznak świadczących o tym, że Episkopat Polski wycofał się w znacznym stopniu z dyskursu publicznego w ważnych sprawach mieszczących się w ramach troski o dobro wspólne. Wycofanie się ze sfery politycznej nie powinno oznaczać milczenia w sprawach publicznych związanych z moralnością (Mariański 2011b: 165).

Jeszcze innym problemem jest brak spójności co do przekazu nauczania *Magisterium Ecclesiae* w zakresie chociażby moralności małżeńsko-rodzinnej. Zjawisko to jest szczególnie zauważalne na kanwie zakończonego

w październiku 2004 roku III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów w Rzymie. Alfred Wierzbicki w 2014 roku pisał:

Realizm synodu o rodzinie polega na tym, że próbuje on zderzyć chrześcijańską wizję rodziny z realiami, w jakich żyją rodziny (...). Pomiedzy doktryną a relatywizmem znajduje się jeszcze przestrzeń spojrzenia na małżeństwo i rodzinę w duchu miłosierdzia i zrozumienia krętych i trudnych ludzkich dróg w kierunku ideału (Wierzbicki 2014).

Lubelski filozof w swoich rozważaniach wyszedł także poza tradycyjne rozumienie rodziny:

Powtórne związki osób rozwiedzionych mogą być bardziej harmonijne niż pierwsze małżeństwa, które się rozpadły. W związkach homoseksualnych nierzadko na podziw zasługuje wierność i gotowość pomocy. Czy to od razu herezja? Przynajmniej warto zastanowić się, że w każdym typie związku jest jakiś ważny element chrześcijańskiego ideału (Wierzbicki 2014).

Kardynał Raymond Leo Burke, podsumowując obrady synodalne, stwierdził z kolei, iż „wierni i ich pasterze oczekują, że Wikariusz Chrystusa stanie w obronie katolickiej wiary i potwierdzi nauczanie w zakresie małżeństwa, które jest pierwszą komórką w życiu Kościoła” (Burke 2015). Z kolei, podczas rozmowy z Radiem Watykańskim, przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski abp Stanisław Gądecki stanowczo skrytykował dokument posynodalny, stwierdzając, iż pojawiają się w nim tezy niezgodne z nauczaniem Jana Pawła II:

Odnosząc się do spraw małżeństwa i rodziny, zastosowano pewne kryteria, które budzą wątpliwość. Na przykład kryterium stopniowości. Czy można rzeczywiście traktować konkubinat jako gradualność, drogę do świętości? Dziś w dyskusji zwrócono również uwagę, że doktryna przedstawiona w dokumencie w ogóle pominęła temat grzechu. Jakby pogląd światowy zwyciężył i wszystko było niedoskonałością, która prowadzi do doskonałości (Gądecki 2014).

Na kanwie zmian i nastroju „wewnętrznego przebudzenia” Kościoła katolickiego w XXI wieku niejasno wypowiada się kardynał Kurt Koch:

Kościół musi zawsze być dwubiegunowy: wierny początkom i zgodny z duchem czasu. Gdyby chciał być tylko jednym – tylko wierny początkom, to istniałoby niebezpieczeństwo, że wiara stanie się eksponatem muzealnym, natomiast jeżeli Kościół ma być tylko zgodny z duchem czasu, to zrodzi się wiara kameleona. A kameleon – jak wszyscy wiemy – jest utalentowanym zwierzęciem, które ma rzadką zdolność dopasowywania koloru

własnej skóry do koloru otoczenia (...). W tym sensie Kościół nie potrzebuje reformacji, którą przeżył już w XVI wieku, ale potrzebuje wciąż na nowo reformy (Koch: 208–209).

Wyważoną, eklezjalną perspektywę proponuje arcybiskup Stanisław Budzik, który apelował, by nie zawężać bogatych treści synodalnych do wybranych zagadnień. Kościół musi być wierny Tradycji, wprowadzane zmiany w Kościele muszą zaś być głęboko przemyślane w ten sposób, by nie burzyły fundamentów *Magisterium Ecclesiae*:

Kościół od jakiegoś czasu ze zdwojoną troską pochyla się także nad tymi małżeństwami, które nazywamy niesakramentalnymi, ale chcemy także być wierni nauce Ewangelii. Szukamy, choć jest to bardzo trudna sprawa, i ufamy, nie popadając w sensację, że Duch Święty wskaże odpowiedni kierunek Kościołowi. Chciałbym przestrzec niektóre rozpalone głowy, które w perspektywie synodu wypowiadają się tak czy inaczej na temat Papieża Franciszka czy ojców synodalnych. My katolicy, wierzący, powinniśmy pamiętać, że Kościołowi przysługuje dar nieomyślności w tym sensie, że Duch Święty czuwa, by nie pobłądził, żeby nie zszedł ze złej drogi. Dlatego z tą ufnością dyskutujemy i zaufajmy temu, co Duch Święty powie Kościołowi także w tej trudnej kwestii. Należy to zrobić bez sensacji, z pokorą i zaufaniem, że Duch Święty nie opuści Kościoła (Budzik 2015b).

W powyższej perspektywie dość niebezpieczne wydają się wypowiedzi także niektórych duchownych katolickich, propagujących hasło w stylu: „najpierw sumienie, potem papież”. Proklamują oni tezę, iż sumienie stanowi nadrzędną instancję wobec jakichkolwiek zewnętrznych autorytetów, z religijnymi włącznie. Powszechne dążenie do samostanowienia sprawia, że niechętnie przyjmują oni pouczenia z zewnątrz. Chcą żyć tak, jak sami uznają to za słuszne, także w sprawach związanych z moralnością, chcą mieć prawo do wyboru sposobu życia i jego interpretacji. Nie rozumieją oni, iż sumienie jednostki, niewspierane przez normy moralne i religijne, instytucje i sankcje, może być przyćmione, a jego decyzje nietrafne. Z badań socjologicznych wynika, że poczucie prawa do swoiście pojmowanej autonomii moralnej wyraża się w przekonaniu o ważności sumienia jako najbardziej prawomocnego źródła wyborów jednostki – swoisty autorytet wewnętrzny (Mariański 2014d: 150).

Wobec wyżej opisanych trendów postmoderny zdecydowano, iż realizacja założonych badań socjologicznych nad małżeństwem i rodziną w świadomości nupturientów będzie przeprowadzona w paradygmacie

sekularyzacji i desekularyzacji. W znaczeniu ogólnym, termin „sekularyzacja” oznacza historyczny proces społeczny i kulturowy, który dokonuje się w czasach nowożytnych i współczesnych, i w którego wyniku różne dziedziny życia społecznego (polityka, życie gospodarcze, nauka, filozofia, kultura, oświata, szkolnictwo, media, wychowanie, moralność) stopniowo wyzwala się spod kontroli organizacji wyznaniowych, stają się niezależne od instytucji religijnych i kościelnych. Wyzwalanie się moralności spod tradycyjnych dotąd wpływów oznacza „krytyczną” fazę „zeświecczenia”. Na płaszczyźnie indywidualnej sekularyzacja jest uwalnianiem się różnych elementów życia jednostkowego spod dyktatu religii oraz kierowaniem się ku immanentnym prawidłowościom życia ludzkiego (Mariański 2013f: 67).

Teoria sekularyzacji, która ma bardzo długą historię w naukach społecznych i odgrywała ważną rolę w socjologii, przeżywa pewien impas, a nawet kryzys. Jest to powód do konsternacji dla niejednego socjologa, który twierdził, że religia zniknie z życia społecznego lub co najmniej nie będzie odgrywać ważnej roli ani w sferze życia publicznego, ani prywatnego. Debaty na temat sekularyzacji i jej teorii nie wygasają ani tym bardziej nie stają się tematem drugorzędnym we współczesnych dyskusjach socjologicznych. O ile jeszcze na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku teza sekularyzacyjna wydawała się niepodważalna, o tyle dzisiaj coraz częściej jest krytykowana, a wielu badaczy społecznych podkreśla zmiany w kościelności, religijności i duchowości, świadczące o desekularyzacji, respirytualizacji, deprywatyzacji, o powrocie religii, o przemianie niewidzialnej religii w widzialną, o religii bez ortodoksji, o dyspersji religii (Mariański 2013e: 131).

Według Leszka Kołakowskiego są dwie główne przyczyny postępującego procesu sekularyzacji w świecie zachodnim. Pierwsza to postęp nauki, której rola we wszystkich dziedzinach naszego życia wzrosła tak gwałtownie, iż wyparła ze świadomości wielu jednostek przestrzeń zarezerwowaną dla rzeczywistości transcendentnej. Drugą przyczyną jest niezdolność, ignorancja czy nawet niedowład chrześcijaństwa, a zwłaszcza Kościoła katolickiego, do zmierzenia się z wielkimi problemami społecznymi, jakie wywołała industrializacja w naszym stuleciu:

Zgodnie z tym ujęciem chrześcijaństwo wykazało brak wrażliwości na nowe społeczne konflikty i potrzeby, ponieważ wciąż zwracało oczy ku nie-

bu i Bogu, przez co zapomniany świat ziemski musiał sam, niezależnie od chrześcijaństwa, dbać o swoje roszczenia i prawa (Kołakowski 2008: 106).

W socjologii współczesnej, obok teorii sekularyzacji, zyskują na znaczeniu inne, uzupełniające bądź konkurencyjne teorie, takie jak: teoria rynku religijnego, teoria indywidualizacji, teoria pluralizacji, teoria dyspersji, teoria deprywatyzacji, teoria globalizacji, teoria ewangelizacji, teoria duchowości, czy też teoria desekularyzacji, zwana inaczej rewitalizacją religii (Mariański 2013g: 11).

Paradygmat sekularyzacji nie jest już dominującym w wyjaśnianiu zjawisk przemian moralnych we współczesnych społeczeństwach. Teoria sekularyzacji, zwłaszcza w swej wersji skrajnej, stała się dla części socjologów „niewygodnym” paradygmatem, łączącym w całość bardzo zróżnicowane elementy. Niekiedy nawet kwestionuje się jej przydatność do wyjaśniania współczesnych zjawisk religijnych. W niektórych środowiskach socjologicznych stało się niemal obowiązkiem dystansowanie się od tego pojęcia i proklamowanie go za „przewyciężone”. Kryzys teorii sekularyzacji nie oznacza końca samych procesów sekularyzacyjnych, chociaż przemiany te nie przebiegają dokładnie tak, jak przewidywały teorie globalnej sekularyzacji. Socjologia religii, która dotychczas opierała się niemal wyłącznie na paradygmacie sekularyzacji, musi szukać nowych rozwiązań i syntez (teorii) umożliwiających patrzeć na religijność, w tym moralność, z różnych punktów widzenia (wieloparadygmatyczność). W socjologii dokonuje się powoli proces demistyfikacji teorii sekularyzacyjnych, które przestają być standardowym modelem ewolucji społecznej. Przekonanie o linearnej sekularyzacji, od której nie ma odwrotu, staje się po prostu zwykłym złudzeniem (Mariański 2008: 58).

W warunkach polskich scenariusz postępującej sekularyzacji łączy się z permissywizmem i relatywizmem moralnym, przynajmniej w sensie odchodzenia od moralności chrześcijańskiej. Scenariusz postępującej sekularyzacji moralności zakłada, iż u części młodego pokolenia Polaków proces zmian religijności będzie się prawdopodobnie pogłębiał. Nie musi to jednakże oznaczać akceptacji tezy, iż modernizacja wiąże się nieuchronnie z odchodzeniem od religijności. Istnieją bowiem różne kierunki rozwoju modernizacyjnego i różne sposoby reagowania na te same impulsy modernizacyjne (Mariański 2011: 78).

Słabość teorii sekularyzacji polega m.in. na tym, iż w jej świetle nie sposób sensownie wyjaśnić w dalszym ciągu wysokich wskaźników religijności w Polsce (monopolistyczna pozycja Kościoła katolickiego) i niskiej religijności w warunkach relatywnie wolnej konkurencji religijnej w Walii czy w innych częściach Wielkiej Brytanii. Należy więc przyjąć, że nie ma jednego modelu przemian religijności, jednej globalnej reguły. Jeżeli nawet religie światowe podlegają przemianom w warunkach modernizacji i globalizacji, to te transformacje wyrażają się w bardzo zróżnicowanych kształtach (Mariański 2008: 59). Sam paradygmat sekularyzacji nie wystarcza, by opisać sytuację moralną w społeczeństwie polskim.

Wskazywanie na pewne przejawy zahamowania procesów sekularyzacyjnych zostało określone w socjologii jako proces desekularyzacji. Desekularyzację można rozumieć na dwa sposoby: jako dyferencjację społeczną, w której ramach poszczególne sfery życia społecznego emancypują się spod wpływów religii. Desekularyzacja będzie tutaj oznaczać powrót religii do różnych sfer życia społecznego, w tym także publicznego. Jest więc ona tutaj bliska procesowi deprywatyzacji religii. W drugim znaczeniu desekularyzację można interpretować jako ożywienie tradycyjnej wiary, pojawienie się nowych form religijności pozakościelnej i zindywidualizowanej oraz nowych form duchowości, niezależnych od religii zinstytucjonalizowanych w zsekularyzowanym świecie. Obydwa procesy, sekularyzacji i desekularyzacji, traktuje się jako równoległe przebiegające w rzeczywistości społecznej, a nie jako następujące po sobie, ani nie w tym sensie, że kończy się era sekularyzacji, a zaczyna się faza desekularyzacji (Mariański 2013f: 121).

Scenariusz desekularyzacji pociąga za sobą zjawisko rewitalizacji moralności. Zakłada on ustanie na pewnym etapie procesów sekularyzacyjnych i powolną odbudowę chrześcijańskiego ładu w społeczeństwie. Paradygmat rewitalizacji ma swoich oponentów, jednakże w przypadku niespełnienia się zakładanego scenariusza desekularyzacji, nie można tej teorii *ex definitione* wykluczyć. Wszystkie koncepcje zmian w społeczeństwie, zapowiadające chociażby unicestwienie pozycji religii i jej wpływu światopoglądowego na jednostki, opierają się na tezie determinizmu społecznego, który nie liczy się z możliwością pojawienia się czynników rewitalizacji moralności, a szczególnie z pojawieniem się czegoś nieoczekiwanego, a nawet radykalnie innego. Trendy społeczne nie działają bo-

wiem na zasadzie nieuchronnej, niezależnej od idei i działań ludzi. Nowoczesność jako taka nie jest żadną siłą natury, lecz rezultatem praktyki ludzi myślących i działających w określony sposób. Dlatego też ważne jest, by dobrze i jasno zrozumieć wszystkie alternatywne drogi (Berger 2005).

Wydaje się więc, wobec powyższego, iż teza sekularyzacyjna zyskuje coraz mniej zwolenników, chociaż może to być bardziej spór o charakterze semantycznym niż merytorycznym. Zahamowanie procesów sekularyzacyjnych nie może być interpretowane jako likwidacja jednego z filarów nowoczesności. Zarówno postsekularyzacja, jak i desekularyzacja są rozumiane zarówno jako zmiany według osi wertykalnej, jak i horyzontalnej. Desekularyzacja nie oznacza odwrócenia kierunku procesu modernizacji społeczeństw, co pociągnęłoby za sobą przywrócenie im charakteru społeczeństw przednowoczesnych czy przedindustrialnych, gdyż jest to cel „tak niemożliwy do osiągnięcia, jak nic innego w historii” (Berger 1997: 178).

Janusz Mariański zauważa, iż jeżeli nawet wyniki badań empirycznych nie zawsze potwierdzają „powrót religii” czy „konjunkturę tego, co religijne”, to w socjologii nastąpiło z pewnością odejście od paradygmatu nieuniknionego końca religii, w wysoko rozwiniętych społeczeństwach, w kierunku uwzględniania różnych paradygmatów wyjaśniających dokonujące się zmiany w religijności we współczesnym świecie. Przestrzega się zarówno przed tezą o końcu sekularyzacji, jak i przed nadmiernymi i ryzykownymi teoriami społeczeństwa postsekularnego. Za wcześniej jeszcze, by żegnać się z teorią sekularyzacji jako kluczową kategorią diagnozy społecznej i kulturowej (Mariański 2008: 62–63).

O ile niektórzy socjologowie jeszcze w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku zaciekle bronili teorii sekularyzacji, o tyle w późniejszym okresie zaczęli mówić wprost o procesach desekularyzacji, wskazując na znaczenie religii we współczesnym świecie. Na kanwie rozważań o preferowanych modelach małżeństwa i rodziny w świadomości osób stosunkowo młodych, najczęściej urodzonych w przełomowych dekadach, u których w teatrze wiedzy ścierały się (i ścierają dalej) dwie powyższe teorie, arcyciekawą rzeczą wydaje się interpretowanie wyników badań socjologicznych zamieszczonych w niniejszej pozycji w paradygmacie sekularyzmu i desekularyzmu. Tym bardziej wydaje się to za-

gadnieniem fascynującym, gdyż Peter L. Berger wskazał na dwa ogniska sekularyzacji. Pierwszym z nich są wpływowe grupy intelektualistów, których najogólniej można by zdefiniować jako ludzi Zachodu, dobrze wykształconych, zwłaszcza z obszaru nauk humanistycznych i społecznych, działających w przestrzeni międzynarodowej. Po drugie, jest to Europa Zachodnia i Centralna, w której procesy sekularyzacyjne są zaawansowane, i gdzie do pewnego stopnia teza sekularyzacyjna potwierdza się (Berger 2002: 293–329).

W warunkach polskich powyższe uwarunkowania jak w soczewce skupiają się w obecnym młodym pokoleniu, do którego zaliczają się także młodzi wkraczający w życie małżeńsko-rodzinne. Jest to generacja Polaków coraz lepiej wykształconych, którzy oczekują swobody wyborów i indywidualnego traktowania. „Cyfrolatkowie”, czy też „pokolenie Y” już dziś wkracza w dorosły świat życia małżeńskiego i rodzinnego. Nie mają znaczenia dla nich także granice i przestrzenie geograficzne (Kocikowski, Piętowski 2011). Ci, którzy pozostali w Polsce, podlegają ciągłym procesom „westernizacji” (Slany 2002: 17–18), ci zaś, którzy zdecydowali się na emigrację czasową z różnych powodów (m.in. studia zagraniczne), nabyli doświadczenia „Zachodu”, a często też nie planują pozostawać długo poza granicami ojczyzny.

W sondażu zrealizowanym podczas Polskiego Forum Ekonomicznego w Londynie w 2015 roku przeprowadzonego wśród 500 uczestników konferencji okazało się, iż jedynie 23% badanych zamierza zostać za granicą na dłużej lub na stałe. Co drugi uczestnik badania był studentem na czołowych brytyjskich uczelniach: *London School of Economics, Oxford, Cambridge*, londyńskiego *King's College* i *Warwick*. Należy zaznaczyć, iż badanie socjologiczne przeprowadzono wśród Polaków zainteresowanych sytuacją w kraju i utrzymaniem kontaktów z krajem (Błaszczak 2015). Współczesne młode pokolenie zdecydowanie wnosi nową jakość w pejzaż społeczny Polski XXI wieku. Tym bardziej badanie zmian w przestrzeni życia moralnego młodych obecnego stulecia przez pryzmat niespełnionego proroctwa sekularyzacji wydaje się rzeczą arcyciekawą. Tym bardziej, jak zauważa lubelski socjolog religii i moralności, część socjologów, mówiąc o końcu sekularyzacji, uważając ją za tezę fałszywą, z nieukrywanym uśmiechem na twarzy chciałoby odprowadzić ją jak najszybciej na cmentarz z modlitwą na ustach *requiescat in pace* (Mariański 2013f: 127).

Ideologia małżeństwa i rodziny, proponowana przez świat współczesny, ma niewątpliwie wpływ na ich formy instytucjonalne, czy też na proces ich funkcjonowania i stopień zdolności przystosowania do środowiska. Dlatego też uznano, iż najlepszym sposobem ukazania złożonej rzeczywistości małżeńsko-rodzinnej będzie ukazanie równoległej analizy teologiczno-socjologicznej katolickiego małżeństwa i rodziny jako instytucji społecznej i grupy społecznej. Dokonując komparacji ujęcia teologicznego katolickiego modelu małżeństwa i rodziny, jako instytucji i grupy społecznej, z podejściem socjologicznym, należy zwrócić uwagę na pewną różnicę w rozłożeniu akcentów. Ujęcie katolickie, dotycząc sfery etycznej, kładzie zdecydowanie większy nacisk na kwestie legalizacji i kontroli, nie odrzucając wszakże innych zadań stojących przed małżeństwem, a stanowiących o instytucjonalnym charakterze tego związku. Pozostałe zadania małżeństwa i rodziny wynikają z tego podstawowego, jakim dla instytucji małżeństwa jest jego instytucjonalizacja i kontrola (Gębka 2003: 30).

W podejściu socjologicznym wobec małżeństwa (czy w ogóle rodziny) rozważanego w kontekście jego cech instytucjonalnych, akcentowane są ogólne funkcje i zadania, z kolei na kwestię legalizacji i kontroli większy nacisk kładzie *Magisterium Ecclesiae*. Tradycyjnie socjologowie wymieniają dziesięć funkcji pełnionych przez rodzinę: reprodukcyjną, socjalizacyjną, opiekuńczą, emocjonalną, seksualną, ekonomiczną, stratyfikacyjną, identyfikacyjną, integracyjno-kontrolną, rekreacyjno-towarzyską (Szlendak 2012: 116–117). Z powyższego, odmiennego naukowo rozkładu akcentów w interpretowaniu pojęcia rodziny może wynikać się pewien naukowy „dylemat”. Do niedawna w socjologii rodziny panowała „komórkowa definicja rodziny”, której autorem był George Murdock, z której wzięło się powszechnie podzielane przekonanie, iż jest ona „podstawową komórką społeczną”. O funkcjonalności tego rodzaju pojmowania rodziny wypowiadali się przede wszystkim zwolennicy systemowej i funkcjonalnej teorii rodziny (Szczepański 1967: 162). Współcześnie coraz częściej odchodzi się w socjologii od definicji „komórkowej” na rzecz definicji zdecydowanie szerszych, które określają rodzinę jako proces, nie zaś utrwaloną konstrukcję. W takim rozumieniu rodzinę wyróżnia m.in. nie tyle element „reprodukcyjny”, ile raczej pewien układ jednostek w ramach tego samego gospodarstwa domowego,

w których sprawuje się opiekę nad dziećmi. Wobec powyższego zmiana modernizacyjna zmieniła tradycyjne rozumienie małżeństwa i rodziny. Przestaje ona być autorytarną, trwałą, sakralną, stabilną, wielodzietną, wielopokoleniową, wielofunkcyjną, opartą na interesie instytucją społeczną. Rodzina ponowoczesna staje się grupą małą, demokratyczną, niestałą, laicką, małodzietną, mobilną, opartą na miłości z ograniczonymi funkcjami, z których osobowe stają się najważniejsze (Slany 2008: 52).

Zdefiniowanie rodziny na gruncie interdyscyplinarnym, mimo, wydawałoby się, oczywistego jej charakteru, wydaje się zadaniem niełatwym. Spośród licznych definicji, które występują w literaturze przedmiotu, definicja zaproponowana przez Jana Szczepańskiego wydaje się najpełniej oddawać ów specyficzny układ ludzki. Łódzki socjolog rodziny określa ją jako małą grupę społeczną pierwotną, złożoną z osób, które łączy stosunek małżeński i rodzicielski oraz silna więź międzyosobnicza, przy czym stosunek rodzicielski używany jest w szerokim, społeczno-prawnym rozumieniu tego terminu, umacniany z reguły prawem naturalnym, obyczajami i kontekstem kulturowym (Szczepański 1970: 70; 113–114). Wśród cech definicyjnych grupy rodzinnej, będącej równocześnie instytucją, wymienia się więc m.in. to, że stanowi grupę pierwotną (o silnych więziach bezpośrednich), małą (ze względu na liczbę członków), o prostej strukturze, nieformalną (aczkolwiek niektóre aspekty podlegają formalizacji) oraz ekskluzywną (o wyraźnych kryteriach przynależności). Małżeństwo stanowi bowiem społecznie aprobowany sposób współżycia trwałego, w tym również intymnego. Rodzina powstaje na fundamencie instytucji i więzi małżeństwa, pokrewieństwa, powinowactwa lub adopcji. Członkowie rodziny tworzą wspólnotę, prowadząc gospodarstwo domowe. Można ich określić stopniem pokrewieństwa i powinowactwa względem siebie (Styk 1996b: 9).

Powyższe, socjologiczne ujęcie rodziny, nie stoi w sprzeczności z koncepcją małżeństwa i rodziny w doktrynie chrześcijańskiej. Katolicka koncepcja modelowa zakłada bowiem, iż rodzina jest społecznością naturalną, opartą na nierozzerwalnym związku małżeńskim, podniesionym przez Chrystusa do godności sakramentu. Stanowi ona niepowtarzalną wspólnotę duchową wchodzących w jej skład osób – małżonków oraz rodziców i dzieci, jest instytucją dostarczającą społeczeństwu i Kościo-

łowi nowych członków, a przez to zajmuje szczególne miejsce zarówno w porządku prawnym, jak i społecznym. „Naturalność” instytucji małżeństwa i rodziny oparta jest na pierwotnym podziale ludzi na dwie płcie przyciągające się wzajemnie i uzupełniające w miłości, której owocem jest dawanie nowego życia (Adamski 1982: 160).

Katolicką koncepcję modelową małżeństwa i rodziny dopełnia o element pokrewieństwa zastępczego *Encyklopedia nauczania moralnego*, która podaje, iż rodzina to społeczność ludzka złożona z małżonków i ich dzieci – również adaptowanych – a także osób związanych ze sobą pokrewieństwem i powinowactwem (Pokrywka 2005: 464). Przez pokrewieństwo zastępcze rozumie się sytuację, w której dane jednostki rodziny nie są ze sobą biologicznie spokrewnione, a mimo to znajdują się w jednej wspólnocie czy grupie rodzinnej, przy czym nie są powinowatymi. W kręgu kultury europejskiej to właśnie adopcja stała się główną formą pokrewieństwa zastępczego, polegającą na przyjęciu do kręgu rodzinnego osoby obcej i uznanie jej za krewnego. Adopcja konstituuje się poprzez nadanie własnego statusu syna lub własnej córki wraz ze wszystkimi wiążącymi się z tym uprawnieniami i obowiązkami. Powyższy proces dokonuje się z uwzględnieniem koniecznych warunków i procedur prawnych (Holewińska-Łapińska 1996: 20–22).

Za socjologami rodziny przyjmuje się, iż rodzinę można rozpatrywać bądź to w kategoriach grupy, bądź też w kategoriach instytucji społecznej. Rodzina rozumiana jako grupa społeczna to zbiorowość krewnych mieszkających zarówno we wspólnym gospodarstwie, jak i poza nim. W rodzinie grupa krewnych ma poczucie swojej odrębności w stosunku do niekrewnych, posiada własne zadania i cele życiowe, układ stałych międzyosobniczych stosunków oraz określoną strukturę. W takim rozumieniu rodzina posiada więc wszystkie podstawowe socjologiczne cechy małej grupy. W jej ramach występują także bezpośrednie międzyludzkie kontakty społeczne, stosunki pomiędzy ludźmi są zaś bliskie, intymne, nasycone emocjami. W ostatnich czasach zauważa się, iż więzi osobowe i znaczące interakcje przeważają nad organizacją i związkiem ról społecznych (Tysza 1979: 57).

Rodzina jest także zaliczana przez socjologów do tzw. grup pierwotnych. Powstają one spontanicznie, najczęściej na drodze nieformalnej, z pobudek osobistych, emocjonalnych. Rodzina jako grupa podstawowa

(pierwotna) stanowi fundament dla wytwarzania się społecznego charakteru i społecznych ideałów jednostki, gdzie osobowość każdego członka jest przedmiotem wspólnego przeżywania przez całą rodzinę, a rozwijanie tej osobowości stanowi jej cel. Jedność wspólnoty wyraża się przede wszystkim w mówieniu o sobie w drugiej osobie liczby mnogiej („my”), a także poczuciu, iż ta grupa sama w sobie stanowi cel i wartość. Tego typu celu nie konstituuje tzw. „grupa wtórna”, w której stosunki między członkami są bezosobowe, umowne, formalne (Badora, Czereddecka, Marzec 2001: 16). Rodzina jako grupa podstawowa „wyraża się” także w fakcie, iż daje ona jednostce elementarne poczucie przynależności do grupy społecznej, stosunki społeczne i emocjonalne charakteryzują się zaś względną stałością w tym znaczeniu, iż nie podlegają zmianom w takim stopniu, jak to ma miejsce w innych grupach (Rembowski 1979: 129).

W europejskim systemie kulturowym, naznaczonym tradycją chrześcijańską, społeczeństwo stawia rodzinie jako grupie pewne formalne wymagania, jak np. zawarcie ślubu, przyjęcie uprawnień i obowiązków nałożonych przez prawo danego państwa, czy też wchodzi ona w zakres innych, szerszych, ponadrodzinnnych struktur i instytucji (Tyszka 1979: 57). Należy jednakże zauważyć, iż czasy ponowoczesne generują występowanie wielorakich form życia małżeńsko-rodzinnego, znacznie odbiegających od form tradycyjnych, zastanych. O ile małżeństwo stanowiło dawniej instytucję *sui generis*, wzniesioną ponad jednostkę, o tyle współcześnie staje się coraz bardziej „produktem” jednostek, które je tworzą. Krystyna Slany słusznie zauważyła, iż rodzina staje się dzisiaj coraz częściej jałowym konstruktem jednostek, które je tworzą. Staje się kreatywnym i dynamicznym projektem, który może być realizowany w wielu wariantach (Slany 2008: 53).

Rodzinę można rozpatrywać także w aspekcie instytucjonalnym. Prakseologiczne rozumienie pojęcia instytucji zakłada, iż opiera się ona na współdziałaniu wielu jednostek na rzecz wspólnego celu, zajmując się określonym zakresem spraw i obejmującym konkretne działania w konkretnej dziedzinie (*Słownik wyrazów obcych* 2000: 479). Powyższe określenie instytucji nie jest tożsame w rozumieniu nauk prawnych, gdzie akcent pada na osobowość prawną. Z prakseologicznego punktu widzenia różnica ta nie wydaje się istotna, gdyż w instytucjonalnym pojmowaniu rodziny ważniejsze wydaje się to, iż jest ona zbiorem ludzi,

który dąży do wspólnych celów i stanowi ona swoistego rodzaju odrębną całość. Strukturę grupy stanowi sposób powiązania, a także ułożenia jej elementów w jedność przy uwzględnieniu odpowiednich relacji zarówno poszczególnych elementów względem siebie, jak i względem całości (Tyszka 1979: 58). Rodzina zawiera się więc w rozumieniu struktury małych grup, gdyż traktowana jest ona jako sieć związków emocjonalnych, sieć komunikacji, organizacja funkcjonujących ról oraz jako pole sił, aspiracji i skłonności do spoistości (Badora, Czereddecka, Marzec 2001: 17).

Elementem konstytuującym pełną rodzinę jest małżeństwo, czyli legalny, względnie trwały związek kobiety i mężczyzny, powołany w celu wspólnego pożycia, współpracy dla dobra rodziny, a więc głównie wychowania dzieci i wzajemnej pomocy. Obok zalegalizowanych form małżeńskich występują również alternatywne formy niezalegalizowanych małżeństw faktycznych. Wynikają one jedynie z prywatnej umowy partnerów (kohabitacje, konkubiny). W takich związkach coraz częściej zrodzone są dzieci, występuje fakt wspólnego zamieszkania czy brak rozdzielności majątkowej. Formy partnerskie, choć nieakceptowane w społeczeństwach tradycyjnych, stają się w skali globalnej coraz bardziej popularne (Tyszka 1979: 78). Może świadczyć o tym fakt, iż modele rodziny są zmienne w czasie i mogą one zależeć od: epoki historycznej, przyjętego rodzaju religii, ustawodawstwa, poziomu rozwoju cywilizacji. Dość dobrze zjawisko modernizacji koncepcji rodziny oddaje chociażby czas rewolucji przemysłowej, który doprowadził do przekształcenia dawnej patriarchalnej rodziny europejskiej w nowoczesną rodzinę egalitarną, o bardzo ograniczonych funkcjach ekonomicznych, religijnych, politycznych, a nawet o ograniczonych funkcjach wychowawczych (Szczepański 1967: 166).

O ile podejście socjologiczne, zarówno do małżeństwa, jak i w ogóle do rodziny pozwala w sposób najbardziej wyczerpujący opisać aspekt społeczny tychże układów, to nie jest ono jedynym, które dotyczy społecznego aspektu. Dlatego współcześnie, by uzyskać pełen obraz życia rodzinnego i małżeńskiego, konieczne jest podejście interdyscyplinarne. Równolegle do socjologii problematyką małżeństwa zajmują się także inne dyscypliny, w tym teologia. Temat małżeństwa i rodziny zajmuje ważne miejsce również w nauce *Magisterium Ecclesiae*. W nauczaniu Kościoła katolickiego mocno akcentuje się kwestię nierozzerwalności

i trwałości rodziny. Podkreśla się także, że model rodziny promowany przez Kościół akcentuje dwa równorzędne cele małżeństwa: zrodzenie i wychowanie potomstwa oraz miłość wzajemną między małżonkami, a także ważność czystości przedmałżeńskiej jako niezawodną gwarancję autentycznej miłości. Kościół broni stałości i nierozzerwalności małżeństwa, występuje przeciw rozwodom i tzw. „związkom faktycznym”, dopuszcza tylko naturalne metody regulacji poczęć, głosi poszanowanie wartości życia od poczęcia do naturalnej śmierci (zakaz aborcji i eutanazji), opowiada się za rodziną przyjazną dzieciom, podkreśla godność kobiety, wartość wierności małżeńskiej, domaga się ukierunkowania życia społecznego i polityki państwa na rodzinę (Mariański 2012: 40–41). Kwestie odnoszące się do rodziny i małżeństwa w nauce *Magisterium Ecclesiae* są więc rozbudowane dość obszernie ze względu na wagę, jaką posiada rodzina – w opinii doktryny katolickiej – dla człowieka i jego ziemskiej egzystencji (Gębka 2003: 15). Prawda o małżeństwie i rodzinie wynika bowiem z transcendentnego obrazu człowieka i jego natury, instytucja małżeństwa zaś istnieje w zamyśle Bożym od chwili stworzenia. Rodzina oparta na małżeństwie stanowi zarówno dziedzictwo ludzkości, jak też fundamentalną instytucję społeczną. Będąc podstawową komórką społeczeństwa, odnosi się ona tak do wierzących, jak i do niewierzących. Jest ona bowiem nie tylko pierwotną i naturalną społecznością, ale też instytucją Bożą (Mariański 2012: 23).

Analiza małżeństwa w kontekście nauki Kościoła katolickiego skupia się najczęściej na sakramentalnym charakterze tego związku, co wydaje się zresztą dość oczywistym podejściem, jednakże sakramentalne ujęcie małżeństwa nie jest jedynym w katolickich rozważaniach o małżeństwie. Może ono bowiem być analizowane również jako: przymierze, powołanie, kościół domowy czy wspólnota życia i miłości. Dlatego niezwykle ciekawa wydaje się analiza małżeństwa pod kątem cech grupy społecznej i instytucji właśnie w nauce Kościoła katolickiego, zwłaszcza iż wspomniane cechy są w niej dość wyraźnie zarysowane (Gębka 2003: 15). Zanim zostanie przedstawiona analiza zasadniczego problemu, czymś koniecznym wydaje się zarysowanie źródeł katolickiej nauki o małżeństwie.

Nauka Kościoła ma za sobą długą, liczącą prawie dwa tysiące lat tradycję, a jeśli odwołać się do całej tradycji historii zbawienia, to zde-

cydowanie dłuższą. W jej ramach pojawiała się też problematyka życia rodzinnego. Nauka *Magisterium Ecclesiae* tak w kwestiach małżeństwa, jak i swoim całokształcie, wywierała długotrwały wpływ na kulturę i cywilizację europejską. Dlatego też pewne idee i wartości zakorzeniły się mocno w kulturze Starego Kontynentu i są na tyle istotne, że stanowią nie tylko punkt odniesienia dla wiernych Kościoła rzymskokatolickiego, ale także dla osób niebędących katolikami czy w ogóle chrześcijanami, czy też negujących te wartości. Mogą bowiem być one traktowane jako coś niepożądanego i stają się obiektem krytyki ze strony osób wyznających inny system wartości, jak np. kwestia nierozzerwalności małżeństwa (Gębka 2003: 15).

Genezy katolickiej koncepcji modelowej małżeństwa i rodziny należy doszukiwać się w *Starym Testamencie*, z kolei jej pełnego rozwinięcia w *Ewangeliach*. Stanowisko Kościoła w tej dziedzinie opiera się na tekstach biblijnych zarówno *Starego*, jak i *Nowego Testamentu*. Już pierwsza księga *Biblii* zaczyna się od opisu stworzenia mężczyzny i kobiety na obraz i podobieństwo Boże, a kończy wizją Godów Baranka. *Pismo Święte* od początku do końca mówi o małżeństwie i jego *misterium*, o jego ustanowieniu i znaczeniu, jakie nadał mu Bóg, o jego początku i celu (KKK 1602). Punkt wyjścia do rozważań o małżeństwie stanowi fragment z *Księgi Rodzaju*, który stwierdza, iż to po to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją, by przez to móc złączyć się ze swą żoną tak ściśle, że w konsekwencji stają się oni jednym ciałem (Rdz 2, 24).

Chrystus, który jako prawodawca moralny na gruncie *Revelatio Dei* udoskonalił prawo starotestamentowe poprzez oczyszczenie go z powstałych z biegiem czasu ludzkich naleciałości. Rewalidując z ludzkich naleciałości prawo Starego Przymierza w odniesieniu do małżeństwa nauka ewangeliczna głosi, iż „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). W ten sposób zostaje podkreślona monogamiczność i nierozzerwalność małżeństwa jako związku naturalnego, ustanowionego przez Stwórcę. Ukazany jest ponadto cel małżeństwa, którym ma być pomnażanie i rozwój rodzaju ludzkiego – „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1,28). Chrystus w swojej nauce wyklucza możliwość rozwiązania

prawnie zawartego węzła małżeńskiego poza wypadkiem nierządu (Mt 5, 32), rozumianego w chrześcijaństwie jako nieważne, czy też nielegalne małżeństwo (Kunowski 1978: 63). Wiele perykop ewangelicznych ujawnia także szczególnie życzliwy stosunek Chrystusa do rodzin, czego dowodem są liczne obrazy, m.in. zachowanie w Kanie Galilejskiej, wskrzeszenie syna wdowy, uzdrowienie córki Jaira, zażyła więź emocjonalna z rodziną Marii, Marty i Łazarza, błogosławienie małych dzieci, dobroć ojca dla syna marnotrawnego i inne (Adamski 1982: 162). Z drugiej strony ewangelie akcentują brak aprobaty Chrystusa na niezgodę w rodzinie, gorszenie dzieci, pogardzanie nimi, krzywdzenie przez braci, nieposłuszeństwo synowskie, wymawianie się od godów weselnych czy smutek rodzącej (Romaniuk 1994: 85–141).

Pogłębienie początkowej koncepcji małżeństwa nakreślonej w nauczaniu Chrystusa nastąpiło w nauczaniu apostołskim. Szczególną uwagę przykuwa w tym zakresie nauczanie zawarte w *Corpus Paulinum*. Święty Paweł podkreśla rolę motywacji religijnych w życiu rodziny, znaczenie wartości wewnętrznych, a nie tylko zewnętrznego bogactwa. Ponadto ukazuje on znaczenie wzajemnej czci i szacunku małżonków, piękna ich duszy i świadectwa wiary, czyli tych czynników, które wychodziły poza formalno-prawne pojmowanie małżeństwa w starożytnym Imperium Rzymskim (Kryczka 1993: 100). Święty Paweł w zdecydowany sposób wystąpił przeciwko zataczającej szerokie kręgi rozwiązłości seksualnej. Apostoł, działając głównie w świecie greckim, występuje przeciw rozpuście mającej pogański charakter sakralny, a także potępia kazirodztwo. Ponadto wynosi on wyżej stan dziewictwa i wdowieństwa, gdyż w stanie małżeńskim na pierwszy plan wysuwa się troska o to, jak przypodobać się żonie lub mężowi, a nie Panu (Kunowski 1978: 66). Przeciwstawia się stanowczo szerzącej się praktyce rozwodów i jednocześnie lansuje określony układ stosunków wewnątrzmałżeńskich i rodzinnych. Nadrzędną pozycję przyznaje w rodzinie mężczyźnie, któremu żona winna być poddana, ale też i przez niego miłowana, na wzór Chrystusa, który umiłował Kościół. Potomstwo winno być posłuszne swym rodzicom zgodnie z przykazaniami Dekalogu, obowiązkiem rodziców jest zaś wychowanie dzieci przez karcenie i upominanie. Franciszek Adamski, analizując naukę Pawłową na temat małżeństwa i rodziny, wyciąga wniosek, iż relacje między małżonkami, jak też między rodzicami a dziećmi posiadają motywację religijną (Adamski 1982: 163).

Uzupełnieniem nauki Apostoła Narodów jest nauczanie świętego Piotra. Napomina on pierwszych chrześcijan, iż małżeństwo winno być świadectwem wiary. To głównie żony, których piękno ma się zawierać w ich sercu, a nie przejawiać w zewnętrznym stroju, powinny być świadkami wiary, aby mężowie, którzy nie znają Ewangelii, byli pozyskani przez to dla wiary. Mężowie zaś mają liczyć się ze słabszym ciałem kobiety i darzyć je czcią jako współdziedziczki łaski. Święty Piotr kładzie zatem nacisk na świadectwo wiary, które ma być obecne w małżeństwie i w którym to względzie mąż i żona są sobie równi (Kunowski 1978: 28). Na doniosłość stanu małżeńskiego wskazują także słowa z *Listu do Hebrajczyków*: „We czci niech będzie małżeństwo pod każdym względem i łoże nieskalane” (Hbr 13, 4). Są to najważniejsze fragmenty *Biblii*, które odnoszą się wprost do małżeństwa, niemniej jednak nie są one jedyne, istotnymi dla nauki o małżeństwie i rodzinie. W wielu bowiem innych miejscach *Pismo Święte* odnosi się do życia rodzinnego również pośrednio, kiedy pewne postawy są chwalone, a inne ganione (Gębka 2003: 16). W zawartej koncepcji małżeństwa pierwszych wieków zostały zaakcentowane cechy i elementy modelowe, które nie występowały ani w dotychczasowej koncepcji prawno-ideologicznej, ani tym bardziej w praktyce życia społecznego w świadomości rzymskich pogan. Doktryna Kościoła pierwszych wieków dotycząca małżeństwa uderza w same fundamenty pogańskiego stylu życia, szczególnie poprzez zajęcie wyrażonego stanowiska wobec praktyki niewierności małżeńskiej, spędzania płodu czy rozwiązywania związków małżeńskich zawieranych przez pogan (Adamski 1982: 163).

Poza źródłami biblijnymi rozwój doktryny Kościoła na temat małżeństwa i rodziny można odnaleźć w źródłach patrystycznych, szczególnie u Tertuliana i Klemensa Aleksandryjskiego, którzy rozwijali ówczesne istniejące koncepcje wczesnochrześcijańskie. Ojcowie Kościoła podkreślali głównie naturalny charakter rodziny oraz wielką godność instytucji małżeństwa, która wynika z jej sakralnego charakteru. Jak każdy bowiem sakrament jest źródłem zobowiązań moralnych, tak sakrament małżeństwa nie tylko uzdalnia mężczyznę i kobietę do tworzenia wspólnoty osób w miłości, ale zobowiązuje ich do świadectwa o Chrystusie i Jego miłości (Jeżyna 2002: 313). Święty Augustyn w dziele *De bono coniugali* ujmuje małżeństwo jako rzeczywistość świętą, jako tajemnicę, i nazy-

wa je „prawdziwym sakramentem”. Biskup Hippony wyróżnia trzy dobra wypływające z małżeństwa: potomstwo, wierność i sakrament. Temu ostatniemu przyznaje rangę najwyższą, uznając je za wartość uświęcającą chrześcijan niewybierających stanu duchownego jako drogi doskonałości. Znaczenie wspomnianego dzieła było przełomowe, gdyż w nim właśnie ustalono niezmiennie podstawy, na których filozofia i teologia scholastyczna wypracowały później całą szeroką doktrynę prawną, moralną, ascetyczną i liturgiczną chrześcijańskiego małżeństwa (Adamski 1982: 164).

Z powyższego wynika, iż w okresie patrystycznym kładziony był nacisk przede wszystkim na moralną nowość chrześcijańskiego życia małżeńskiego, akcentując jego nierozzerwalność i jedność, a jednocześnie zwracając uwagę na piękno dziewictwa podejmowanego dla Królestwa Niebieskiego. Ojcowie Kościoła nauczali także, iż Bóg sam interweniuje w jedność oblubieńców, podobnie jak Jezus interweniował na weselu w Kanie. Jest to oznaka błogosławieństwa i uświęcenia małżeństwa, dzięki czemu małżonkom towarzyszy specjalna opieka, opatrność oraz łaski nieodzowne do dochowania wierności podjętym zobowiązaniom (Testa 1998: 338–339).

Dalszy rozwój katolickiej koncepcji małżeństwa pogłębiał dotychczasowo ukształtowaną doktrynę, z której to usiłowano wyprowadzić wnioski określające cele małżeństwa, ich hierarchię, a także ukazać istotę związku, przez który małżonkowie są powołani do współdziałania w dawaniu nowego życia (Wojtyła 1962: 35–36). Wysoka ranga instytucji małżeństwa dla społeczeństwa i Kościoła sprawiła, iż w *Magisterium Ecclesiae* od IX wieku zaczęto szczególnie zwracać uwagę na akcent formalno-prawny. Kościół w powyższej kwestii ujawniał coraz to szersze wymagania w przestrzeni jurysdykcyjnej małżeństwa. Wtedy to zauważa się narastające zainteresowanie teologów, polegające m.in. na badaniu, czy między narzeczonymi nie zachodzą przeszkody do zawarcia małżeństwa oraz czy obydwoje zawierają je zgodnie ze swoją wolną wolą. W tym też czasie nastąpiły pierwsze próby połączenia dwóch oddzielnych dotąd etapów zawierania małżeństwa: w domu rodzinnym i miejscu kultu. Zaczęto także wprowadzać wymóg prawa, aby zgodę małżeńską wyrażać publicznie wobec przedstawiciela Kościoła i świadków (Cz. Krakowiak 2007: 541).

Jednolitą koncepcję moralno-prawną obowiązującą w ramach Kościoła powszechnego zaczęto opracowywać dopiero od XVI wieku. Na Soborze Trydenckim zostały określone formalnie warunki „ważnego” i okoliczności „nieważnego” zawarcia małżeństwa. W prawie kanonicznym określono precyzyjnie liczne przeszkody wykluczające sam fakt zaistnienia związku małżeńskiego, błędy w umowie małżeńskiej (symulacja, umowa warunkowa, pomyłka co do osoby, brak wolności decyzji), błędy w samej ceremonii sakramentu małżeństwa, która odtąd musiała być sprawowana w miejscu kultu. Wypracowano także szczególną procedurę postępowania zmierzającego do stwierdzenia nieważności małżeństwa. Do przeszkód i okoliczności stwierdzających nieważność małżeństwa zaliczono: niepełnoletniość, impotencję, uprzednio ważnie zawarte małżeństwo, sakrament święceń, profesję duchowną, uprowadzenie, małżonkobójstwo, pokrewieństwo i powinowactwo. W odniesieniu do celów małżeństwa dokonano rozróżnienia na cel pierwszorzędny – zrodzenie i wychowanie dzieci – oraz drugorzędny – wzajemna pomoc małżonków i zaspakajanie potrzeb seksualnych (Adamski 1982: 165).

Sobór Trydencki akcentował także prawdę teologiczną, iż oprócz wymiaru świętego, który jest właściwy dla każdego związku małżeńskiego, chrześcijan dotyczy nie tylko nierozzerwalność, ale także tożsamość małżeństwa i sakramentu. Upraszczając, należałoby stwierdzić, że człowiek ochrzczony nie może zawrzeć małżeństwa, które nie byłoby równocześnie sakramentem. Ponadto dla samej natury małżeństwa istotny jest fakt, że Kościół pragnie, poprzez szafarza, upewnić się co do intencji i obopólnej zgody zawierających małżeństwo (Ozorowski 2008: 113). Dzięki *Tridentinum* została sprecyzowana doktryna Kościoła katolickiego, jednakże obejmowała ona niemal wyłącznie problematykę małżeństwa bez szerszego kontekstu rodziny i jako taka funkcjonowała w świecie chrześcijańskim do XX wieku. Na nowo zagadnienie małżeństwa i rodziny zostało podniesione dopiero w 1930 roku w encyklice Piusa XI *Casti Connubii* (był to niejako uwspółcześniony komentarz do dokumentów Soboru Trydenckiego) oraz w 1968 roku w encyklice Pawła VI *Humanae vitae*, która przypominała i precyzowała stanowisko Kościoła katolickiego wobec całej sfery zachowań związanych z prokreacją (Adamski 1982: 166).

Papież Pius XI we wspomnianym dokumencie powrócił do nauki św. Augustyna o trzech darach: potomstwa, wierności i sakramentu. Lu-

dzie rodzą się bowiem dla Boga, dla Kościoła oraz dla szczęścia rodziny i ojczyzny. Do zadań rodziców należy nie tylko zrodzenie potomstwa, ale także jego wychowanie. Tej zaś potrzebie najlepiej można zaradzić w samym małżeństwie. W tym sakramencie małżonkowie jednoczą się ze sobą duchowo, a następnie cieleśnie. Z tego zjednoczenia powstaje z postanowienia Bożego święty i nienaruszalny związek przewyższający wszelkie inne formy współżycia ludzi ze sobą. Nawiązując do biskupa Hippony i jego „koncepcji miłości” w rodzinie, należy stwierdzić, że to mężowi przysługuje „pierwszeństwo rządzenia”, natomiast żonie „pierwszeństwo miłości”, które jest jej prawem a zarazem i obowiązkiem. Nie-rozerwalność małżeństwa wypływa ze stosunku Chrystusa do Kościoła, a samym małżonkom gwarantuje trwałość ich związku, zabezpiecza wzajemną pomoc, dzieciom zaś zapewnia opiekę i pomoc w wychowaniu przez długie lata. Z kolei dla społeczeństwa i państwa rodzina staje się gwarantem ładu i porządku społecznego (Adamski 1982: 167).

Encyklika *Casti Connubii* zwraca uwagę na poniżanie wartości małżeństwa w opinii publicznej. W związku z zaistniałymi sytuacjami potępia ona: antykoncepcję działającą przeciw naturze, legalizowane ustawy zamachy na życie dziecka, grzechy przeciw wierności małżeńskiej spowodowane fałszywą emancypacją kobiet, jak i laicyzację małżeństwa, prowadzącą do odrzucenia religijnego charakteru małżeństwa oraz ułatwiającą zawieranie małżeństw mieszanych i udzielanie rozwodów. (Bohdanowicz 2011: 44).

W drugiej części encykliki papież przeciwstawia się głoszonym przez prądy laickie tezom, jakoby małżeństwo miało pochodzić wyłącznie z ustanowienia ludzkiego i podlega ludzkiej woli, zarówno w zakresie jego powstania, jak i trwania, i miałoby służyć na pierwszym miejscu zaspokojeniu popędu seksualnego, a dopiero w dalszej kolejności utrzymaniu ciągłości gatunku ludzkiego. Trzecia część dokumentu papieskiego zawiera wezwanie do nowego, całościowego spojrzenia na sakrament małżeństwa. Jest ono możliwe poprzez przyjęcie głoszonej niezmiennie prawdy przez *Magisterium Ecclesiae*, iż małżeństwo jako instytucja pochodząca z ustanowienia Bożego posiada charakter sakralny, dla samych małżonków zaś stwarza szansę uświęcenia się. Kościół winien wspierać małżeństwo i rodzinę w sferze duchowej i religijnej, państwo zaś w sferze prawnej i materialnej. Obopólne działania tych dwóch instytu-

cji winny umożliwiać rodzinom realizację ich działań indywidualnych, jak i społecznych (Adamski 1982: 168).

Późniejsze dokumenty papieskie, m.in. encyklika *Divini Illius Magistri* z 1929 roku czy *Summi Pontificatus*, opublikowana dziesięć lat później, zajęły się problematyką rodziny na nieco szerszą skalę. Na czoło zostały wysunięte kwestie prawa rodziny wobec państwa. Można je podzielić na dwie grupy: prawa podstawowe, niezbywalne, warunkujące realizację celów małżeństwa i rodziny; jak i prawa drugorzędne, względne, mające ułatwiać rodzinie realizację jej celów. Do pierwszej grupy można zaliczyć: prawo osoby do założenia rodziny, prawo społeczności małżeńskiej do zachowania jej integralności, a także prawo małżonków do osiągania celów małżeństwa. W skład drugiej grupy wchodzi z kolei liczne uprawnienia rodziny: oczekiwanie od państwa odpowiednich warunków społeczno-prawnych i ekonomicznych, które ułatwiałyby jej funkcjonowanie i pełnienie funkcji przy założeniu autonomii wobec państwa ze względów chronologicznych i teleologicznych. Rodzina w ewolucji cywilizacji jest instytucją pierwotną w stosunku do państwa, a także spełnia zadania, osiąga cele społeczne i indywidualne wyższe w swej hierarchii od celów i zadań państwowych. Stąd też wynika postulat, iż rodzina winna widzieć w państwie swojego opiekuna i wierzyciela. Państwo z kolei winno zapewnić rodzinie dogodne warunki materialne i stworzenie odpowiedniej atmosfery społecznej, moralnej i prawnej, w której małżeństwo mogłoby rodzić dzieci, a rodzina je wychowywać. W dokumentach kościelnych z tamtego okresu podkreśla się dość często obowiązek i uprawnienie rodziny do wychowania dzieci poprzez równoczesne akcentowanie prawa rodziców do wyboru uznanego przez nich kierunku wychowania, z kolei od rodziców chrześcijańskich oczekuje się wychowania religijnego swych dzieci, a przez to dostarczenia Kościołowi nowych pełnowartościowych członków. Rodzina razem z państwem winna z kolei współdziałać w tworzeniu dobra wspólnego i z tego względu nie może między nimi istnieć konflikt. Pozostaje ona w przestrzeni społeczności państwowej i narodowej, ale w granicach, jakie zakreśla właściwie rozumiane dobro wspólne zarówno jednej, jak i drugiej strony (Adamski 1971: 45–52).

Szczególna uwaga została zwrócona w katolickiej koncepcji rodziny na pozycję kobiety w społeczeństwie i jej rolę oraz miejsce w rodzinie. W po-

wyższym względzie uznana jest równość mężczyzny i kobiety jako dwojga partnerów godnych jednakowego szacunku i czci. Akcentowana jest także komplementarność płci, a także zróżnicowanie fizjologiczno-psychiczne małżonków, z czego wynika ich zdolność do pełnienia odmiennych ról rodzinnych i pozarodzinnych. Role pozarodzinne kobiety winny być rozpatrywane w perspektywie roli żony i matki. Jej pierwszorzędnym posłannictwem, opartym na naturalnych predyspozycjach, jest bowiem macierzyństwo. Niezależnie od udziału w działalności zawodowej rodzina winna stanowić dla niej główny ośrodek aktywności, gdyż jej obecność w środowisku domowym jest niezastąpiona (Adamski 1982: 170).

Druga połowa XX wieku przyniosła wzbogacenie katolickiej koncepcji małżeństwa i rodziny, wyraźnie widoczne w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, a także w encyklice Pawła VI *Humanae vitae* i adhortacji apostolskiej Jana Pawła II o zadaniach rodziny w świecie współczesnym *Familiaris consortio. Vaticanum II* (podkreślającej świętość małżeństwa poprzez przypomnienie nauki, iż to Bóg, który jest twórcą małżeństwa, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, obdarza ten święty związek różnymi dobrami i celami). To z kolei ma ogromne znaczenie dla trwania rodzaju ludzkiego, dla rozwoju osobowego i wiecznego losu poszczególnych członków rodziny, dla godności, stałości, pokoju i pomyślności samej rodziny oraz całego społeczeństwa ludzkiego (Kunowski 1978: 73).

Dokument soborowy pogłębił dotychczasowe spojrzenie na małżeństwo przez podkreślenie jego świętości, które wynika z faktu ustanowienia go przez Stwórcę i podniesienia do godności sakramentu przez Chrystusa. Podkreślona jest także wizja personalistyczna małżeństwa. Jest ono faktem osobowym, w którym kobieta i mężczyzna przez osobistą zgodę oddają się sobie. Małżeństwo jest związkiem trwałym ze względu na dobro obu stron, ich potomstwa, a także samego społeczeństwa. Ze swej natury jest ono nastawione na zrodzenie potomstwa i wychowanie dzieci, co prowadzi do wzajemnej pomocy, rozwija jedność, ale też wymaga od małżonków wzajemnej wierności. Zadanie zrodzenia i wychowania potomstwa nie może być traktowane w oderwaniu od ich wzajemnej miłości, gdyż zrodzenie potomstwa jest funkcją, a zarazem konsekwencją miłości małżeńskiej. Małżeństwo sakramentalne oznacza też związek z Chrystusem, który pragnie, by małżonkowie miłowali się

we wzajemnej i bezgranicznej miłości i wierności. Tak rozumiana miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą i prowadzi małżonków do Boga, a jednocześnie wspiera w pełnieniu zadań rodzicielskich i małżeńskich (Adamski 1982: 171).

W encyklice *Humanae vitae*, traktującej o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, papież, odnosząc miłość małżeńską do miłości Boga, zauważa, iż tak jak w małżeństwie istnieje współlistnienie wymiaru duchowego i cielesnego, tak w akcie małżeńskim występuje współlistnienie wymiaru jednoczącego i płodnego (*Humane vitae*: nr 12). Małżeństwo winno być wierne, wyłączone i płodne. Z tego ustanowionego przez Boga nierozzerwalnego związku między jednością a rodzicielstwem Paweł VI wyprowadza naukę o antykoncepcji i stwierdza, że należy bezwarunkowo je odrzucić, gdyż jest to moralnie niedopuszczalny sposób ograniczania ilości potomstwa czy bezpośredniego naruszania rozpoczętego już procesu życia (zwłaszcza zabiegi aborcyjne). W encyklice zawarte jest także napomnienie, by odrzucić bezpośrednio ubezpłodnienie czy to stałe, czy czasowe, zarówno mężczyzny, jak i kobiety, a także wszelkie działanie, które miałyoby na celu uniemożliwienie poczęcia lub prowadziłyoby do tego (*Humane vitae*: nr 13–14).

Dzięki powyższym koncepcjom małżeństwa chrześcijańskiego została jeszcze głębiej określona miłość, płodność małżeńska, zasady kierowania płodnością i poszanowania ludzkiego życia. Stanowisko Kościoła zostało w tym zakresie precyzyjnie ujęte wraz z podaniem pozytywnych wskazań kierowania płodnością na drodze wykorzystania jej biologicznego rytmu (Fijałkowski 1978: 48–56). W dokumentach drugiej połowy XX wieku w sposób wyraźny została potwierdzona prawda o Boskim ustanowieniu małżeństwa i jego sakramentalnym wymiarze. Ponadto jeszcze głębiej zdefiniowano miłość małżeńską oraz jej wspólnotowy i osobowy charakter. Zauważono, że poprzez osobistą zgodę partnerów małżeństwo jest nastawione na zrodzenie i wychowanie potomstwa. Zostały określone również zasady kierowania płodnością i poszanowania poczętego życia. Zwrócono uwagę na tę samą godność małżonków i ich jednakowe prawa. W nauce tej nastąpiło poniekąd odwrócenie hierarchii, gdyż rodzenie i wychowanie dzieci zostało potraktowane jako funkcja i konsekwencja miłości (Kryczka 1993: 101).

Jednoznaczną i całościową naukę na temat małżeństwa i rodziny w doktrynie Kościoła katolickiego, ujmującą także aspekt społeczny, można odnaleźć w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*. Jan Paweł II zwraca uwagę, iż współczesna rodzina staje się przedmiotem wielorakich zagrożeń, niepokojącym zjawiskiem współczesności jest zaś uznawanie tradycyjnej wizji małżeństwa i rodziny jedynie za jedną z wielu propozycji. Papież zauważa także występowanie wieloznaczności w rozumieniu małżeństwa, a w dalszej konsekwencji rodziny. Związek kobiety i mężczyzny, jako konieczna racja zaistnienia rodziny, zaczyna być zastępowana związkami homoseksualnymi. Takie osoby ubiegają się o status prawny zbliżony bądź identyczny z tradycyjnym małżeństwem. Jan Paweł II widzi duże zagrożenie w zakwestionowaniu związku pomiędzy miłością małżeńską a rodzicielstwem, co prowadzi do rozerwania podwójnego znaczenia stosunku małżeńskiego – jedności i rodzicielstwa. Rodzi to z kolei mentalność przeciwną życiu, tzw. *anti-life mentality*. W odniesieniu do małżeństwa i rodziny papież niemal drobiazgowo wyliczył i określił rozmaite zadania rodziny chrześcijańskiej, takie jak: tworzenie wspólnoty osób, służba życiu, udział w rozwoju społeczeństwa oraz uczestniczenie w życiu i posłannictwie Kościoła (Pokrywka 2005: 465–468).

Z kolei w *Liście do Rodzin „Gratissimam sane”* z 1994 roku papież zaakcentował, iż rodzina jest nie tylko podstawową komórką społeczeństwa, ale także posiada właściwą sobie podmiotowość:

Rodzina jest podmiotem bardziej niż jakakolwiek inna społeczność. Jest podmiotem bardziej niż naród, niż państwo, niż społeczeństwo – nie mówiąc już o różnych formach międzynarodowych organizacji. Wszystkie te społeczności, zwłaszcza naród, o tyle mają własną podmiotowość, o ile otrzymują ją od ludzkich osób, a także ich rodzin. Uwagi te nie mają znaczenia tylko *teoretycznego*. Nie są też tutaj wypowiedziane po to, aby *podnieść* rangę rodziny. Chodzi raczej o jeden jeszcze sposób wyrażenia tego, czym rodzina po prostu jest. Wskazuje na to również czwarte przykazanie (*Gratissimam sane*: nr 4).

Funkcjonowanie rodziny w świetle doktryny Kościoła katolickiego w sposób wyraźny określa *Karta Praw Rodziny* ogłoszona przez Stolicę Apostolską w 1983 roku i będąca bez wątpienia wyznacznikiem myśli i troski Jana Pawła II o rodzinę. Wedle tego dokumentu prawa rodziny wykazują szczególną bliskość w stosunku do praw człowieka. Równo-

częście prawa rodziny nie są tylko matematyczną sumą praw osoby, gdyż rodzina jest czymś więcej niż każdy z osobna człowiek. Podmiotowość rodziny domaga się własnych, specyficznych praw, których przypomnienie i domaganie się we współczesnym świecie wydaje się zadaniem nader ważnym w perspektywie indywidualistycznej, z pominięciem roli rodziny jako „podstawowej komórki społecznej” (Pokrywka 2005: 467).

Następca Jana Pawła II – Benedykt XVI – w swoim nauczaniu społecznym podkreślał, że rodzina ma niezastąpione znaczenie dla harmonijnego rozwoju osobowego oraz dla wychowania dzieci. W jego opinii instytucje wychowawcze powinny stworzyć warunki niezbędne dla rozwoju rodziny. Takiej pomocy powinny spodziewać się te z matek, które pragną poświęcić się wychowaniu dzieci i służbie rodzinie. Papież nie pominął też roli ojca, którego pierwszym obowiązkiem jest być głową rodziny, co oznacza pełnienie tej roli w sposób odpowiedzialny i współpracę w wychowywaniu dzieci. Młode pokolenie nie może obejść się bez troski obojga rodziców, którzy będą im towarzyszyć w drodze do pełni życia. Dlatego też niezbędne jest w jego opinii tworzenie takiej polityki prorodzinnej, która zabezpieczy prawa rodziny jako nieodzownego podmiotu społeczeństwa (Muszyński 2008: 51).

Kontynuatorem nauczania dwóch papieży o rodzinie jest także Ojciec Święty Franciszek. Jego nauczanie jest przede wszystkim afirmacją rodziny. W encyklice *Lumen fidei* podtrzymywane jest wcześniejsze, oficjalne nauczanie kościelne, dowartościowujące rodzinę jako pierwsze środowisko, w którym rodzi się i umacnia wiara. Podkreślając rolę rodziny w procesie wychowania, w tym przekazu wiary, dokument papieski potwierdza jej znaczenie nie tylko w wymiarze społecznym, lecz również religijnym. To stanowisko jest także motywem, dla którego Kościół katolicki sam angażuje się w obronę trwałości rodziny oraz w działalność zmierzającą do zapewnienia wszystkim rodzinom właściwego miejsca w życiu społecznym, w tym również do ich ochrony ze strony różnych struktur politycznych i ekonomicznych. W dokumencie podkreślony jest wymiar nierozzerwalności małżeństwa mężczyzny i kobiety, którego owocem są dzieci. Encyklika *Lumen fidei* zakłada istnienie rodziny silnej i trwałej, opartej na sakramentalnym małżeństwie. Doktryna katolicka wyrażona w encyklice nie widzi żadnej alternatywy dla rodziny opartej na małżeństwie mężczyzny i kobiety jako wspólnoty przekazującej wiarę kolejnym pokoleniom chrześcijan.

Nie rozważa się w dokumencie innych możliwości, nawet jeśli niezależnie od kościelnej akceptacji rzeczywiście istnieją one w społeczeństwach zachodnich, znajdując również poparcie w zmieniającym się prawodawstwie państwowym (Składanowski 2013: 196–197).

Wykładnię *Magisterium Ecclesiae* na temat małżeństwa i rodziny w doktrynie Kościoła katolickiego, ujmującą także aspekt społeczny tego nauczania, odnajdziemy w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 roku i *Katechizmie Kościoła Katolickiego* z 1994 roku. W *Kodeksie Prawa Kanonicznego* prawodawca podaje następującą opisową definicję:

Małżeństwo to przymierze, 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. Z tej racji między ochrzczonymi nie może istnieć ważna umowa małżeńska, która tym samym nie byłaby sakramentem (KPK 1055 §1–2).

Małżeństwo jest zatem wspólnotą całego życia mężczyzny i kobiety. Ta szeroko pojęta wspólnota dotyczy nie tylko życia seksualnego, lecz różnych dziedzin, między innymi życia duchowego, społecznego, ekonomicznego i kulturalnego. Ponadto definicja małżeństwa podaje cele, które należą do jego istoty i od których zależy ważność zawartego związku. Cele te prawodawca ustawia na jednej płaszczyźnie, co jest odbiciem nauki Soboru Watykańskiego II, a są nimi: dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie dzieci (Gręźliński 2011: 71–72).

Powyższą myśl rozwija *Katechizm Kościoła Katolickiego*, podając, iż „małżonkowie chrześcijańscy we właściwym sobie stanie i porządku życia mają własny dar wśród Ludu Bożego. Właściwa łaska sakramentu małżeństwa jest przeznaczona dla udoskonalenia miłości małżonków i dla umocnienia ich nierozdzielnej jedności. Przez tę łaskę podtrzymują się wzajemnie z pomocą wiernej miłości, a przyjmowanemu z miłości do Boga potomstwu wpajają chrześcijańskie nauki i ewangeliczne cnoty” (KKK 1641). Ta sakramentalność małżeństwa wynika z obiektywnie istniejącego porządku zbawienia i chociaż małżonkowie czynnie, poprzez zgodę, przyczyniają się do zaistnienia małżeństwa, to jednak nie mogą sami określić jego warunków. Nie mogą także wykluczyć sakramentalnej godności małżeństwa, gdyż sakramentalność wchodzi w wewnętrzną strukturę małżeństwa zawartego przez ochrzczonych (Stawniak 1990: 143).

Przedstawiona pokrótce katolicka koncepcja małżeństwa i rodziny nie była *de facto* od początku własnością całego Kościoła. Początkowa idea opracowana przez Kościół zachodni opierała się na koncepcji przyjętej wcześniej przez prawo rzymskie. Niektórzy stawiają nawet tezę o tym, iż Kościół rzymski poszedł zbyt daleko w kierunku formalno-prawnym, gubiąc te treści i elementy, które szczególnie stanowią o wielkości i świętości małżeństwa chrześcijańskiego. Pełne dostrzeżenie ich i wyakcentowanie przyszło wraz z Soborem Watykańskim II i stanowi obecnie bardzo ważny aspekt nauczania *Magisterium Ecclesiae* o małżeństwie i rodzinie (Adamski 2002: 115).

Analizując scharakteryzowane w dość zwięzły sposób poglądy zawarte w doktrynie katolickiej, odnoszącej się do małżeństwa, wyraźnie widać w nich elementy socjologicznego ujęcia małżeństwa jako instytucji i grupy (wspólnoty) społecznej. Małżeństwo jest bowiem taką grupą społeczną, w której małżonkowie uzupełniają się wzajemnie, co pozwala na odniesienie do wspólnego działania i wspólnego dążenia do jednego celu. Powyższe elementy były wcześniej wskazane w dokumentach Kościoła jako konstytutywne dla małżeństwa. Wśród tych elementów, charakteryzujących rodzinę jako grupę społeczną, jako niezwykle ważny jej czynnik wymieniana była jedność (jedność dwóch indywidualności, jedność działań i współdziałanie, jedność celów). Taką właśnie jedność, głęboko osobową, w której małżonkowie tworzą jedno ciało i dążą do tego, by stać się jednym sercem i jedną duszą, można odnaleźć w nauce *Magisterium* Kościoła. Według podejścia katolickiego taka głęboka wspólnota i jedność bazują na komunii, komunია natomiast jest wynikiem wolnego i świadomego wyboru osób ją tworzących (Gębka 2003: 19–20).

Rozpatrując pojęcie małżeństwa jako instytucji, *Magisterium Ecclesiae* podkreśla, iż „małżeństwo nie jest instytucją czysto ludzką, chociaż w ciągu wieków mogło ulegać licznym zmianom w różnych kulturach, strukturach społecznych i postawach duchowych” (KKK 1603). Zaraz po tym *Katechizm Kościoła Katolickiego* dodaje, iż tylko „Bóg jest twórcą małżeństwa” (KKK 1603). W przestrzeni wymiaru instytucjonalnego związku małżeńskiego Kościół katolicki kreśli pewne ramy, w których dokonuje się instytucjonalizacja związku mężczyzny i kobiety. Bardzo często podkreślany jest charakter publiczny sakramentu, który odbywa się przed biskupem, prezbiterem lub diakonem i przeważnie przed

wspólnotą Kościoła. Publiczne zawarcie związku małżeńskiego pozwala zakładać pewność, iż zostało ono zawarte ważnie, chroni decyzję obojga małżonków i jest pomocą w zachowaniu wierności, gdyż jest zawierane przy udziale świadków, którzy towarzyszą zawarciu tego związku. Małżeństwo wprowadza dwoje ludzi w określony kanonami prawa stan w Kościele, co łączy się z uzyskaniem właściwych dla tego stanu praw oraz przywilejów, ale też z przyjęciem związanych z nim obowiązków. Związek małżeński, jako instytucja, podlega więc ścisłym regulacjom prawnym prawa kanonicznego. Małżeństwo jest oparte na umowie, czyli nieodwołalnej osobistej zgodzie kobiety i mężczyzny, przy czym nauka Kościoła, a za nią *Kodeks Prawa Kanonicznego* unikają słowa „umowa”, zastępując je pojęciem „przymierza”. Ma to wyróżniać umowę małżeńską spośród różnych innych typów umów, jakie są codziennie zawierane w świecie, by nadać jej zdecydowanie większą godność (Hedeszyński 1999: 90–99).

Instytucjonalność katolickiego małżeństwa wyraża się szczególnie w funkcjach, które ma ono do spełnienia. Rodzina jako struktura podstawowa dla każdego społeczeństwa posiada pewne stałe cechy o charakterze konstytutywnym. Jednak zakres i sposoby realizowania jej funkcji mają uwarunkowania czasowe i przestrzenne. Można zatem mówić o względnej trwałości rodziny i równocześnie o ewolucji jej funkcjonowania oraz zadań, jakie ma do spełnienia. Funkcje rodziny można wyodrębniać na zasadzie różnych kryteriów i płaszczyzn: biologicznego, psychicznego, społecznego, ekonomicznego, kulturowego, pedagogicznego itp. Ich kolejność i rangę modyfikują fazy życia i rozwoju rodziny. W fazie małżeństwa przed narodzeniem pierwszego dziecka np. istotne role odgrywają funkcje: emocjonalna, seksualna, prokreacyjna i ekonomiczna. W następnej pojawia się pielęgnacyjna, zabezpieczająca oraz socjalizacyjno-wychowawcza, które w kolejnych okresach życia rodziny ustępują miejsca innym (Styk 1996b: 9).

Mikołaj Gębka uważa, iż podstawową jest w małżeństwie funkcja prokreacyjna i seksualna, połączone z funkcją legalizacyjno-kontrolną. Zinstytucjonalizowane małżeństwo jest w świetle nauki Kościoła właściwym i jedynym miejscem, w którym mężczyzna i kobieta mogą podjąć współżycie płciowe, sprawiedliwe zarówno względem nich samych (bowiem związani są trwałą więzią), jak również względem społeczeństwa

(bowiem współżycie płciowe zostaje usytuowane w społecznie akceptowanych ramach). Zalegalizowany w ten sposób związek ma zapewnić prawe pochodzenie dzieci i stworzyć trwałe ramy ich socjalizacji i wychowania, co jest przecież niezwykle istotne z punktu widzenia interesów społecznych (Gębka 2003: 24–25). Z powyższą tezą nie do końca zgadza się lubelski socjolog wsi i miasta Józef Styk, stwierdzając, iż trudno jednoznacznie mówić o hierarchicznym układzie funkcji rodziny. O ile w najszerszym układzie wyróżnia się ich kilkanaście: emocjonalną, seksualną, prokreacyjną, socjalizacyjną (inkulturacyjną), wychowawczą, inicjacyjno-religijną, zabezpieczającą, ekonomiczną (produkcyjną i – co najmniej – konsumpcyjną), kulturalną, rekreacyjną, klasowo-warstwową i legalizacyjno-kontrolną, o tyle ich pełnienie zależy nie tylko od fazy życia rodziny, lecz także od determinant społeczno-kulturowych i ekonomicznych (Styk 1996b: 9).

Małżeństwo jako instytucja realizuje również powiązane funkcje przekazywania i utrwalania tradycji zakorzenionej w religijności. W perspektywie nauki Kościoła instytucjonalizacja miłości małżeńskiej poprzez zawarcie małżeństwa sakramentalnego przyczynia się do nierozzerwalności tego związku z jednej strony, a z drugiej umacnia go i konsekruje do godności i obowiązków stanu małżeńskiego. W sakramentalności małżeństwa, które przeżywane jest przez małżonków świadomie, *Magisterium* Kościoła widzi źródło energii scalającej małżonków, a także podkreśla fakt, że pozwala ona na nadanie bardziej społecznego charakteru religijności każdego z małżonków (Laskowski 1979: 121–124).

Przeprowadzona wyżej analiza socjologiczno-teologiczna pozwoliła na pokazanie, w jaki sposób w *Magisterium Ecclesiae* o małżeństwie przeplatają się aspekty instytucjonalne i grupy społecznej. Na przestrzeni wieków owe akcenty doświadczały w doktrynie Kościoła różnych konstelacji. Od *Vaticanum II* można zauważyć pewien trend przechodzenia od znaczenia małżeństwa jako instytucji do nacisku na wartości o charakterze grupowym (wspólnotowym), przy czym nawet w okresie dominacji elementów instytucjonalnych pojawiały się również elementy wskazujące na znaczenie małżeńskiej jedności. Współcześnie, mimo to, iż instytucjonalny charakter małżeństwa stracił w pewnej mierze na znaczeniu, to jednak i tak ma on relatywnie duży prestiż. Należy pamiętać jednakże, iż powyższy obraz małżeństwa jako instytucji i grupy, który

przedstawia wizja katolicka, jest w ujęciu socjologicznym pewnym typem idealnym, natomiast sytuacje dnia powszedniego są do niego mniej lub bardziej zbliżone. Przedstawienie socjologicznej analizy pewnego niewielkiego fragmentu nauki *Magisterium* Kościoła, odnoszącego się do małżeństwa i rodziny oraz wybranych kwestii, pozostawia niewątpliwie możliwość dalszego rozwijania analizy tych zagadnień właśnie z socjologicznego punktu widzenia, co będzie czynione w następnych częściach niniejszej pozycji.

Rozdział drugi

Polskie małżeństwa i rodziny w dobie migracji zewnętrznych

Janusz Mariański, jeden z bardziej wnikliwych analityków współczesnych zagadnień związanych z moralnością, twierdzi, iż zmiany społeczno-kulturowe w społeczeństwie polskim przebiegają w ostatnich latach w sposób wystarczająco gwałtowny, by skutecznie przeobrazić strukturę społeczną i kulturę dnia codziennego. Zjawiska te są wyjątkowo wyraźnie widoczne w środowiskach młodego pokolenia, gdyż było ono zawsze swoistym barometrem zmian społecznych i nastrojów emocjonalnych (Mariański 2012: 12). Inni zdają się potwierdzać powyższą tezę polskiego socjologa, zauważając, iż nie ma współcześnie zmian poważniejszych i bardziej spektakularnych od tych, które zachodzą w obrębie małżeństwa, rodziny, życia osobistego i więzi emocjonalnych. Zdaniem Anthony'ego Giddensa, jesteśmy współcześnie świadkami rozgrywania się na naszych oczach rewolucji stylu życia z epicentrum w obszarze życia rodzinnego, jej globalny zasięg oznacza zaś, że nie ma możliwości niepartycypowania w zmianach, które niesie ze sobą ponowoczesność (Giddens 2006: 260). Analiza wzorca zawierania małżeństw wydaje się więc czymś ważnym dla poznania procesów demograficznych i ich uwarunkowań. Zmiany tego typu pociągają bowiem za sobą przeobrażenia w całej strukturze społecznej, także w przestrzeni świadomości ludzkiej.

W niniejszym rozdziale zostanie zaprezentowana, po krótkim wprowadzeniu historycznym, dynamika i struktura małżeństw w Polsce, głównie na podstawie dwóch ostatnich *Narodowych Spisów Powszechnych Ludności i Mieszkań* (2001 i 2011) i *Roczników Demograficznych* Głównego Urzędu Statystycznego ostatnich kilku lat. Dodatkowo rozdział będzie zawierać analizę danych statystycznych z obszaru województwa lubelskiego, gdyż badania socjologiczne o małżeństwie i ro-

dzinie w świadomości nupturientów były realizowane na terenie Polski właśnie na Lubelszczyźnie. W drugiej części rozdziału zostanie podjęta próba zaprezentowania przeobrażeń i dynamika małżeństw w przestrzeni zjawiska emigracyjnego, ze szczególnym uwzględnieniem polskiego społeczeństwa emigracyjnego w Wielkiej Brytanii.

Po drugiej wojnie światowej w 1946 roku wprowadzono w Polsce świeckie urzędy stanu cywilnego. Przed tą datą obowiązki urzędów stanów cywilnych pełniły, na znacznym obszarze kraju, parafie wyznaniowe. Wprowadzenie świeckich urzędów stanu cywilnego w latach 1946–1958 nie wywołało automatycznie procesu wypełniania obowiązku zawierania związków w odpowiednim urzędzie stanu cywilnego nałożonego przez prawo, dlatego też dane statystyczne z tego okresu są niekompletne. W tym czasie występowały bowiem przypadki zawierania związków małżeńskich wyznaniowych bez legalizowania ich w urzędach stanu cywilnego. Dlatego też liczbę takich związków trudno jest dzisiaj określić. Zmiany w tym zakresie przyniosła dopiero ustawa z 2 grudnia 1958 roku (Dziennik Ustaw 1958, nr 72, poz. 358), która zabraniała zawierania ślubów religijnych przed zawarciem i zarejestrowaniem małżeństwa w odpowiednim urzędzie stanu cywilnego. Moment zawarcia związku małżeńskiego był ówczasem określany przez urzędnika stanu cywilnego w chwili zawierania związku w formie przewidzianej przez ustawodawstwo polskie (Holzer 2003: 165). Dopiero podpisany w 1993 roku konkordat pomiędzy Rzeczpospolitą Polską a Watykanem przewidywał możliwość zawierania związku wyznaniowego ze skutkami prawnymi, wynikającymi dotychczas ze związków zawartych w urzędach stanu cywilnego (Delong 2012: 82–83).

Tak więc po drugiej wojnie światowej na terenie całej Polski prawnie uznanymi małżeństwami były wyłącznie zawierane w urzędach stanu cywilnego. Dlatego też polskie spisy powszechne do 1978 roku dostarczały informacji o faktycznym, a nie prawnym stanie małżeńskim, co z kolei skutkowało pewną nieporównywalnością danych bieżącej sprawozdawczości z wyjściowym stanem spisowym. Na podstawie danych statystycznych okresu 1946–2000 można skrótkowo stwierdzić, że: wśród mężczyzn nowożeńców, którzy zawarli związek małżeński w wieku 19 lat (bądź mniej) oraz w wieku 20–24 lat dominowały związki z kobietami tej samej grupy wiekowej. Z kolei mężczyźni, którzy zawarli związki

małżeńskie w wieku 25–39 lat dominowały związki małżeńskie z kobietami młodszymi średnio o 5–10 lat. Wiek kobiet wychodzących za mąż z mężczyznami w wieku 40 lat (bądź starszych) był znacznie zróżnicowany (Holzer 2003: 162–166).

W drugiej połowie XX wieku nastąpił istotny spadek częstości zawierania związków małżeńskich przez mężczyzn w grupach wieku poniżej 30. roku życia. Zjawisko to zdaje się potwierdzać tezę, iż w krajach wysoko rozwiniętych odnotowywano w tamtym okresie dążenie do wcześniejszego uniezależnienia się ekonomicznego młodego pokolenia, a dopiero w następnej kolejności jednostki myślały o zawieraniu małżeństw. Można także przypuszczać, że w latach dziewięćdziesiątych XX wieku zaczął się na gruncie polskim proces drugiej transformacji demograficznej. O ile w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku wskaźnik zawieranych małżeństw na 1000 osób wynosił 10,8, to od 1982 roku wyraźnie on malał (8,7). W 1990 roku wskaźnik ten wynosił już tylko 6,7, w roku 2000 był on zaś niemal dwa razy mniejszy aniżeli w 1950 roku (5,5 wobec 10,8). Dowodzi to, iż liczba istniejących w Polsce małżeństw w ostatnim dwudziestoleciu omawianego okresu systematycznie malała (Holzer 2003: 162–166).

Minione dziesięciolecie XXI stulecia, obejmujące lata 2001–2010, było okresem kontynuacji znaczących zmian w procesach demograficznych, zainicjowanych przed dwudziestu laty. W czasie jej trwania zawarto w kraju łącznie 2192,8 tys. małżeństw. W tej liczbie 60,5% stanowiły nowe związki w miastach. Informacje o malejącej liczbie zawieranych małżeństw (oraz urodzeń) w pierwszej połowie tej dekady już wtedy nie wróżyły ani pozytywnych zmian w strukturze ludności według wieku, ani też pożądanej zastępowalności pokoleń. Dane statystyczne mówiące o 206,5 tys. związków zawartych w 2011 roku wobec 228,3 tys. zanonoszonych wcześniej oraz o 250,8 tys. i 257,7 tys. par ślubujących w latach 2008 i 2009 roku jednoznacznie wskazywały, iż wskaźniki zawieranych małżeństw, w porównaniu do minionych dziesięcioleci, pozostawały daleko w tyle. W miastach populacja małżeństw zmniejszyła się w tamtym czasie o 14,5 tys., czyli o 10,6%, a na wsi – o 7,4 tys. (8,1%) (Kowalska 2012: 56). Według danych GUS w 2012 roku zawarto w Polsce 203,8 tys. małżeństw, a w 2013 roku liczba ta wynosiła już tylko 180,4 tys. (GUS 2014: 225).

Jadwiga Gałka, analizując dynamikę i strukturę małżeństw w województwie lubelskim na podstawie danych GUS na przełomie lat

1998–2005, dostrzegła, iż w badanym okresie można było zaobserwować do połowy lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku spadek, a od 1995 roku wzrost liczby małżeństw. Tendencja ta utrzymywała się zarówno w miastach, jak i na wsi, przy czym na terenach wiejskich zmiany te miały mniej gwałtowny przebieg. Wysokie wartości stopy małżeństw w 1990 roku w województwie lubelskim mogły być ówczas traktowane jako pewnego rodzaju miernik optymizmu społecznego związanego z nadziejami wokół przeobrażeń, jakie zostały zapoczątkowane po okresie transformacji w 1989 roku (Gałka 2009: 114).

Z ogólnej liczby małżeństw zawartych w województwie lubelskim w latach 1988–2005 na miasta przypadło 44%, a na wieś 56%. Dynamika zmian zawieranych małżeństw w latach 1988–2005 wykazała duże zróżnicowanie przestrzenne. Największy wzrost współczynnika małżeństw w latach 1988–2005 – o ponad 20%, odnotowano w gminach położonych w południowej części województwa (np. Biłgoraj – miasto, Tarnogród, Łukowa) oraz w gminach otaczających stolicę regionu – Lublin (np. Niedrzwica Duża, Strzyżewice, Piaski – obszar wiejski). Spadek wartości współczynnika małżeństw (o około 30%) nastąpił natomiast w północnych gminach województwa (np. w miastach: Międzyrzec Podlaski, Biała Podlaska, Radzyń Podlaski) oraz w gminach przygranicznych (Włodawa – obszar wiejski, Dorohusk, Horodło) (Gałka 2009: 114–115).

Jednym z istotnych czynników ograniczających liczbę małżeństw jest coraz niższa intensywność zawierania związków małżeńskich w poszczególnych grupach wiekowych kandydatów do małżeństwa. Zjawisko to wynika m.in. z opóźniania decyzji o zawarciu małżeństwa oraz z rosnącej skłonności współczesnego pokolenia do pozostawania w związkach nieformalnych, a po części też z faktu rezygnacji z życia w małżeństwie w ogóle. Niektórzy publicyści rozpowszechniają tezę o współczesnych młodych Polakach jako o pokoleniu „Piotrusiów Panów”, ludzi dorosłych, ale niedojrzałych, hedonistów lękających się odpowiedzialności dorosłego człowieka. Wydaje się jednak, iż problem ten posiada nie tylko podłoże psychologiczne, ale przede wszystkim społeczne i kulturowe. Polska plasuje się w pierwszej dziesiątce krajów Unii Europejskiej, w których dorosłe dzieci bardzo długo pozostają w domu rodzinnym. Dla kobiet średni wiek opuszczenia domu rodzinnego w 2010 roku wynosił 28,5 lat, w przypadku zaś mężczyzn to aż 30 lat. Tym samym fakt ten

sytuuje Polskę w pierwszej dziesiątce państw, gdzie zjawisko „gniazda domowego” dotyczy ponad połowy populacji w wieku od 18 do 34 lat (Szafraniec, Boni 2011: 184).

Proces późnego opuszczania domu rodzinnego ma swoje perturbacje w innym zjawisku, tzw. *crowded nest* – przeludnionego gniazda domowego, gdzie gospodarstwo domowe tworzą najczęściej rodzice i ich dzieci. Zjawisko *crowded nest* w skali europejskiej w najmniejszym stopniu dotyczy mieszkańców Danii, Holandii, Irlandii i Luksemburga (mniej niż 1% związków zamieszkujących w domu rodzinnym jednej ze strony), w największym zaś dotyczy Rumunów (17,8%) i Bułgarów (19,3%). W warunkach polskich wskaźnik ten wynosił w 2010 roku ok. 9% (Szafraniec, Boni 2011: 186). Badacze zjawiska starają się wymieniać przyczyny powyższego zjawiska. Na taki stan rzeczy składają się przede wszystkim trudności finansowe i systemowe ograniczenia: niestabilne warunki zatrudnienia, niepewny rynek pracy, trudny rynek pracy (nasycony, konkurencyjny, niedopasowany do oferty edukacyjnej), wysokie bezrobocie wśród młodych, wysokie ceny mieszkań, jak i brak dostępności mieszkań (Makuch 2014: 44–45).

O ile uwarunkowania materialne i finansowe są istotną determinantą „gniazdowania” w Polsce, o tyle nie są to jedyne czynniki warunkujące powyższe zjawisko. Na gruncie polskim głównym powodem dłuższego pozostawania w domu jest także wydłużona edukacja młodzieży. Wkraczający w wiek dorosły (osoby w wieku 18–24 lat) w większości nadal pozostają w procesie edukacji (54,8%), wskaźnik młodzieży starszej (osoby w wieku 25–34 lat) wynosi zaś 13,4%. W Polsce zdecydowana większość młodego pokolenia w wieku 20–24 lat (83%) mieszka z rodzicami, przy czym w starszych kategoriach wiekowych wskaźniki zdecydowanie maleją: 25–29 lat – 58%; 30–34 lata – 28% (Szafraniec, Boni 2011: 186). Socjologowie podkreślają, iż opisywanemu fenomenowi towarzyszy także zmiana postaw rodzicielskich z restrykcyjnych na liberalne, dzięki czemu młodzi ludzie czują się nieskrępowani i wolni w swych działaniach. Partnerskie stosunki z rodzicami bynajmniej nie przyspieszają decyzji o opuszczeniu domu rodzinnego. Przesuwa się więc wiek wyjścia z domu aż do momentu faktycznego formowania małżeństwa (Slany 2002: 74–75).

Z powyższych danych statystycznych wynika jednoznacznie, iż przy niemal niezmiennym udziale osób rozwiedzionych oraz owdowiałych

w stosunku do ogółu ludności w tych latach, istotne różnice odnotowano w poziomie wskaźników kawalerów i panien oraz osób pozostających w związkach małżeńskich lub partnerskich. Statystycznie uchwytne wzrost udziału osób w stanie wolnym (z 27,1% do 32,8% wśród mężczyzn oraz z 19,1% do 23,9% wśród kobiet) idzie w parze ze znaczącym spadkiem wskaźnika małżonków i partnerów – odpowiednio z 62,8% do 56,6% w grupie mężczyzn oraz z 62,8% do 56,6% w grupie kobiet (Kowalska 2012: 61).

Przytoczone dane wskazują dobitnie na opóźnianie momentu zawierania małżeństwa, co jest wyraźnym symptomem przemian demograficznych, spadek zawieranych małżeństw być może zaś świadczyć o tym, iż procesy kolejnego przejścia demograficznego dopiero się w Polsce zaczynają. Należy jednakże zaznaczyć, iż o ile statystyki w Polsce ukazują duże zmiany w tym względzie, o tyle dane z innych krajów europejskich są jeszcze bardziej odległe od trendów charakterystycznych dla naszego regionu. Socjologowie rodziny zastanawiają się, czy zasadniczy proces dywersyfikacji form życia małżeńsko-rodzinnego dopiero jest przed nami, czy nie grozi nam powielenie wzorców kultury Zachodu, czy też pozostaniemy przy rodzimej charakterystyce kulturowej, w którą wpisuje się formalne małżeństwo jako podstawowa instytucja reprodukcyjna (Szlendak 2010: 115–118). Faktem jest także, iż na tle krajów Europy przeciętny wiek zawierania polskich małżeństw ciągle należy do najniższych. W większości krajów jest to moment o wiele późniejszy. Widać to szczególnie w krajach skandynawskich, a także w Szwajcarii, gdzie decyzje o zawarciu małżeństwa są zazwyczaj podejmowane w wieku 31–32 lat w przypadku kobiet i 33–35 lat w przypadku mężczyzn (Szafraniec, Boni 2011: 194).

W społeczeństwie polskim zauważa się ponadto wysoki stopień akceptacji odkładania decyzji o ślubie „na później”, jak też akceptację definitywnego odrzucenia sformalizowania związku. W sondażu CBOS z 2013 roku ponad trzy piąte badanych akceptowało fakt, że młodzi ludzie tymczasowo lub definitywnie rezygnują z małżeństwa (zdecydowanie akceptuję – 22%; raczej akceptuję – 41%), trzecia część respondentów wyraziła zaś swoją dezaprobatę w powyższej kwestii (raczej nie akceptuję – 21%; zdecydowanie nie akceptuję – 9%). Co czternasty badany wybrał odpowiedź: „trudno powiedzieć” (7%). Przyzwolenie społeczne na postawę akceptacji odkładania ślubu na późniejszy okres bądź na de-

cyzję o życiu w związku nieformalnym w porównaniu z rokiem 2008 wzrosło o 6 punktów procentowych (zdecydowanie akceptuję – 19%; raczej akceptuję – 38%; raczej nie akceptuję – 24%; zdecydowanie nie akceptuję – 10%; trudno powiedzieć – 9%) (Hipsz 2013: 2–3).

Od pewnego czasu na niemal stałym poziomie utrzymuje się udział małżeństw pierwszych wśród ogółu zawieranych związków małżeńskich. W roku 2001 na 1000 zawieranych małżeństw przypadało średnio 867 związków pierwszych dla obojga małżonków. W kolejnych latach dekady proporcja ta nie wykazywała większych zmian. W roku 2000 pary po raz pierwszy zawierające związek stanowiły 86,5% ogółu, w 2001 roku – 83,9%, w 2010 roku – 84,7%, w 2012 roku wskaźnik ten wynosił 83,5%, a w 2013 – 82,0% (Kowalska 2012: 62–63; GUS 2014: 270). Z kolei wskaźnik małżeństw powtórnych, zawieranych przez obie osoby owdowiałe lub rozwiedzione, systematycznie wzrastał i wynosił: 6,0% w 2000 roku; 6,7% w 2012 roku i 7,5% w 2013 roku (GUS 2014: 270).

Małżeństwa kawalerów lub panien z osobami rozwiedzionymi stanowiły 6,2% ogółu związków w 2001 roku, 8,1% w 2010 roku, 8,8% w 2011 roku, 8,9% w 2012 roku i 9,6% w roku 2013. Najmniej liczną grupę tworzyły związki obu osób owdowiałych lub rozwiedzionych: na 1000 ślubujących par przypadało średnio 46 takich związków na początku minionej dekady, 49 – w jej końcu, a 52 – w pierwszym roku obecnego dziesięciolecia. Pary osób owdowiałych z rozwiedzionymi stanowiły w 2001 roku 1,4 % ogółu związków, w 2010 – 1,2%, a w 2011 roku – 1,3% (Kowalska 2012: 62; GUS 2014: 251–252).

Analizy statystyczne z lat 2000–2007 zrealizowane w ramach projektu *European Union Statistic on Income and Living Conditions* stawiają z kolei tezę na temat rosnącej liczby związków nieformalnych w społeczeństwie polskim. Z nieco zaskakujących danych wynika, że w związkach partnerskich tworzonych przez osoby w wieku poniżej 35 roku życia pozostaje 48,7% kobiet i 37,2% mężczyzn. Część z nich tworzy wspólne gospodarstwa domowe (oficjalne statystyki wskazują na 2,2% w grupie wiekowej 15–35 lat i 3,2% w wieku 26–30). Inni (około 10%) mieszkają, jako konkubenci, razem z rodzicami. Pozostali tworzą związki oparte na więzi emocjonalnej, nie tworząc wspólnego gospodarstwa domowego – jako alternatywny model do *Living Apart Together* (Szafraniec, Boni 2011: 188).

Całkowicie odmienne dane prezentuje Narodowy Spis Powszechny z analizowanego okresu. Wynika z nich jednoznacznie, że wówczas w Polsce na początku XXI wieku związek bez ślubu występował nieporównywalnie rzadziej niż w innych częściach Europy. W spisie z 2002 roku zanotowano 197,4 tys. związków nieformalnych, co w stosunku do ogółu istniejących małżeństw stanowiło zaledwie 1,9%, w tym 2,4% w miastach i 1,3% na wsi. Struktura osób tworzących związki partnerskie dawała wówczas podstawę do postawienia tezy, że związki konkubinckie w Polsce nie stanowią alternatywy dla małżeństw formalnych. Kilka lat dzielących dzisiejszy stan od daty minionego spisu potwierdza w części przyjęte założenia, oczekiwany zaś dostęp do nowych, szczegółowych danych pomoże w ich utwierdzeniu lub też sformułowaniu wniosku o rosnącej skali związków nieformalnych (Kowalska 2012: 96).

W okresie międzypisowym (lata 2001–2011) odnotowano znaczące zmiany w strukturze stanu cywilnego mężczyzn i kobiet oraz miejscu zamieszkania. O ile ogólna liczba par małżeńskich zarejestrowanych w końcu 2011 roku w kraju ogółem wyniosła 9109,3 tys., o tyle w liczbie tej wskaźnik 60,5% stanowiły związki w miastach. W tamtym czasie na terenach wiejskich zamieszkiwało 3599,2 tys. par, co stanowi 39,5% ogółu. W drugiej połowie pierwszego dziesięciolecia XXI wieku (lata 2006–2010) udział małżeństw w miastach powoli zmniejszał się w stosunku do ogółu związków istniejących w kraju z 61,4% w 2005 roku do 60,0% w roku 2010, oraz do 59,8% w 2011 roku. Mając na uwadze to, iż w tym samym czasie wskaźnik osób w wieku matrymonialnym (15 lat lub więcej) pozostawał na niezmiennym poziomie 16,2%, można domniemywać, iż jest to kolejny dowód na to, że część osób w wieku matrymonialnym rezygnuje z zawierania małżeństwa (Kowalska 2012: 62).

Po wejściu w Polsce w życie tzw. „ustawy konkordatowej” zdecydowaną większość zawieranych małżeństw stanowią związki wyznaniowe pociągające za sobą skutki cywilne. W 2010 roku wskaźnik małżeństw wyznaniowych w stosunku do wszystkich zawartych wynosił 68,1%, w 2011 roku – 64,9%, w 2012 – 64,0%, a w 2015 63,5% (GUS 2011: 186; GUS 2012: 206; GUS 2013: 230; GUS 2014: 246). W 2010 roku małżeństw wyznaniowych zawarto ogółem 155,5 tys. z czego najwięcej w Kościele katolickim – 154,3 tys. (99,2%), 627 w Polskim Autokefalicznym

Kościele Prawosławnym (0,4%), 309 w Kościele Ewangelicko-Augsburskim (0,2%) (GUS 2011: 186). W roku 2011 utrzymywały się te same, zbliżone wskaźniki, jednakże przy mniejszej liczbie zawieranych związków wyznaniowych. Tego typu zawartych małżeństw odnotowano rok później 134,0 tys., z czego w Kościele katolickim zawarto 133,0 tys. związków tego typu, co stanowi niemal ten sam wskaźnik, co w roku poprzednim (99,2%), 527 w Polskim Autokefalicznym Kościele Prawosławnym (0,4%) i 248 małżeństw w Kościele Ewangelicko-Augsburskim (0,2%) (GUS 2012: 206).

W roku 2012 odnotowano nieznaczny skok liczby zawieranych małżeństw wyznaniowych (130,4 tys.) w porównaniu z rokiem poprzednim, przy czym w Kościele Katolickim liczba ta spadła do 129,3 tys. (99,1%), w Polskim Autokefalicznym Kościele Prawosławnym wskaźnik ten wynosił niezmiennie 0,4% (522 związki wyznaniowe w skali roku) i 0,2% w przypadku Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (276 związków wyznaniowych w skali roku) (GUS 2013: 230). Rok 2013 przyniósł znaczny spadek zawieranych małżeństw wyznaniowych w skali całego kraju. W tym czasie zawarto w Polsce w sumie 114,6 tys. związków tego typu, w podziale zaś na Kościoły i związki wyznaniowe liczby i wskaźniki przedstawiają się następująco: Kościół Katolicki – 113,6 tys. (99,1%); Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny – 471 małżeństw wyznaniowych (0,4%); Kościół Ewangelicko-Augsburski – 240 małżeństw, co stanowi 0,2% wszystkich małżeństw wyznaniowych zawartych w 2013 roku (GUS 2013: 246).

W ciągu pierwszej dekady obecnego wieku, obejmującej lata 2001–2010, udział związków wyznaniowych wśród ogółu par w kraju wynosił 70,7%, w tym 65,7% w miastach oraz 78,4% na wsi, a w kolejnych latach systematycznie obniżał się odpowiednio z 73,4% w 2001 roku do 68,1% w 2010 roku wśród par ślubujących w miastach i na wsi łącznie, w tym z 68,6% do 63,4% w miastach oraz z 82,7% do 75,2% na terenach wiejskich. W 2010 roku na tego rodzaju związki zdecydowało się 86,0 tys. nowożeńców w miastach (55,8%) i 68,2 tys. na wsi (44,2%). W 2011 roku na związki wyznaniowe zdecydowało się 72,6 tys. nowożeńców w miastach, 60,2 tys. na terenach wiejskich oraz 1,3 tys. za granicą. Ich udziały w ogólnej liczbie par ślubujących w tym roku wynosiły odpowiednio 64,9% w kraju ogółem, 59,1% w miastach oraz 79,1% na wsi (Kowalska 2012: 60).

Jedną z bardziej istotnych cech demograficznych transformacji jest wiek momentu zawierania związków małżeńskich. Analiza zmian struktury nowożeńców według wieku w momencie zawierania małżeństwa w ostatnich latach minionego stulecia oraz na początku nowego wieku wyraźnie potwierdza występowanie w kraju opóźniania zawierania małżeństw, które stanowi jedną z istotnych oznak drugiej transformacji demograficznej.

Do połowy dekady obejmującej lata 2001–2010 najwięcej związków było zawieranych przez osoby w wieku 20–24 lat. Niemniej jednak udział tych osób wśród ogółu nowożeńców w tym okresie wykazywał systematyczny spadek. Względne tempo spadku było najsilniejsze wśród mężczyzn zamieszkałych w miastach (obniżenie o 31,8% w 2005 roku w stosunku do roku 2001). Mieszkanki miast zmieniające stan cywilny w tym wieku stanowiły w 2001 roku 47,7% ogółu ślubujących, a starsze o pięć lat – 27,4%. W kolejnych latach poziom wskaźników najmłodszych nowożeńców systematycznie obniżał się na rzecz starszych grup: w końcu dekady na 1000 kobiet ślubujących w kraju przypadało średnio 349 w wieku 20–24 lat oraz 393 w wieku 25–29 lat. W tym samym roku proporcja mężczyzn zawierających związki w wieku 20–24 lat wyniosła 196 na 1000, a nowożeńców o 5 lat starszych 452 na 1000, podczas gdy dane z roku 2000 wynosiły: 279 oraz 440. Najmłodsi nowożeńcy w wieku poniżej 20 lat stanowili w roku 2010 odpowiednio 3,9% w grupie kobiet oraz 0,6% wśród mężczyzn (Kowalska 2012: 70).

Początek nowego dziesięciolecia nie przyniósł zmian odbiegających zasadniczo od przeobrażeń notowanych wcześniej. W 2011 roku grupa najmłodszych kobiet zmieniających stan cywilny w wieku poniżej 20 lat stanowiła 3,5% ogółu zawierających związki małżeńskie, a udział kobiet w wieku 20–24 lat wynosił 33,4%. Najliczniejszą grupę panien młodych tworzyły kobiety w wieku 25–29 lat ze wskaźnikiem 39,3%. Przeciętnie co ósma kobieta ślubowała w wieku 30–34 lat, a co dziewiąta po osiągnięciu 35 lat. Nowożeńcy płci męskiej decydowali się na małżeństwo później niż kobiety. Najmłodsi z nich, mający nie więcej niż 20 lat, stanowili zaledwie 0,5% ogółu, a w wieku 20–24 lat – 18,4%. Najliczniej byli reprezentowani nowożeńcy w wieku 25–29 lat (44,6%) i 30–34 lat (19,9%). Przeciętnie co szósty mężczyzna decydował się na zawarcie małżeństwa w wieku 35 lat i później. Zarówno kierunek, jak i tempo zmian

struktury wieku nowożeńców, notowane od połowy minionej dekady, nie odbiegały zasadniczo od postrzeganych kilka lat wcześniej przeobrażeń, których głównym symptomem był rosnący udział małżonków coraz później decydujących się na zawarcie związku (Kowalska 2012: 70).

Z porównania struktury wieku nowożeńców w miastach i na wsi wynika, że niezależnie od miejsca zamieszkania wśród ogółu ślubujących mężczyzn zdecydowanie dominowali nowożeńcy w wieku 25–29 lat (45,3% ogółu w 2010 roku i 44,6% w 2011 roku). W grupie ślubujących kobiet różnice w udziale młodszej i starszej grupy (20–24 i 25–29 lat) nie są aż tak wyraźne. W 2010 roku wskaźniki te wynosiły odpowiednio 38,3%, a w 2011 roku – 39,3%. Większy przyrost wskaźnika starszych kobiet zanotowano wśród mieszkanek miast (Kowalska 2012: 70).

W literaturze przedmiotu miarą zmian dotyczących zawierania związków małżeńskich jest częstość zawierania małżeństw (wyznaczana jako stosunek liczby nowożeńców w określonym przedziale wieku do liczby ludności w tym przedziale). W okresie 2001–2011 wystąpił wyraźny spadek współczynników zawierania małżeństw przez najmłodszych kandydatów, należących do grupy wieku 19 lat i mniej oraz 20–24 lata. Wyraźne różnice w dynamice spadku częściowych współczynników małżeństw w poszczególnych grupach wiekowych stanowi prawdopodobnie efekt przesuwania momentu zawierania małżeństwa na lata późniejsze. Analiza danych statystycznych wskazuje jednocześnie na znaczące dysproporcje w tempie przeobrażeń zachodzących w miastach i na wsi, aczkolwiek skala tych różnic ulega systematycznej redukcji. Na podkreślenie zasługuje fakt, iż spadek częściowych współczynników zawierania małżeństw w miastach jest silniejszy niż na wsi. Jednocześnie widoczne są różnice w intensywności zawierania związków małżeńskich przez kobiety w wieku 20–24 lat oraz 25–29 lat w zależności od miejsca zamieszkania. O ile na wsi kobiety młodsze (w wieku 20–24 lat) wychodzą za mąż znacznie częściej w porównaniu ze starszymi (25–29 lat), o tyle w miastach natężenie w obu grupach jest mniej zróżnicowane. (Kowalska 2012: 69).

W województwie lubelskim mediana wieku nowożeńców kobiet i mężczyzn systematycznie rosła i w 2005 roku wynosiła 24,5 lat w przypadku kobiet i 26,5 mężczyzn. W miastach najliczniejszą grupę wstępujących w związek małżeński stanowili mężczyźni w wieku 25–29 lat (ich

udział w ogólnej liczbie nowożeńców w miastach w latach 1998–2005 wynosił 43%) i kobiety w wieku 20–24 lat (48%). Na uwagę zasługuje fakt szybkiego wzrostu udziału osób zawierających związek małżeński w starszych grupach wiekowych zarówno wśród kobiet, jak i mężczyzn. Na lubelskich terenach wiejskich tak wśród mężczyzn, jak i kobiet wstępujących w związek małżeński najliczniejszą grupę stanowiły osoby w wieku 20–24 lat (41% mężczyźni, 55% kobiety), a następnie osoby w wieku 25–29 lat (39% mężczyźni, 22% kobiety). Ciekawym zjawiskiem występującym zarówno w miastach, jak i na wsi okazał się wzrost udziału nowożeńców w wieku powyżej 50 roku życia. W latach 1998–2005 stanowili oni 3% w miastach oraz 2% na wsi wśród ogólnej liczby nowożeńców (Gałka 2009: 118).

Na zakończenie rozważań o przemianach wzorca tworzenia małżeństw ze względu na wiek warto podkreślić, iż charakterystyczną cechą polskich małżeństw jest zbliżony wiek obojga małżonków. W roku 2011 pary nowożeńców należących do tych samych grup wiekowych stanowiły 12,9% w kraju ogółem, w tym 13,4% w miastach oraz 12,1% na wsi. Wskaźniki te były minimalnie wyższe w porównaniu z poziomem w 2010 roku (Kowalska 2012: 76).

Na początku drugiego dziesięciolecia obecnego wieku niemal z 228,3 tys. zawartych małżeństw co trzecia osoba wchodząca w związek małżeński posiadała wykształcenie wyższe (31,3%), a 1,7% nowożeńców legitymowało się wykształceniem policealnym. Osoby z wykształceniem średnim dominowały w grupie osób wychodzących za mąż w roku 2010 (41,2%), zasadnicze wykształcenie zaś posiadał niemal co piąty narzeczonny bądź narzeczonka. Wykształceniem gimnazjalnym w momencie zawierania ślubu legitymowało się 2870 osób (1,3%), podstawowym bądź niepełnym podstawowym 10597 osób (4,6%) (GUS 2011: 198). W 2011 roku na 206,5 tys. osób zawierających związki małżeńskie wykształceniem wyższym legitymowało się 32,6% nowożeńców, policealnym – 1,3%, średnim – 40,5%, zasadniczym – 19,0%, gimnazjalnym – 1,5%, a podstawowym bądź podstawowym niepełnym – 5,5% (GUS 2012: 218). W roku 2012 wskaźniki małżeństw zawarte według poziomu wykształcenia przedstawiały się następująco: wyższe – 33,6%; policealne – 1,1%; średnie – 40,5%; zasadnicze zawodowe – 18,7%; gimnazjalne – 1,6%; podstawowe bądź podstawowe niepełne – 4,1% (GUS 2013: 242). *Rocz-*

nik Demograficzny GUS z 2014 roku publikuje z kolei następujące dane z roku 2013: wyższe – 34,0%; policealne – 0,9%; średnie – 40,2%; zasadnicze zawodowe – 18,4%; gimnazjalne – 1,8%; podstawowe lub podstawowe niepełne – 2,0% (GUS 2014: 258).

Analizy statystyczne ostatnich spisów powszechnych GUS pokazały dwa trendy: wyraźną liczebną przewagę dobrze wykształconych kobiet w stosunku do mężczyzn, jak również pewien trend współczesnych kobiet dążenia do hipergamii (dobierania partnera życiowego o statusie wyższym lub co najmniej podobnym do swojego). Wskaźnik małżeństw, gdzie oboje małżonkowie posiadali wyższe, wynosił 21,6% ogółu młodych małżeństw. Znacznie liczniejsze okazały się przypadki, w których kobieta z dyplomem wyższej uczelni decydowała się na małżeństwo z mężczyzną o niższym od niej statusie wykształcenia (28,2%). Przypadki odwrotne – gdy mężczyzna dysponował wyższym wykształceniem, a jego partnerka co najwyżej średnim – były prawie trzykrotnie rzadsze – 10,9% małżeństw (Szafraniec, Boni 2011: 192–193).

Jeśli chodzi o homogeniczność małżeństw ze względu na poziom wykształcenia, ich udział w 2011 roku wyniósł w skali kraju 53,6%, w tym w miastach – 56,9%, a na wsi – 48,8%. Po raz pierwszy wśród ogółu związków jednorodnych pod względem poziomu edukacji w całym kraju największy udział przypadł w tym czasie parom z wykształceniem wyższym – 26,0% ogółu; kolejne miejsca zajmowały pary z wykształceniem średnim – 20,7% i zasadniczym zawodowym – 4,9%. W miastach dominowali małżonkowie z dyplomami wyższych uczelni – 32,2% ogółu – oraz ze świadectwami maturalnymi – 19,2%, a na wsi pary z wykształceniem średnim – 23,0% ogółu związków oraz z wyższym – 17,0% (Kowalska 2012: 76).

Badania panelowe POLPAN zrealizowane przez Instytut Filozofii i Socjologii PAN w latach 1988, 2003 i 2008 na próbie ogólnokrajowej pokazały, iż w 2008 roku odnotowano niemal dwa razy więcej małżeństw, w których żona posiadała wyższy (a nie niższy) poziom wykształcenia od męża (31,6% wobec 15,9%), podczas gdy w 1998 roku wskaźniki te były zbliżone (23,0% wobec 22,4%). Świadczy to o tym, że w latach 1998–2008 zmniejszył się zakres homogamii, co jest obrazowane przez wskaźniki znajomych i małżonków należących do tych samych kategorii. Najwyższa homogamia w zakresie znajomości i doboru małżeńskiego

występowała na obu biegunach – wśród osób z wykształceniem wyższym bądź policealnym i podstawowym. W latach 1988–2003 homogamia w aspekcie znajomości okazała się mniejsza wśród osób z nieukończonym wykształceniem średnim, a w pozostałych kategoriach nieco się zwiększyła. Badania socjologiczne pokazały także, iż głównym wyznacznikiem barier znajomości był status edukacyjny jednostek, czyli im większy dystans pod względem wykształcenia, tym silniejsze bariery znajomości (Domański, Przybysz 2012: 237, 241, 251, 254).

W województwie lubelskim największą grupę stanowiły małżeństwa, w których oboje partnerzy mieli ten sam poziom wykształcenia – wskaźnik homogamii wynosił ok. 52%, przy czym wartość tego wskaźnika w porównaniu do poprzednich lat spadała. Wśród małżeństw o zróżnicowanym poziomie wykształcenia przeważały związki, w których kobieta legitymowała się wyższym stopniem wykształcenia. Wśród nowo zawartych związków małżeńskich w województwie lubelskim, jednorodnych pod względem wykształcenia, najliczniejszą grupę tworzyły małżeństwa z wykształceniem średnim (udział nieznacznie spadał w latach 1998–2005), a następnie wyższym (przy czym udział ten systematycznie wzrastał). Duży spadek udziału zaobserwowano wśród małżeństw z wykształceniem zasadniczym zawodowym oraz podstawowym i gimnazjalnym. Największą dynamikę zmian wykazały małżeństwa, w których oboje partnerzy mieli wykształcenie wyższe. Udział tych małżeństw wśród nowo zawartych związków jednorodnych pod względem wykształcenia wzrósł z 8,7% w 1998 roku, do 32,1% w 2005 roku (Gałka 2009: 120–121).

Krystyna Slany, analizując dane GUS, postawiła na początku ubiegłego dziesięciolecia tezę, iż z kolei pary kohabitujące częściej tworzą osoby o relatywnie niższym poziomie wykształcenia, które zarabiają mało lub wcale, „pozostające na bezrobociu”. Tworzą oni związki nietrwałe, narażone na wiele problemów wewnętrznych. Mimo wzrastającej liczby osób kohabitujących (wśród których znajdują się również osoby o pozytywnych rokowaniach statusowych i z planami małżeńsko-rodzinnymi – głównie studenci i absolwenci wyższych uczelni żyjący „na próbę”), główny strumień kohabitantów jawi się jako grupa na marginesie społeczeństwa, nie będąca w stanie sprostać wymogom profesjonalnym czy aspiracyjnym ponowoczesnego społeczeństwa (Slany 2002: 183–194).

Do dość ciekawych konkluzji, niekoniecznie zbieżnych z wyżej przytaczanymi wynikami badań socjologicznych, doszła Julita Czernecka na podstawie badań własnych poświęconych społecznym uwarunkowaniom zjawiska wielkomiejskich singli oraz stylowi życia w pojedynkę, a zrealizowanych w latach 2006–2008. Samotne respondentki przyznawały, że kobiety około „trzydziestki” są same, ponieważ mężczyźni zwykle wybierają na partnerki dziewczyny o niższym od siebie statusie społecznym – gorzej wykształcone, mniej inteligentne, najczęściej dużo młodsze, którymi „da się kierować”. Kobiety twierdziły także, iż są same, ponieważ brakuje mężczyzn, którzy dorównywaliby im statusem społeczno-materialnym. Respondentki te oczekiwały, że ich potencjalny partner powinien mieć co najmniej podobne wykształcenie i poziom zarobków. Nie były więc one zainteresowane mężczyznami o niższym od siebie statusie społecznym. Aby związek miał szansę powodzenia, zdaniem singli, partnerzy muszą reprezentować podobny poziom wykształcenia, status ekonomiczny, mieć zbieżne cele życiowe i podobne cechy charakteru. Więż emocjonalna i intelektualna między partnerami powinna być silna i głęboka (Czernecka 2009: 144, 153, 156).

Na pytanie, dlaczego kobiety nie wychodzą za mąż, a mężczyźni się nie żenią, w sondażu CBOS z 2013 roku, w ocenie największej części ankietowanych mężczyźni nie zakładali rodziny, ponieważ preferowali życie bez zobowiązań (45%), obawiali się trudności finansowych (33%) lub mieszkaniowych (29%) bądź nie spotkali właściwej osoby (29%). Około jednej czwartej badanych uważała, że mężczyźni wolą nieformalne relacje partnerskie, gdyż boją się nieudanego związku lub obowiązków rodzicielskich (po 24%). Jedna piąta badanych (19%) sądziła, że do rezygnacji ze ślubu skłania mężczyzn przekonanie, iż posiadanie rodziny koliduje z karierą zawodową, a 12% – że powoduje nimi ogólna niechęć do ojcostwa (Hipsz 2013: 4).

Nieco inną interpretację zagadnienia przedstawiały kobiety. Aż dwie piąte respondentek uważało, że ich postawa wynika z obawy przed nieudanym małżeństwem (41%). Jedna trzecia łączyła ją z trudnościami ze znalezieniem odpowiedniego kandydata na męża (34%) i niesprzyjającą sytuacją mieszkaniową (po 34%), ponad jedna czwarta – z warunkami finansowymi (28%) oraz z przyzwyczajeniem do swobody i braków ograniczeń (27%), a jedna piąta – z akceptacją życia „na kocią łapę” (21%).

Mniej osób upatrywało źródła takiej decyzji w dystansowaniu się od roli matki – w tym, że młode kobiety nie chcą mieć potomstwa (15%) lub obawiają się odpowiedzialności wynikającej z posiadania dzieci (11%). Wśród innych istotnych przyczyn rezygnacji ze ślubu stosunkowo najczęściej wymieniane były przywileje socjalne dla samotnych matek (Hipsz 2013: 4).

Wobec rosnącej skali przemieszczeń ludności w Europie i na świecie, w analizie procesu zawierania małżeństw nie sposób zbagatelizować zjawiska związków mieszanych (binacjonalnych), czyli zawieranych przez osoby o różnym obywatelstwie. Zakres tego zjawiska jest coraz szerszy, lecz wiedza o ich funkcjonowaniu jest bardzo ograniczona. Zakres badań dotyczących tego tematu jest wąski, a ograniczony dostęp do odpowiednich danych nie pozwala na głębszą analizę problemu. Warto zatem zaprezentować obraz zasadniczych cech demograficznych i społecznych małżonków pochodzących z różnych krajów.

W latach 2001–2011 odnotowano w Polsce łącznie 62 tys. związków Polek lub Polaków z cudzoziemcami. Zgodnie z danymi spisów powszechnych z tej liczby 83% przypadło na lata 2001–2006, a 17% na lata 2007–2011. W 2011 roku zawarto 3318 związków mieszanych, co stanowi 1,6% ogółu małżeństw zawartych w kraju (rok wcześniej wskaźnik ten wynosił 2%). W relacji do stanu z 2010 roku zanotowana liczba oznacza spadek o 414 związków w wyrażeniu absolutnym oraz o 11,1% w ujęciu względnym (Kowalska 2012: 76).

Istotną cechą zjawiska małżeństw mieszanych jest fakt dysproporcji między liczbą związków mężczyzn narodowości polskiej z cudzoziemkami a liczbą małżeństw zawieranych poza granicami przez Polki z cudzoziemcami. Wśród ogółu małżeństw mieszanych zawartych w Polsce w 2011 roku związki mężczyzn obcokrajowców z Polkami stanowiły 79,2% (czyli niemal tyle samo, ile rok wcześniej, w którym wskaźnik ten wynosił 78,8%), a pary cudzożemek z Polakami – 20,8%. Wśród nich wskaźnik kawalerów wyniósł 83,9%, rozwiedzionych – 14,9%, a wdowców – 1,2%. W grupie kobiet cudzożemek, wychodzących za mąż za Polaków, panny stanowiły 70,6%, rozwódki – 26,8%, a wdowy – 2,6%. Podobnie jak w przypadku małżeństw Polaków, wśród związków mieszanych najliczniej, niezależnie od płci, reprezentowane były osoby w wieku 25–29 lat (26,5% ogółu mężczyzn i 33,3% ogółu kobiet). Młodszych

nowożeńców (20–24 lata) odnotowano relatywnie więcej wśród kobiet niż wśród mężczyzn: odpowiednio 20,7% i 6,4% (Kowalska 2012: 70).

Wśród ogółu małżeństw binacjonalnych dominującym typem związków okazały się małżeństwa Polek z mieszkańcami Europy Zachodniej i związki Polaków z obywatelkami państw Bloku Wschodniego. W grupie związków zawieranych przez Polki z cudzoziemcami prymat wiodły zdecydowanie małżeństwa z Brytyjczykami (23,9%) oraz z Niemcami (14,6%). Kolejne, odległe miejsca w rankingu zajęły pary Polek z Włochami (6,1%), z Irlandczykami (5,1%) oraz z Francuzami (4%) (Kowalska 2012: 77).

Wśród małżeństw zawieranych przez Polaków z cudzoziemkami wyraźnie dominowały małżeństwa zawierane z Ukrainkami, Białorusinkami i Rosjankami, z wyraźną przewagą Ukrainek. W 2011 roku związek z Ukrainkami zawarło 31,0% ogółu nowożeńców z Polski, z Białorusinkami 12,6% oraz z Rosjankami 12,3%. Ten typ małżeństw równoważył, choć tylko w niewielkim zakresie, skutki odpływu z Polski „żon Polek” osiedlających się w kraju pochodzenia męża. Podobnie jak w przypadku homogenicznych małżeństw Polaków, wśród związków mieszanych najliczniej reprezentowani byli mężczyźni w wieku 30–34 lat (29,7% ogółu mężczyzn) oraz w wieku 25–29 lat (26,5%); w grupie kobiet przeważały małżonki w wieku 25–29 lat (33,3%) oraz w wieku 20–24 lat (20,7%). Młodszych nowożeńców (w wieku 20–24 lat) odnotowano relatywnie więcej wśród kobiet niż wśród mężczyzn: odpowiednio 20,7% i 6,4% (Kowalska 2012: 77).

Po drugiej wojnie światowej do 1989 roku w Polsce rodzina wykazywała się pewną odpornością na zmiany społeczne i kulturowe. Przeobrażenia polityczne i gospodarcze wywołane transformacją ustrojową w Polsce, a także szeroko rozumiane procesy globalizacji oraz integracja europejska sprawiły, że rodzina dzisiaj stała się bardziej otwarta na nowości w dziedzinie życia małżeńskiego i rodzinnego. Obserwuje się współcześnie o wiele szybsze tempo dokonujących się w niej zmian. Rozmiar i skutki tych procesów trudno jeszcze obecnie określić. Wymagają one wieloaspektowych i długofalowych badań socjologicznych (Dyczewski 2009: 13–15).

Można jednakże spodziewać się, iż zmiany w sferze zachowań rodzinnych, wyrażające się w zachowaniach demograficznych, będą do-

tyczyć przede wszystkim młodego pokolenia, nie tyle żyjącego w społeczeństwie otwartym na przepływ nowych idei, wartości i norm, co raczej współtworzącego dzisiaj owo ponowoczesne społeczeństwo. Krystyna Slany proces przechwytywania nowych wzorów, zachowań, norm i wartości nazywa zjawiskiem „westernizacji”, gdyż młode pokolenie, które cechuje się dynamicznością, zdolnością szybkiego przystosowywania się do nowych wymogów życia, innowacyjnością, a także naśladownictwem, nowe hierarchie wartości i modele wzorców czerpie głównie ze społeczeństw krajów zachodnich (Slany 2002: 17–18). Nie bez wpływu na proces dyfuzji ponowoczesnych wzorów życia i ich naśladownictwa ma niewątpliwie zjawisko nowej emigracji. Interesujące wydaje się więc pytanie, jak układa się dynamika i struktura małżeństw w przestrzeni nowej, zarobkowej emigracji – m.in. o tym zagadnieniu będzie traktowała druga część niniejszego rozdziału.

W świecie globalizacji – czy choćby próby zjednoczenia Europy – dynamika i struktura małżeństw społeczeństwa polskiego ulegała i dalej ulega poważnym zmianom. Zmiany, które przyniósł rok 1989, czyli zakończenie emigracji i Polonii o etosie niepodległościowym, zbiegł się w czasie ze zmianami pokoleniowymi, ze zmianami społecznymi i kulturowymi (Tylińczak 2005: 96–98). Migracja w socjologii definiowana jest najogólniej albo jako przechodzenie na wyższe szczeble społecznych hierarchii (migracja wertykalna, ruchliwość pionowa), albo jako przemieszczanie się w przestrzeni geograficznej (migracja horyzontalna, ruchliwość pozioma) (Sztompka 2010: 156). Pierwsza oznacza zmianę w przestrzeni społecznego usytuowania człowieka, zmianę jego statusu, miejsca w systemie międzyludzkich zależności, dystansów i hierarchii. Druga wiąże się ze zmianą miejsca przebywania, lecz bardzo często bywa pochodną, konsekwencją awansu bądź degradacji i jej wyznacznikiem. Zmiana miejsca usytuowania społecznego bądź terytorialnego może dotyczyć zarówno jednostek, jak i rodzin, a nawet całych grup społecznych, najczęściej narodowych lub etnicznych (Kawczyńska-Butrym 2008: 26–17).

Wśród koncepcji socjologicznych, podejmujących problematykę związaną z ruchliwością poziomą, wyodrębniają się dwa nurty analiz: badanie uwarunkowań zjawisk migracyjnych oraz socjologia migracji, czyli analiza zachowań migracyjnych i szereg aspektów związanych

z funkcjonowaniem migrantów w społecznościach przyjmujących (Górny, Kaczmarczyk 2003: 40). Mobilność terytorialną najczęściej analizuje się według modelu *push and pull*, który odnosi się do tzw. „czynników wypychających” (*push*) z kraju pochodzenia i ciągnących (*pull*) do kraju przeznaczenia. W omawianych czynnikach wypychających dominują obecnie potrzeby ekonomiczne, choć znajdują się wśród nich także przyczyny społeczno-polityczne, które dotyczą m.in. szeroko rozumianego zjawiska dyskryminacji. Czynniki przyciągające zawierają najczęściej obszar możliwości zatrudnienia, wyższy standard życia, a co z tym się wiąże wyższe wynagrodzenia, ale także łączenie rodzin czy wolności obywatelskie (Mąkosa 2014: 392).

Polska historia zjawiska migracji terytorialnej sięga drugiej połowy XVIII wieku i jest ona związana z rezultatem walk wewnętrznych. Charakter migracji w warunkach polskich zmienił się w sposób zasadniczy po 1831 roku. Tzw. „Wielka Emigracja” została wywołana Powstaniem Listopadowym, ruchami wolnościowymi, Wiosną Ludów, Wojną Krymską oraz Powstaniem Styczniowym w 1963 roku. Ruchy ludnościowe motywowane chęcią poprawy ekonomicznych warunków życia, a nie względami politycznymi, miały miejsce dopiero w drugiej połowie XIX wieku (Dustmann, Frattini, Rosso 2012: 6).

Kolejna fala emigracji obserwowana na przełomie XIX i XX wieku utrzymywała się bądź wręcz nasilała w okresie dwudziestolecia międzywojennego, kiedy to Polacy masowo wyjeżdżali do USA, Francji czy Brazylii. O ile w latach trzydziestych XX wieku trend emigracji na gruncie polskim wyraźnie malał, to kolejnym okresem dość energicznego odpływu ludności z Polski okazał się powojenny okres PRL, kiedy to ze względów politycznych do końca lat siedemdziesiątych XX wieku kraj opuściło około miliona osób (Dustmann, Frattini, Rosso 2012: 6).

O ile większość emigrantów polskich w Wielkiej Brytanii znalazła się tam po II wojnie światowej jako emigranci polityczni, to azylanci nie chcieli się nazywać i być nazywani „Polonią”. Podkreślali w swych identyfikacjach, że „Polonia” to głównie emigracja ekonomiczna, a oni byli emigrantami politycznymi i tak chcieli być określani. Wielu członków tej emigracji, zwanej często „wojenną”, identyfikowało się po prostu z Polakami na obczyźnie (Babiński 2009: 28). W tym duchu do Polaków zgromadzonych w Londynie w Crystal Palace przemawiał Jan Paweł II:

Wy, którzy stworzyliście dzisiejszą *Polonię angielską*, jesteście dla mnie nie przede wszystkim emigracją, ale przede wszystkim żywą częścią Polski, która, nawet wyrwana z ojczystej gleby, nie przestaje być sobą. Owszem, żyje przeświadczeniem, że w niej, właśnie w tej części, w szczególny sposób żyje całość. Skoro znalazłem się na ziemi angielskiej jako pielgrzym: papież pielgrzym – a zarazem syn tej samej ziemi co wy, nie mogę nie wypowiedzieć przede wszystkim tej prawdy o was: prawdy, którą zawsze czułem. Czułem jej organiczną i zarazem jej głęboką tragiczność (Jan Paweł II 1982: 2).

Kolejna fala polskiej emigracji nastąpiła w latach osiemdziesiątych i jest nazywana „emigracją solidarnościową”. Krzysztof Tylińczak zauważa, iż napływ emigracji w tamtym czasie z jednej strony zasilił polskie diaspory emigracyjne, z drugiej wprowadził nową orientację. Wielu spośród przybywających stanowiło emigrację już nie patriotyczną, ale czysto ekonomiczną (Tylińczak 2005: 97). Szacuje się, że w latach 1980–1989 z Polski wyemigrowało nawet 1,2 miliona osób (Mąkosa 2014: 392), przy czym należy zaznaczyć, iż pod koniec lat osiemdziesiątych pojawiło się zjawisko migracji niepełnej, której forma miała się rozwinąć całkowicie i zdominować wzorce migracji międzynarodowych w latach dziewięćdziesiątych. Celem migracji niepełnej było podwyższenie dochodu gospodarstw domowych w Polsce, bez transferu rodziny za granicę (Okólski 2009: 10). Badania realizowane przez Ośrodek Badania nad Migracjami pokazały, iż w tym okresie mobilność tego typu stanowiła w niektórych regionach Polski nawet 70% wszystkich zachowań migracyjnych (zwłaszcza Podhale i Podlasie) (Kaczmarczyk, Tyrowicz 2007: 7).

Nasilenie ruchliwości poziomej o charakterze długoterminowym zmniejszyło się na początku transformacji ustrojowej w Polsce (z około 80 tys. w 1989 roku do około 40 tys. w 1993 roku), ale już w 1995 roku zwiększyło się dość istotnie, zwłaszcza w przypadku osób emigrujących bez wymeldowania się w Polsce. W dalszych latach liczba emigrantów ujmowanych w urzędowych rejestrach (wymeldowanych) była raczej stabilna i nie przekraczała przedziału 20–28 tys. Rosła z kolei liczba pozostałych emigrantów od 19 tys. w 1993 roku do 68 tys. w 2000 roku, w latach zaś 1997–2000 – trend ten nabrał jeszcze większego tempa. Niezależnie od tej tendencji migracje długookresowe z Polski na długi czas były wyraźnie rzadsze niż krótkookresowe. Niemniej proces ten wywarł duży wpływ na stan demograficzny w Polsce, ponieważ spowodował trwały i istotny ubytek różnych kategorii ludności, jak również istot-

ne przerzedzenie populacji niektórych obszarów kraju. Należy jednakże dodać, iż o specyfice emigracji tego okresu świadczy wyraźna koncentracja obszarów celowych emigrantów. Głównymi kierunkami migracji były Niemcy, USA i Kanada (ok. 90%), pozostałe zaś kraje, w tym Wielka Brytania, nie przekroczyły dwuprocentowego progu odpływu migrantów z Polski w skali całej ruchliwości poziomej tamtego okresu (Grabowska-Lusińska, Okólski 2009: 55).

Uważa się, że wiek XIX i XX stały się epokami ruchów migracyjnych na niespotykaną wcześniej skalę. Z danych przedstawionych przez ONZ, globalna liczba osób migrujących sięgnęła 154,8 milionów w 1990 roku, 165,1 milionów w 1995 roku, 176,7 milionów w 2000 roku, i 190,6 milionów w 2005 roku. W latach 1950–2005 z Polski wyemigrowało na stałe 1,489 tys. osób, liczba imigrantów zaś wyniosła 455,4 tys., czyli saldo migracyjne wyniosło 1,033,6 tys. osób (United Nations 2009: 31, 54, 290, 364; Wiśniewski 2010: 236).

Poszerzenie nowych państw Unii Europejskiej i otwarcie się kolejnych rynków pracy przyczyniły się do tego, iż emigracja przybierała coraz to większe rozmiary. Szacuje się, że w końcu 2009 roku poza granicami Polski przebywały czasowo niemal dwa miliony obywateli naszego kraju. Zdecydowana większość emigrantów z Polski (555 tys.) przebywała w krajach członkowskich Unii Europejskiej, najwięcej w Wielkiej Brytanii (Mariański 2014a: 316). Wpływ na taki stan rzeczy niewątpliwie miał fakt, iż Wielka Brytania, jako jeden z trzech krajów UE, zrezygnowała z przejściowych ograniczeń, otwierając rynek pracy dla nowej emigracji (Fihel, Kaczmarczyk, Okólski 2006: 69). Pierwsze poakcesyjne miesiące obfitowały w doniesienia medialne o masowych czy wręcz żywiołowych podróżach Polaków do Wielkiej Brytanii, głównie do Londynu. Rząd brytyjski z kolei uspokajał opinię publiczną, która obawiała się fali imigrantów z nowych krajów Unii Europejskiej zapewnieniami, że napływ ten nie będzie przekraczał 30 tysięcy osób w skali roku. Należy więc przypuszczać, iż nie oczekiwano na taką skalę masowej migracji z Polski ani z innych nowo przyjętych krajów (Grabowska-Lusińska, Okólski 2009: 66)

O ile odpływ ludności z Polski napotykał dość mocne ograniczenia, to dzień 1 maja 2004 roku stał się niezwykle znaczącą datą, stanowiącą pewnego rodzaju cezurę dla opisu współczesnej mobilności Polaków.

W 2002 roku w Wielkiej Brytanii mieszkało ok. 24 tys. Polaków, w 2006 roku zaś 209 tys. Rok później liczba emigrantów z Polski była już podwojona (406 tys.), co stanowiło dziesiątą część imigrantów w tym kraju, gdzie cudzoziemcy stanowili 6,5% całej populacji Brytyjczyków. W tym samym roku dokonał się symboliczny przełom w proporcjach etnicznych Zjednoczonego Królestwa, Polacy stali się bowiem najliczniejszą obcą nacją, wyprzedzając wiodących dotąd prym Irlandczyków i obywateli Indii (Grabowska-Lusińska, Okólski 2009: 67).

Bezpośrednio przed akcesją urząd statystyczny Wielkiej Brytanii International Passengers Survey podał do wiadomości, że od początku 2003 roku na „Zieloną Wyspę” przybywało kwartalnie od 60 do 85 tys. obywateli Polski, w drugim kwartale 2004 roku zaś do UK przybyło 111 tys. Polaków, natomiast w trzecim kwartale tego roku – aż 274 tys. Wzrostowy trend trwał i w 2006 roku. Uśredniona kwartalna liczba przekroczeń granicy brytyjskiej przez Polaków wynosiła 400 tys., w trzecim kwartale tego roku zaś liczba ta wynosiła już do 520 tys. (Grabowska-Lusińska, Okólski 2009: 67–68).

Z powyższymi danymi korespondują inne statystyki, m.in. *Accession Monitoring Report* z 2008 roku, które to dane były publikowane w oparciu o rejestr ubezpieczonych. W początkowym czteroletnim okresie członkostwa Polski w Unii Europejskiej nowe numery ubezpieczenia społecznego *National Insurance Number* uzyskało 578 tys. Polaków, przy czym źródło to nie do końca jest wiarygodne, gdyż wraz z podejmującymi pracę przybywali do UK także niepracujący członkowie polskich rodzin, nie wiadomo też do końca, ilu obywateli Polski podejmowało pracę „na czarno” w UK, w końcu nie są znane statystyki, jaka część zarejestrowanych, po krótkim pobycie w Wielkiej Brytanii, powróciła do Polski (Grabowska-Lusińska and Okólski 2009: 68).

Niezwykłość skali fali migracyjnej Polaków, w tym na „Zieloną Wyspę” w okresie poakcesyjnym, potwierdza wiele innych źródeł. W 2011 roku GUS przeprowadził Narodowy Spis Ludności i Mieszkań, w którym znalazły się również pytania dotyczące emigracji polskich obywateli. Spis uwzględnił wyjazdy czasowe powyżej trzech miesięcy, które nie wymagały wymeldowania. Brak jest zatem danych na temat migracji sezonowych. W momencie realizacji spisu 2017,5 tys. osób posiadających stałe zamieszkanie w Polsce przebywało powyżej trzech miesięcy

za granicą. Zaobserwowano więc znaczny, bo aż 2,5-krotny wzrost liczby emigrantów w stosunku do roku 2002, kiedy to za granicami Polski przebywało 768,1 tys. obywateli Polski. Większość emigrantów mieszkała dłużej niż jeden rok (Matkowska 2014: 194–195).

Wśród emigrantów odnotowano więcej kobiet niż mężczyzn (51,1% wobec 48,9%), więcej osób mieszkających przed wyjazdem w miastach niż na wsi (65,9% wobec 34,1%). Emigranci przebywali na wszystkich kontynentach, głównie w krajach europejskich (85,2% ogółu emigrantów, w tym krajach Unii Europejskiej – 81,5%). Zdecydowanie najczęściej wybieranym krajem była Wielka Brytania (ponad 30% wszystkich polskich emigrantów), a następnie Niemcy (prawie 22%), Irlandia (6,4%), Holandia (5,2%), Włochy (4,6%). Innym kontynentem wybieranym przez Polaków była Ameryka Północna i Środkowa (13,3%), Oceania (0,1%), Azja (0,5%), Afryka (0,2%), Ameryka Południowa (0,1%) (GUS 2014: 489–492).

Zgodnie z najnowszymi szacunkami GUS przypuszcza się, iż w końcu 2013 roku poza granicami Polski przebywało czasowo około 2196 tys. mieszkańców naszego kraju, czyli o 66 tys. (3,1%) więcej niż w 2012 roku (około 2130 tys.). W Europie w 2013 roku przebywało około 1891 tys. polskich obywateli (w 2012 roku – około 1816 tys.), przy czym zdecydowana większość (około 1789 tys.) emigrantów z Polski przebywała w krajach członkowskich Unii Europejskiej. Liczba ta zwiększyła się o 69 tys. w stosunku do 2012 roku. Wśród krajów należących do Unii Europejskiej nadal najwięcej osób przebywało w Wielkiej Brytanii (642 tys.) i Niemczech (560 tys.). W 2013 roku dla kilku krajów z obszaru Unii Europejskiej odnotowano wzrost liczby Polaków przebywających tam czasowo, co oznacza, że liczba wyjazdów do tych krajów przewyższyła liczbę powrotów (Wielka Brytania – 0,8%) (Kostrzewa 2014: 2–4). Należy jednakże zaznaczyć, że coraz częściej pewnym nowym utrudnieniem przy szacowaniu danych dla poszczególnych krajów jest fakt, że wiele osób po opuszczeniu Polski zmienia kraj przebywania. Jednostki wyjeżdżają np. z Wielkiej Brytanii do innego kraju, bardziej atrakcyjnego pod względem warunków bytowych, oferowanych wynagrodzeń, szerszego dostępu do świadczeń społecznych, szerszego rynku pracy (Kostrzewa 2014: 4–5).

Gdyby za podstawę oceny intensywności mobilności Polaków przyjmując szacunek GUS, zgodnie z którym po akcesji Polski do Unii Europej-

skiej co najmniej 420 tys. mieszkańców Polski każdego roku przenosiło się za granicę, oznaczałoby to około 12 „zagranicznych” zmian miejsca zamieszkania na 1000 mieszkańców. Analogiczny współczynnik dla 15 „starych” krajów Unii Europejskiej był aż sześciokrotnie niższy. A zatem, w sensie ilościowym, rola Polski w migracjach europejskich jest bezsprzecznie duża (Okólski 2009: 8).

Według danych CBOS, w pierwszym dziesięcioleciu XXI wieku pracę za granicą podjęło około czterech milionów Polaków. Do pracy na emigracji wyjeżdżały przede wszystkim osoby młode, niemające zobowiązań rodzinnych, ale także ludzie dojrzały, obarczeni rodziną i dziećmi, jeśli nie mogli znaleźć odpowiedniej dla siebie pracy w kraju (Roguska, Feliksiak 2011: 89). Według sondażu CBOS z października 2010 roku 89% badanych Polaków nie pracowało w przeszłości za granicą. Ci, którzy podejmowali pracę (11%), pracowali poza krajem przede wszystkim w okresie, kiedy Polska była już członkiem Unii Europejskiej. Wśród ogółu badanych Polaków 82% nie było zainteresowanych podjęciem pracy poza granicą. Wyjechać do pracy poza Polskę chcieli przede wszystkim ludzie młodzi, bezrobotni, robotnicy wykwalifikowani, uczniowie i studenci, w nieco mniejszym stopniu niż dawniej – osoby z wyższym wykształceniem (Roguska 2010: 1, 6–7).

Według sondażu CBOS z października 2012 roku 1% badanych deklaroowało, że byli zatrudnieni poza krajem (mieszkali w Polsce, ale dojeżdżali do pracy za granicę), 10% – że pracowało za granicą w przeszłości i 89% – nie pracowało za granicą (w październiku 2007 roku odpowiednio: 1%, 9%, 90%). Głównym czynnikiem determinującym migracje zarobkowe był wiek (co czwarty badany w wieku 25–34 lat) i płeć (dwukrotnie więcej mężczyzn niż kobiet), wśród osób z wykształceniem podstawowym wskaźnik pracujących poza krajem wynosił zaledwie 3%. W 2012 roku 39% badanych pracujących za granicą deklaroowało, że pracowało za granicą trzy miesiące lub krócej, 35% – od trzech miesięcy do roku, 7% – od roku do dwóch lat i 19% ponad dwa lata. Zainteresowanie zatrudnieniem za granicą wyrażała jedna piąta dorosłych Polaków. Drugim najważniejszym kierunkiem migracji zarobkowych Polaków okazała się wtedy Wielka Brytania, gdzie w ostatnim dziesięcioleciu pracowała więcej niż co piąta osoba zarabująca za granicą (21%). Analizy dotyczące długości okresu pracy w Wielkiej Brytanii wskazują, iż wyjazdy zarob-

kowe trwały z reguły dłużej w porównaniu do innych krajów (od ponad trzech miesięcy do roku – 50%; ponad dwa lata – 25%; trzy miesiące bądź krócej – 13%; od ponad roku do dwóch lat – 12%) (Roguska 2012: 1–6).

W sondażu CBOS z listopada 2013 roku co siódmy badany dorosły Polak (14%) przyznał, że od momentu wejścia Polski do Unii Europejskiej wyjeżdżał do pracy za granicę lub nadal tam pracuje. Mniej więcej co piąty emigrant pracował w Wielkiej Brytanii (21%). Niemal połowa osób posiadających doświadczenia migracyjne (47%) wyjeżdżała do pracy na krótkie, co najwyżej trzymiesięczne okresy, co czwarta (27%) – na kilka miesięcy, ale nie dłużej niż rok. Jedna czwarta migrantów (26%) pracowała za granicą ponad rok (Kowalczyk 2013: 3).

Sondaż CBOS obejmował także zjawisko tzw. „migracji niepełnej”. W roku 2013 mniej więcej co ósmy badany (13%) przyznał, że ktoś z jego gospodarstwa domowego pracował za granicą. Jest to wzrost w stosunku do roku 2012 o siedem punktów procentowych, a jednocześnie kolejny sygnał, iż liczba migracji mogła w tamtym czasie, po raz kolejny, wzrosnąć. Ponad dwie trzecie dorosłych Polaków (69%) przyznało, że ma kogoś bliskiego (członka rodziny, znajomego) przebywającego za granicą (Kowalczyk 2013: 4). W zakresie skali doświadczeń migracyjnych zdecydowanie wyróżniały się w tamtym okresie województwa Polski Wschodniej: lubelskie, podkarpackie, świętokrzyskie i podlaskie, jako jedne z najbiedniejszych obszarów kraju. Niemal co czwarty mieszkaniec (24%) z tego regionu pracował za granicą po wejściu Polski do Unii Europejskiej. Najmniej osób (6%) wyjeżdżało do pracy za granicę z województw łódzkiego i mazowieckiego (Kowalczyk 2013: 7). Jeszcze inni znawcy tematu zauważali, iż stosunkowo większym potencjałem emigracyjnym charakteryzują się regiony mniej zurbanizowane. Duże miasta Polski opuszcza stosunkowo mniejszy wskaźnik ludności, co niewątpliwie jest związane z mniejszą stopą bezrobocia i wyższymi wskaźnikami zatrudnienia w dużych aglomeracjach miejskich (Wiśniewski, Duszczyk 2006: 22).

Raport opracowany przez dziennik „Rzeczpospolita” wskazał, iż w końcu 2012 roku aż 2,13 miliona Polaków przebywało za granicą, co stanowi wzrost o 70 tys. w porównaniu do 2011 roku i o 130 tys. w zestawieniu z rokiem 2010 (Marczuk 2013). Z danych przedstawionych przez ONZ wynika z kolei, iż w latach 2010–2013 wzorce migracji znacznie

się zmieniły, gdyż największym europejskim korytarzem migracyjnym w tamtym okresie, zaraz po kierunku Rumunia – Włochy, okazał się kierunek Polska – Wielka Brytania. Do tej pory najczęstszymi ruchliwościami poziomymi w Europie były kierunki Rumunia – Hiszpania, Rumunia – Włochy (2000–2010) oraz Rosja – Niemcy (1990–2000) (United Nations 2013: 6–7). Nie zmienił się natomiast znacząco średni wiek emigrantów. Niektórzy badacze tematu uważają, że nie jest prawdą, iż młodość migracji poakcesyjnej stanowi jej cechę unikatową. Wprawdzie średni wiek migrantów przedakcesyjnych przewyższa wiek migrantów poakcesyjnych, ale różnicę (półtora roku) trudno uznać za pokaźną – odpowiednio: 32,9 lat i 31,4 lat (Grabowska-Lusińska and Okólski 2009: 96–97).

Tezie tej przeczą jednakże dane opublikowane w 2009 roku przez brytyjski Instytut Badań Polityki Publicznej. Zgodnie z danymi brytyjskiej agendy średni wiek polskich migrantów po 2004 roku wynosił 26 lat, co sytuowało Polaków przebywających na „Zielonej Wyspie” w czołówce najmłodszych emigrantów przybyłych do UK w latach 2004–2008. Średni wiek polskich emigrantów pracujących na Wyspach Brytyjskich obniżał się wraz z coraz dłuższym „europejskim stażem” Polski w Unii Europejskiej: 2004 – 27 lat; 2005 – 26 lat; 2006 – 25 lat (Sumption 2009: 12, 16).

Niemniej migracje zarobkowe, szczególnie po wejściu Polski do Unii Europejskiej, były (i nadal są) na tyle częste, iż można zaryzykować tezę, że dla młodego pokolenia, mającego w 2012 roku od 25 do 34 lat, praca za granicą stała się pewnego rodzaju doświadczeniem pokoleniowym. Wyjazdy zarobkowe za granicę cieszą się nadal dużą popularnością. Ponad jedna trzecia respondentów w wieku od 18 do 24 lat deklarowała w 2012 roku, że zamierza starać się o zatrudnienie za granicą, bądź też takie starania już czyniła w momencie realizacji sondażu (Roguska 2012: 8).

Młodzież z liceów ogólnokształcących, liceów zawodowych, technicznych i profilowanych, techników i zasadniczych szkół zawodowych, badana przez CBOS w 2008 roku, w 15% deklarowała chęć wyjazdu za granicę na stałe, 58% – wyjazd na krótko, aby zarobić i wrócić, 18% – wyjazd tylko w celach turystycznych, 7% – nie chciałoby w ogóle wyjeżdżać z Polski i 2% – inne zdanie (Lutostański 2009: 28). Kolejny pomiar CBOS z 2013 roku wykazał, że wśród młodych dalej upowszechnia się prze-

konanie, iż receptą na problemy ze znalezieniem pracy jest wyjazd za granicę. Co trzeci z badanych uczniów szkół średnich (33%) uważał, że w takiej sytuacji najlepiej jest szukać pracy za granicą. Podobnie co trzeci uczeń zasadniczych szkół zawodowych – 29% – zamierzał po ukończeniu szkoły szukać pracy poza granicami Polski (Boguszewski, Kowalczyk 2014: 19, 24–25).

W 2009 roku, według sondażu zrealizowanego przez Polski Pomiar Postaw i Wartości, Polacy najczęściej emigrowali do Niemiec (8%) i Wielkiej Brytanii (6%). W UK przebywało najwięcej osób w przedziale wiekowym 18–24 lat (11,9%), z wykształceniem wyższym – 11,5%, z miast o liczbie mieszkańców do 20 tys. – 6,0%, z miast 21–100-tysięcznych – 8,6% oraz z miast ponad 100-tysięcznych – 7,3%; studenci – 16,7%. Natomiast 100% wskazań respondentów deklarujących, że w tym okresie nie wyjeżdżali do Wielkiej Brytanii, to osoby powyżej 65 roku życia, rolnicy i osoby zajmujące się gospodarstwem domowym. W tym samym badaniu socjologicznym zapytano respondentów o gotowość wyjazdu za granicę. Na pytanie, jaki kraj byłby celem ich wyjazdu w ciągu najbliższych sześciu miesięcy, jeśli mogliby wybrać kierunek emigracji, ankietowani najczęściej wskazywali Niemcy (12,1%) i Wielką Brytanię (11,3%). Do Wielkiej Brytanii zdecydowanie częściej skłonni byliby emigrować mężczyźni (11,5%), osoby z wykształceniem wyższym (17,2%), mieszkańcy miast o zaludnieniu powyżej 100 tys. mieszkańców (14,6%). Z analizowanych danych wynika, iż status zawodowy wpływał na miejsce możliwej emigracji. Najczęściej deklarowali ją studenci i uczniowie, wskazując głównie Wielką Brytanię (24,3%). Wydaje się, że mogło to być związane z coraz bardziej powszechną znajomością języka angielskiego w młodszej części społeczeństwa polskiego (Wiśniewski 2010: 240–241).

W sondażu przeprowadzonym w 2006 roku na terenie diecezji tarnowskiej wśród uczniów szkół gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych skonstatowano, iż co trzeci badany uczeń (34%) informował o pracy zarobkowej za granicą kogoś z rodziny w okresie prowadzonych badań socjologicznych. Emigrację zarobkową w przeszłości podejmowało w rodzinach 62% ankietowanych pochodzących z miast i 65% ankietowanych zamieszkujących tereny wiejskie. W poszukiwaniu pracy poza krajem niemal trzy razy częściej wyjeżdżali ojcowie (39%) aniżeli matki (14%), bracia (21%) niż siostry (18%), najrzadziej zaś dziadkowie (7%). Częściej

wyjeżdżali mężczyźni (65%) niż kobiety (35%), osoby, które miały już założone rodziny, co bez wątpienia miało wpływ na wiele spraw życia rodzinnego. Ponad połowa migracji zagranicznych z terenu diecezji tarnowskiej to migracje krótkookresowe (51%), pozostałe to migracje trwające dłużej niż rok (41%) (Banach 2007: 19–21, 26).

Różne są ekonomiczne i społeczne skutki emigracji, zarówno pozytywne, jak i negatywne. Migracja stwarza nowe warunki pracy, podnosi status ekonomiczny, pozwala nabywać innowacyjne kompetencje w środowisku zagranicznym, m.in.: język, wykształcenie. Nawiązując do terminologii Pierre’a Bourdieu, migranci pozyskują nowy *habitus*, gdyż sam proces uczenia się przez całe życie staje się pewnym kapitałem, wartością samą w sobie (Brubaker 1993: 216–219).

Zjawisko emigracji powoduje na pewno źródło transferu środków finansowych do rodzin w kraju, co poprawia byt polskich gospodarstw. Jednakże taka sytuacja ma miejsce najczęściej w przypadku migracji niepełnych. Migracja niepełna bywa krótkookresowa, cykliczna, powiązana z niezalegalizowanym pobytem. Jest to typowa forma migracji dla ludzi o niskim wykształceniu, doświadczających niedomagań ekonomiczno-bytowych w miejscu pochodzenia. Tego rodzaju niepełna, nieformalna, niejawną formą emigracji znacznie osłabła po wejściu Polski do Unii Europejskiej i otwarciu rynków pracy w wybranych krajach docelowych. W przypadku migracji pełnej kosztami ruchliwości poziomej obciążony jest kraj uchodźców (Mariański 2014a: 318–319).

Proces ten coraz częściej dotyczy nie tylko pracowników doskonale wykształconych, którzy emigrują do innych krajów w poszukiwaniu pracy. W uproszczeniu można powiedzieć, iż jest to proces jednostronnie korzystny. Profity uzyskuje przede wszystkim kraj przyjmujący jednostki kompetentne. Wysoko wykwalifikowana kadra jest szczególnie pożądana na rynku pracy, a także w całej gospodarce. Absolwenci, którzy podejmują pracę, nie tylko płacą podatki, ale stają się konsumentami, a nawet inwestorami, angażując się w rynek lokalny. Zjawisko to nazywane jest przez socjologów „drenażem mózgów” (Wiśniewski 2010: 237–238).

Emigracje nie pozostają także bez wpływu na rodzinę, zwłaszcza na dzieci. Wyjazdy członków rodziny z pewnością poprawiają standard życiowy, lecz bez wątpienia zmieniają rytm życia rodzinnego. W przypadku migracji niepełnych zostaje zakłócona wychowawcza funkcja

rodziny. Nawet krótkie wyjazdy pociągają za sobą problemy rodzinne w większej bądź mniejszej skali. Należy się spodziewać, iż nie pozostaje to bez wpływu na moralność czy religijność migrujących i ich rodzin (Mariański 2014a: 319).

W 2006 roku Biuro Analiz Sejmowych dokonało pewnego rodzaju bilansu korzyści i kosztów emigracji. Wśród korzyści wymieniane są: wzrost dochodów gospodarstw domowych, poprawa sytuacji na rynku pracy, wzrost wpływów z transferów zagranicznych, nowe umiejętności i kwalifikacje emigrantów, inwestowanie w kraju zarobionych oszczędności. Wśród kosztów emigracji zostały zauważone takie negatywne zjawiska, jak: zaburzenie struktury demograficznej, zagrożenia wynikające z tytułu niewypłacalności systemu emerytalnego, utrata dobrze wykształconej, mobilnej siły roboczej, wydatki poniesione na edukację emigrantów, trudności z zatrudnieniem fachowców (Kłos 2006:4). Powyższa analiza nie uwzględniła indywidualnych strat odnoszących się przede wszystkim do sfery emocjonalnej i zdrowotnej. Ponadto mogą one obejmować utratę więzi i prowadzić do rozpadu małżeństw, pogorszenia relacji z dziećmi i znajomymi, ale też wyrażać się niekorzystną zmianą stanu zdrowia, określaną jako „syndrom migranta” (Rożnowski, Bryk 2008: 162).

Dość często niedocenianym, a przez to niezauważanym przez badaczy zjawiskiem może być coraz powszechniejszy problem „podwójnej marginalizacji” nie tylko w stosunku do osób bezrobotnych, ale także dla tych, którzy przed decyzją o emigracji ukończyli studia i nie mogli znaleźć pracy na rynku krajowym. W rezultacie podejmują oni na obczyźnie pracę mało rozwijającą. Osoby takie, legitymujące się wykształceniem wyższym, mogą wpaść w pułapkę tzw. „przerwy w życiorysie”. Próbuje podjąć pracę, lecz nie posiadają doświadczenia, którym mogliby zainteresować potencjalnego pracodawcę i po raz kolejny spotykają się z problemami na krajowym rynku pracy (Iglicka 2010: 124–125). Trudno jest też określić zakres migracji powrotnych. Sondaż internetowy zrealizowany w Wielkiej Brytanii i Irlandii wykazuje, iż co szósty respondent deklarował, iż z pewnością pozostanie na stałe na emigracji, co dziesiąty zaś zamierzał powrócić do kraju w ciągu najbliższego roku. Mimo to wśród ankietowanych dominowały osoby, które w danej chwili nie zastanawiały się nad powrotem do kraju (29%) (Frelak 2007: 93).

Na tle krótko zarysowanego zjawiska emigracji, ze szczególnym uwzględnieniem kierunku migracyjnego do Wielkiej Brytanii, zasadne wydaje się postawienie pytania, jak kształtuje się dynamika i struktura małżeństw w Anglii. Wiążą się z tym pewne problemy natury metodologicznej, gdyż dane statystyczne Anglii i Walii publikowane przez *Office for National Statistics* nie dotyczą małżeństw mieszkańców, które miały miejsce za granicą, nie zawierają także informacji o małżeństwach nie-rezydentów zamieszkujących Anglię bądź Walię. Statystyki te pochodzą jedynie z informacji zgromadzonych na podstawie zarejestrowanych w urzędach cywilnych związków małżeńskich obywateli brytyjskich.

Dodatkowym problemem metodologicznym jest fakt, iż w „starych” krajach członkowskich Unii Europejskiej zauważalne stało się zjawisko tzw. „małżeństw pozornych”. W Wielkiej Brytanii od lutego 2005 roku zmieniono w tym względzie ustawodawstwo, co spowodowało, iż małżeństwa dla pozorów stały się znacznie mniej atrakcyjne dla obywateli Unii Europejskiej, problemem jednakże pozostają osoby spoza Unii. Niemniej wciąż trudno jest ocenić skalę powyższego zjawiska, gdyż, poza Belgią, żadne z państw członkowskich nie jest w stanie dostarczyć oficjalnych danych statystycznych na ten temat (*Małżeństwa pozorne* 2010).

Większość osób młodych zawierających związki małżeńskie w Wielkiej Brytanii ma status rezydenta, a nie obywatela brytyjskiego. Proces nabywania obywatelstwa brytyjskiego, według obecnego ustawodawstwa, można bowiem rozpocząć dopiero po pięciu latach pobytu w UK i złożeniu wyraźnej deklaracji zamiaru stałego pobytu. Osoby młode w wieku matrymonialnym najczęściej powyższych wstępnych wymagań nie spełniają lub nie aplikowały o podwójne obywatelstwo. O ile więc zamierzają wstępować w związek małżeński, mariaże takie nie są ujęte w statystykach. Dla pewnego zobrazowania skali małżeństw w UK (United Kingdom) w dalszej części niniejszego rozdziału posłużono się danymi statystycznymi uzyskanymi z Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii. Zdecydowana większość Polaków zamieszkujących na Wyspach decyduje się na rozpoczęcie procesu przygotowawczego do małżeństwa właśnie poprzez struktury PMK (Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii). To jednakże nie rozwiązuje w całości problemu metodologicznego, gdyż wielu nupturientów decyduje się na małżeństwo z pominięciem polskich katolickich dykasterii kościelnych w Wielkiej Brytanii, nie jest

znany też rozmiar grupy osób chociażby spoza obrządku katolickiego, które podczas pobytu w UK zdecydowały się na małżeństwo. Niemniej dane statystyczne z Polskiej Misji Katolickiej – największej instytucji tego typu w Wielkiej Brytanii – mogą pomóc w zobrazowaniu kwestii dynamiki i struktury zawieranych małżeństw.

Na podstawie najnowszych dostępnych brytyjskich danych statystycznych można stwierdzić, iż w 2012 roku liczba zarejestrowanych małżeństw w Anglii i Walii wynosiła 262 tys., co stanowi wzrost o 5,3% wobec roku 2011. Na początku tysiąclecia liczba zawieranych małżeństw w Anglii i Walii przedstawia się następująco: 2000 rok – 268,0 tys.; 2001 rok – 249,2 tys.; 2002 rok – 255,6 tys.; 2003 rok – 270,1 tys.; 2004 – 273,1 tys.; 2005 rok – 247,9 tys. W drugiej połowie omawianej dekady odnotowano znaczne spadki zawieranych małżeństw: 2006 rok – 239,5 tys.; 2007 – 235,4 tys.; 2008 – 235,8 tys.; 2009 rok – 232,4 tys. Na przełomie dekad z kolei odnotowano w Anglii i Walii ponowny wzrost liczby małżeństw: 2010 rok – 243,8 tys.; 2011 – 249,1 tys.; 2012 – 262,2 tys. (dane z *Office for National Statistics*). Twórcy raportu *Marriages in England and Wales 2012*, wymieniając czynniki mogące mieć wpływ na spadek liczby małżeństw w Anglii i Walii, szczególnie zauważalny w 2008 i 2009 roku, wskazują na kryzys finansowy i spowolnienie finansowe w skali całego kraju. Tym samym należy zakładać, że wraz z zakończeniem się kryzysu gospodarczego nastroje prorodzinne zaczęły powracać w świadomości społecznej do poziomu przedimpasowego (*Marriages in England and Wales 2012*: 3).

W 2012 roku na 1000 ślubujących mężczyzn w wieku od 16 lat i więcej wskaźnik wynosił 23,2 – jest to wzrost w stosunku do roku poprzedniego (22,1) i zdecydowanie mniejszy spadek, porównując go z początkiem dekady (2002 – 27,4). Analogiczne wskaźniki w przypadku kobiet wynosiły: 2002 – 23,9; 2011 – 19,9; 2012 – 21,0 (*Marriages in England and Wales 2012*: 4).

W Wielkiej Brytanii do 1976 roku przeważały ceremonie ślubne wyznaniowe, już w 2012 roku zauważono zaś wyraźny trend odwrotny. Wskaźnik ceremonii cywilnych wynosił 70% wszystkich zawartych małżeństw w UK. Dane statystyczne wskazują jednoznacznie, iż liczba ślubów ze skutkami cywilnymi w miejscach zatwierdzonych przez brytyjskie ustawodawstwo (*aproved permises* – hotele, pałace, zabytkowe

budynki etc.) wzrosła w stosunku do 2011 roku o 9,2%, w wyrażeniu absolutnym była to zaś liczba 156 480 małżeństw (w liczbie tej 85% zawartych związków to małżeństwa cywilne). Wzrost ten zbiega się ze skokiem liczby wesel organizowanych w miejscach posiadających na tego typu imprezy licencję (*Marriages in England and Wales* 2012: 4).

Zgodnie z prawem brytyjskim wszystkie miejsca kultu, w których są zawierane małżeństwa ze skutkami cywilnymi, muszą być zarejestrowane w lokalnym *Register Office*. Także w tej przestrzeni odnotowano wzrost w porównaniu z rokiem 2011. W 2012 roku liczba małżeństw wyznaniowych stanowiła mniej niż jedną trzecią wszystkich małżeństw (30%), co w wyrażeniu absolutnym stanowi 77 910 zwartych związków wyznaniowych ze skutkami cywilnymi w skali roku. W porównaniu do 2002 roku wskaźnik ten zmniejszył się na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat o 9,8%, podczas gdy ogólna liczba zawartych małżeństw w tym samym okresie wzrosła o 2,6%. Z kolei wskaźnik nupturientów w Anglii i Walii, deklarujących się jako chrześcijanie, spadł z 72% w 2001 roku do 59% w roku 2011. W tym samym okresie liczba nupturientów deklarujących swój brak przynależności do jakiegokolwiek Kościoła czy związku religijnego wzrosła z 15% do 25% (*Marriages in England and Wales* 2012: 6).

Na przestrzeni pierwszego dziesięciolecia i początku drugiego zauważono wyraźny wzrost zawieranych związków wyznaniowych w Wielkiej Brytanii w Kościołach anglikańskich (dokładniej: *Church of England*, *Church of Wales* i *Church of Scotland*). W 2001 roku wskaźnik anglikańskich małżeństw wyznaniowych wynosił 68,4% ogółu wszystkich małżeństw cywilnych ze skutkami religijnymi, w 2002 roku – 72,1%; w 2010 roku – 73,7%; w 2011 roku – 73,2%; w 2012 roku – 74,3%. Z kolei wskaźniki małżeństw zawieranych w Kościele katolickim utrzymywały się niemal na stałym poziomie (2001 – 11,8%; 2007 – 11,2%; 2010 – 11,0%; 2011 – 11,3%; 2012 – 10,8%), w innych zaś wyznaniach chrześcijańskich aniżeli anglikanizm (*Church of England*, *Church of Wales*, *Church of Scotland*) i katolicyzm wskaźniki, w porównaniu z początkiem obecnego stulecia, uległy wyraźnemu obniżeniu (2001 – 17,1%; 2007 – 13,1%; 2010 – 11,6%; 2011 – 11,9%; 2012 – 11,2%). Wskaźniki pozostałych małżeństw zawieranych w miejscach kultu (w tym wyznawcy judaizmu i islamu) utrzymywały się mniej więcej na niezmiennym poziomie (2001

– 2,7%; 2007 – 3,6%; 2010 – 3,7%; 2011 – 3,7%; 2012 – 3,7%) (*Office for National Statistics*).

Wskaźnik małżeństw pierwszych dla obojga małżonków w Wielkiej Brytanii wynosił w 2001 roku 59,6%; w 2007 roku – 62,1%; w 2007 – 66,0%; w 2011 – 66,4%; w 2012 – 66,7%. W przypadku kategorii małżeństw pierwszych dla jednego małżonka wskaźniki przedstawiają się następująco: 2001 – 22,4%; 2007 – 20,3%; 2010 – 18,9%; 2011 – 19,0%; 2012 – 18,6%. Na przestrzeni analizowanych lat wskaźniki małżeństw kolejnych dla obojga małżonków uległy nieznacznemu zmniejszeniu i układają się następująco: 2001 – 17,9%; 2007 – 17,6%; 2010 – 15,0%; 2011 – 14,5%; 2012 – 14,6% (*Office for National Statistics*).

Według danych *Office for National Statistic England and Wales* średni wiek mężczyzn i kobiet wkraczających w związki małżeńskie niezmiennie podnosi się. W latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku średni wiek mężczyzn to 29,1 lat, kobiet zaś 26,4 lat. W latach osiemdziesiątych wskaźniki te podniosły się dla mężczyzn do 30,2 lat, w przypadku kobiet zaś średni wiek wynosił ówczesnie 27,5 lat. W latach dziewięćdziesiątych po raz kolejny średni wiek małżonków podniósł się, zauważono także coraz silniejszy trend zawierania związków homogenicznych pod względem wieku nowożeńców (M=32,9 lat; K=32,2 lat). W roku 2001 średni wiek mężczyzn wynosił 34,8 lat, a dla kobiet 32,2 lata; w 2007 roku odpowiednio: 36,4 i 33,8%; 2010 – 36,2 i 33,6; 2011 – 36,3 i 33,8; 2012 – 36,5 i 34,0 (*Office for National Statistics*).

W 2012 roku w Anglii i Walii co czwarty mężczyzna wstępujący w związek małżeński miał 25–29 lat (25,2%), decydowało się natomiast nieco mniej kawalerów z przedziału wiekowego 30–34 lata (23,9%), a co siódmy w momencie ślubu miał od 35 do 39 lat (13,8%). Co dziesiąty mężczyzna decydujący się na małżeństwo miał ówczesnie 40–44 lata (9,6%), wskaźnik zaś dwudziestolatków z przedziału wiekowego 20–24 lata wynosił 7,6%. Podobnie jak mężczyźni, kobiety najczęściej wychodziły za mąż mając 25–29 lat (30,1%) bądź 30–34 lata (21,8%). Co siódma panna młoda w momencie ślubu miała od 20 do 24 lat (13,2%), a co dziewiąta od 35 do 39 lat (10,9%) (*Office for National Statistics*).

Jak wyżej wspomniano, Polska Misja Katolicka dysponuje pewnymi danymi o osobach przygotowujących się do małżeństwa w UK, jednakże nie są one w pełni miarodajne, gdyż nie zawierają pełnych danych

o katolikach polskiego pochodzenia zawierających związki małżeńskie za pośrednictwem PMK. Problem interpretacyjny może wynikać także z rozbieżności pomiędzy deklarowaną personalną przynależnością Polaków do lokalnych misji katolickich w Anglii i Walii a terytorialną przynależnością do parafii katolickich angielskich bądź walijskich. Prezentowane poniżej dane mogą być jednakże pewnym obrazem dynamiki zawierania małżeństw polskich w Wielkiej Brytanii.

Dane uzyskane z Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii ukazują, iż po akcesji Polski do Unii Europejskiej i otworzeniu się rynku pracy w UK liczba zawieranych małżeństw za pośrednictwem PMK wzrosła drastycznie, porównując z okresem przedakcesyjnym. W 2002 roku w lokalnych PMK odnotowano w sumie 30 małżeństw. W 2003 roku liczba ta uległa czterokrotnemu zwielokrotnieniu i wyniosła 121. W 2004 liczba małżeństw to już 172. W 2007 było – 1077 małżeństw, w 2009 zaś liczba ta osiągnęła pułap 2353 małżeństw w skali roku. Po roku 2010 odnotowano spadki zawieranych małżeństw za pośrednictwem PMK: 2010 – 2164 małżeństw; 2011 – 1583 małżeństw; 2012 – 1500 małżeństw; 2013 – 1369 małżeństw; 2014 – 1445 małżeństw (informacje uzyskane z Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii).

Na terenie Anglii i Walii odnotowano pewien trend zawierania w pierwszej kolejności związków cywilnych, a następnie „uważniania” ich w Kościele katolickim w rozumieniu partykularnego prawa Kościoła katolickiego w Wielkiej Brytanii (tzw. „proces konwalidacji”). O ile małżeństwa konwalidacyjne w pierwszej połowie obecnego stulecia stanowiły połowę zawieranych wszystkich małżeństw za pośrednictwem PMK Anglii i Walii (2002 – 50,0%; 2003 – 47,9%; 2004 – 52,9%), to po roku 2007 trend ten uległ zdecydowanemu zmniejszeniu (2007 – 12,9%; 2008 – 9,9%; 2009 – 8,9%; 2010 – 10,0%; 2011 – 9,5%; 2012 – 9,9%; 2013 – 10,7%; 2014 – 9,1% – obliczenia własne na podstawie informacji uzyskanych z Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii).

W realiach społeczeństw spluralizowanych religijnie powszechnym zjawiskiem są małżeństwa między różnymi wyznaniem bądź religiami. O ile wskaźnik udziału małżeństw mieszanych w skali zawieranych ślubów za pośrednictwem PMK Anglii i Walii spadał do 2004 roku (2002 – 13,3%; 2003 – 7,4%; 2004 – 4,1%), to po otwarciu się rynku brytyjskiego dla polskich obywateli wskaźnik ten wzrósł i utrzymywał się na sta-

łym poziomie do końca pierwszej dekady: 2007 – 13,1%; 2008 – 11,3%; 11,2%; 12,8%. Dane z ostatnich lat potwierdzają pewien trend, iż w warunkach Polskiej Misji Katolickiej mniej więcej co siódme małżeństwo to związek katolika z niekatolikiem, katolika z niewierzącym bądź katolika z wyznawcą innej religii (2011 – 13,0% 2012 – 12,8%; 2013 – 13,5%; 2014 – 11,8%) – obliczenia własne na podstawie informacji uzyskanych z Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii.

Analiza zachowań matrymonialnych w Polsce i Wielkiej Brytanii w ostatnich dekadach pozwala na sformułowanie szeregu wniosków dotyczących przemian w tworzeniu modelu małżeństwa i rodziny.

1. Liczba istniejących w Polsce małżeństw, w ostatnich trzech dekadach omawianego okresu, systematycznie malała, przy czym Lubelszczyzna w tej kwestii stanowi pewien wyjątek. W latach 1998–2005 w województwie lubelskim nastąpił bowiem wzrost liczby zawieranych związków małżeńskich, zwłaszcza po roku 2000. Było to związane przede wszystkim z wchodzeniem w wiek matrymonialny (25–29 lat) osób urodzonych na początku lat osiemdziesiątych – okresu wyżu demograficznego (Gałka 2009: 121–122).
2. W pierwszej dekadzie obecnego stulecia w Anglii i Walii odnotowano nieznaczne spadki liczby zawieranych małżeństw. O ile w roku 2000 było ich 268,0 tys., to w 2012 roku liczba ta wynosiła 262,2 tys. Największy „kryzys małżeński” przypadł na okres recesji gospodarczej w 2008 i 2009 roku.
3. Statystycznie uchwytne w Polsce wzrost udziału osób w stanie wolnym idzie w parze ze znaczącym spadkiem wskaźnika małżonków i partnerów. W Anglii i Walii w 2012 roku dwa na trzy zawierane związki małżeńskie to małżeństwa pierwsze dla obojga narzeczonych.
4. W społeczeństwie polskim zauważa się wysoki stopień akceptacji odkładania decyzji o ślubie „na później” bądź akceptację definitywnego odrzucenia sformalizowania związku (63%).
5. W Polsce na niemal stałym poziomie utrzymuje się udział małżeństw pierwszych wśród ogółu zawieranych związków małżeńskich. Wskaźnik małżeństw powtórnych, zawieranych przez obie osoby owdowiałe lub rozwiedzione systematycznie wzrastał w ostatnich latach. Najmniej liczną grupę tworzyły związki obu osób owdowiałych lub rozwiedzionych.

6. Analizy statystyczne z lat 2000–2007 zrealizowane w ramach projektu *European Union Statistic on Income and Living Conditions* stawiają z kolei tezę na temat rosnącej liczby związków nieformalnych w społeczeństwie polskim.
7. Początek obecnego wieku pokazał, iż udział małżeństw w miastach powoli zmniejszał się w stosunku do ogółu związków istniejących w kraju.
8. Po wejściu w Polsce w życie tzw. „ustawy konkordatowej” zdecydowaną większość zawieranych małżeństw stanowią związki wyznaniowe pociągające za sobą skutki cywilne. W ciągu pierwszej dekady obecnego wieku, obejmującej lata 2001–2010, udział związków wyznaniowych wśród ogółu par w kraju wynosił 70,7%.
9. W Wielkiej Brytanii do 1976 roku przeważały ceremonie ślubne wyznaniowe. W XXI wieku trend ten uległ zmianie. W 2012 roku wskaźnik ceremonii cywilnych wynosił 70% wszystkich zawartych małżeństw w UK.
10. Na przełomie dwóch pierwszych dziesięcioleci XXI wieku zauważony został wyraźny wzrost zawieranych związków wyznaniowych w Wielkiej Brytanii w Kościołach anglikańskich (dokładniej: *Church of England, Church of Wales, Church of Scotland*), z kolei wskaźnik małżeństw zawieranych w Kościele katolickim utrzymywał się niemal na stałym poziomie.
11. Analiza zmian struktury nowożeńców według wieku, w momencie zawierania małżeństwa w ostatnich latach minionego stulecia oraz na początku nowego wieku, wyraźnie potwierdza występowanie w kraju opóźniania zawierania małżeństw, które stanowi jedną z istotnych oznak transformacji demograficznej.
12. Do połowy dekady obejmującej lata 2001–2010 najwięcej związków było zawieranych przez osoby w wieku 20–24 lat. Z porównania struktury wieku nowożeńców w miastach i na wsi wynika, że niezależnie od miejsca zamieszkania wśród ogółu ślubujących mężczyzn zdecydowanie dominowali nowożeńcy w wieku 25–29 lat.
13. Począwszy od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku w Anglii i Walii średni wiek zarówno mężczyzn, jak i kobiet wstępujących w związki małżeńskie podwyższał się. W 2012 roku średni wiek mężczyzn wynosił 36,5 lat, a kobiet 34,0 lata.

14. W okresie 2001–2011 wystąpił w Polsce wyraźny spadek współczynników zawierania małżeństw przez najmłodszych kandydatów do małżeństwa, należących do grupy wiekowej 19 lat i mniej oraz 20–24 lata.
15. Na początku drugiego dziesięciolecia obecnego wieku w Polsce niemal z 228,3 tys. zawartych małżeństw co trzecia osoba wchodząca w związek małżeński posiadała wykształcenie wyższe (31,3%).
16. Analizy statystyczne ostatnich spisów powszechnych GUS pokazały dwa trendy: wyraźną liczebną przewagę dobrze wykształconych kobiet w stosunku do mężczyzn oraz równie wyraźną chęć współczesnych kobiet dobierania sobie życiowego partnera o statusie wyższym lub co najmniej podobnym do swojego (zjawisko „hipergamii”).
17. W latach 2001–2011 odnotowano w Polsce łącznie 62 tys. związków Polek lub Polaków z cudzoziemcami. Zgodnie z danymi spisów powszechnych z tej liczby 83% przypadło na lata 2001–2006, a 17% na lata 2007–2011.
18. Wśród ogółu małżeństw binacjonalnych dominującym typem związków okazały się małżeństwa Polek z mieszkańcami Europy Zachodniej i związki Polaków z obywatelkami państw Bloku Wschodniego.
19. Na podstawie danych uzyskanych z Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii widać wyraźnie, iż po akcesji Polski do Unii Europejskiej i otworzeniu się rynku pracy w Wielkiej Brytanii liczba zawieranych małżeństw za pośrednictwem PMK wzrosła drastycznie, porównując okres przedakcesyjny – rekordowy wynik w tym względzie odnotowano w 2009 roku. W tym czasie za pośrednictwem PMK Anglii i Walii przygotowywały się do małżeństwa 2353 pary.

Przedstawiona krótka charakterystyka statystyczna dynamiki i kierunków modeli małżeństwa w Polsce i w warunkach emigracji jedynie w zarysie zdiagnozowała współczesne trendy wśród młodych ludzi zamierzających rozpocząć wspólne życie małżeńskie. W obu grupach zauważa się pewne tendencje wspólne, m.in. w strukturze wieku. Chodzi głównie o opóźnianie wieku zawierania pierwszego małżeństwa, jednakże kierunek ten daje się zdecydowanie bardziej zaznaczać poza granicami Polski. W konsekwencji może to powodować kolejne zmiany w strukturze demograficznej ludności nie tylko w Polsce, ale także poza jej granicami.



Rozdział trzeci

Problematyka i realizacja badań własnych

Celem niniejszego rozdziału jest wprowadzenie czytelnika w metodologię badań własnych nad modelami małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów z Anglii i Polski. Słuszne bowiem wydaje się postawienie tezy, iż bez szczegółowych analiz wstępnych pełne zrozumienie zgromadzonego materiału empirycznego, jak też sposobów analiz statystycznych, byłoby niemożliwe. W niniejszym rozdziale najpierw zostanie zaprezentowany problem, a następnie hipotezy badawcze. Później zostaną przedstawione: przebieg badań empirycznych, budowa kwestionariusza ankiety, analiza rodzajów pytań. W ostatniej części niniejszego tekstu dokonano krótkiej charakterystyki społecznej i demograficznej badanych osób. Na jej podstawie trudno jest jednoznacznie twierdzić, na ile nupturienci wybranych miast Anglii oraz Lublina mogą stanowić pewien ogólny wzorzec światopoglądowy na temat rodziny i małżeństwa, preferowany przez młode osoby wchodzące ówczesnie w przestrzeń matrymonialną.

Trudno jednakże byłoby twierdzić z całą stanowczością, czy taki model w ogóle istnieje w społeczeństwach ery globalizacji i wichrowatości²:

Wichrowatość zrodzona jest z wiatru i wichury; synonimów szybkich i gwałtownych przemian kulturowych: wiatru wiejącego w różnych, czasem przeciwnych kierunkach, niosącego nowe wartości i wzory zachowań, zapładniającego i odnawiającego życie, ale też niszczącego i *wydmuchującego* tradycyjne wartości i zasady, jeśli słabo są zakorzenione w glebie rodzi-

² Niektórzy socjologowie twierdzą, iż należy unikać „taniach” porównań, które mogą czynić w narracji więcej złego niż dobrego. Wszakże język socjologii jest na tyle bogaty, iż można nim adekwatnie opisywać wszystkie zjawiska społeczne, a „nowe” terminy na pierwszy rzut oka nie „przywołują rozkoszy Czytelnikowi”, niechże ta czynność będzie traktowana jako niezwykle łagodny zabieg, by móc „usłyszeć” kolorową przestrzeń współczesności.

mej kultury. Wichrowatość jest symbolem zmienności, niestałości, różnych prędkości, dynamiki, rozproszenia, wypędzenia na cztery wiatry, niekiedy brutalnie, bezpardonowo, bezwzględnie i bezpowrotnie (Świątkiewicz 2005b: 13).

Podmiotem badań byli nupturienci, czyli osoby, które podjęły już zamiar wstąpienia w związek małżeński, a które aktualnie znajdowały się w okresie bezpośredniego przygotowania do małżeństwa. Wszyscy narzeczeni zostali poddani badaniom socjologicznym podczas trwania tzw. „kursów przedmałżeńskich” w wybranych miejscach w Lublinie oraz w Luton-Dunstable i Nottingham. Jest to ostatni etap przygotowania do sakramentu małżeństwa. Przygotowanie bezpośrednie w Kościele katolickim dotyczy katechizacji przedślubnej, która obejmuje zagadnienia z teologii małżeństwa i rodziny, problematykę zagrożeń małżeństwa i obrony rodziny, sposoby organizowania się w stowarzyszenia i ruchy religijne, naturalne metody planowania rodziny, kształtowanie postaw patriotycznych, a także odpowiedzialność za przyszłe losy Kościoła (*Konferencja Episkopatu Polski* 1991: 129).

Cele badań socjologicznych w sposób nierozłączny wiążą się z problemem badawczym i problematyką badań. Problem badawczy to bodziec intelektualny wywołujący reakcję w postaci badań naukowych (Frankfort-Nachmians, Nachmians 2001: 67). Problematyką badań nazywamy z kolei zbiór pytań dotyczący przedmiotów, zjawisk czy procesów, które znalazły się w polu głównego problemu badawczego. Problematyka odnosząca się do właściwości przedmiotu badań może dotyczyć kwestii zarówno cech ilościowych, jak i jakościowych (Sołoma 1999: 14). Stefan Nowak proponuje przyjąć najogólniejszy schemat wszelkiej problematyki badań (więc również socjologicznych), który określa następująco: jakie i na ile ogólne relacje między jakimi własnościami jakich przedmiotów, czy też zdarzeń i procesów, którym te przedmioty podlegają, chcielibyśmy uchwycić i wykryć w naszych badaniach oraz opisać czy wyjaśnić w naszych twierdzeniach, prawach i teoriach (Nowak 2007: 31).

Problem badawczy związany jest niewątpliwie z dynamicznie dokonującymi się zmianami w szeroko rozumianej przestrzeni społecznej młodej części społeczeństwa polskiego. W ostatnich latach nastąpił wyraźny wzrost liczby Polaków przebywających poza granicami. Przystąpienie Polski do Unii Europejskiej i otwarcie się rynków pracy w 2004

roku zwiększyło wyraźnie rozmiary emigracji. Współczesna społeczność migrantów zarobkowych składa się zarówno z tych, którzy liczą na powrót do kraju, jak i na tych, którzy planują pobyt bezterminowy. Zauważa się także nieco inne, choć w zdecydowanie mniejszej skali, zjawisko migracji tranzytowej – zaliczają się do niej wszyscy ci, którzy przemieszczają się w obrębie całej Unii Europejskiej. Polska do tej pory była krajem „zasiedziałym”, a przez to procesy związane ze zmianą kontekstu społeczno-kulturowego nie miały nigdy okazji do dynamicznego rozwoju. Doświadczenie migracji może z kolei oznaczać zmiany w tej przestrzeni, tym bardziej że widoczny jest także powolny proces powrotów pierwszych emigrantów do kraju. Przez wystarczająco długi okres mieli oni bezpośrednią styczność z różnokierunkowymi wpływami i odmiennymi uwarunkowaniami życia codziennego w krajach Europy Zachodniej, a więc ze środowiskiem głęboko zlaicyzowanym, opartym na liberalnym systemie wartości i znaczeń.

Na tle powyższych przemian społecznych zadaniem nader atrakcyjnym wydawało się podjęcie badań socjologicznych nad małżeństwem i rodziną w świadomości nupturientów, zarówno tych, którzy do małżeństwa przygotowują się w kraju, jak i poza jego granicami. Porównanie deklarowanych odpowiedzi nupturientów z dwóch różnych środowisk być może pozwoli na uchwycenie pierwszych zmian w świadomości młodego pokolenia na temat małżeństwa i rodziny. Prawdopodobnie zmiany te zachodzą znacznie szybciej w grupie osób emigrujących. Zmiana przestrzeni życiowej, współdzielonej z najbliższym otoczeniem, na odseparowaną od kontroli społecznej ma niewątpliwie wpływ na normy czy wzory zachowań przyjęte w drodze wcześniejszej socjalizacji jednostek.

Jak wyżej zaznaczono, problematyka badań to pewien zbiór pytań – lub częściej – zhierarchizowany system pytań tego rodzaju, iż warunkiem udzielenia odpowiedzi na pytanie bardziej ogólne w tym systemie są wcześniejsze odpowiedzi na pytania bardziej szczegółowe. Pytania te dotyczą pewnych „przedmiotów” w sensie dosłownym i zdarzeń czy procesów, którym one podlegają, a które określają już swobodniej rozumiany „przedmiot” zainteresowania, czyli interesującą badacza dziedzinę zjawisk społecznych (Nowak 2007: 30). Problematyka badań przyjmuje więc w niniejszej pozycji następującą postać:

- Czy narzeczeni są skłonni podjąć się odpowiedzialności, która wiąże się z założeniem rodziny?
- Jakie są motywy zawarcia ślubu kościelnego?
- Czy rodzina pochodzenia jest wzorem kształtowania życia w rodzinie, którą respondent chce w przyszłości założyć?
- Jakie cechy partnera determinują decyzję o małżeństwie?
- Jaki cel ma życie seksualne w małżeństwie w świadomości nupturientów?
- Jakie są opinie dotyczące wybranych kwestii z zakresu etyki małżeńsko-rodzinnej nupturientów?
- Czy rozumienie wierności i nierozzerwalności małżeńskiej jest zbieżne z nauczaniem *Magisterium Ecclesiae*?
- Jaki model podziału ról małżeńskich preferują narzeczeni w swoim przyszłym małżeństwie?
- Jakie miejsce zajmują dzieci w ich przyszłych planach życiowych?
- Jak narzeczeni oceniają przyszłą, własną rodzinę na tle rodziny pochodzenia?
- Jaka jest świadomość nupturientów w zakresie współczesnych zagrożeń małżeństwa i rodziny?
- Jakie czynniki osłabiają, a jakie wzmacniają rangę rodziny?

W celu wyjaśnienia zjawisk zachodzących w świadomości przygotowujących się do zawarcia małżeństwa sformułowano hipotezę główną oraz hipotezy szczegółowe. Definicja hipotezy poucza, iż jest to stwierdzenie określające przypuszczenie zależności między badanymi zjawiskami (Nawojczyk 2004: 17). To dzięki hipotezie badacz jest w stanie określić, czy przyjęte w procesie badawczym założenie jest prawdziwe, czy też fałszywe. Hipoteza badawcza to proponowana odpowiedź, jakiej można udzielić na pytanie badawcze. Jest ona wyrażona w postaci jasno określonego związku między zmienną niezależną i zależną. Hipotezy to proponowane odpowiedzi, ponieważ zostaną one zweryfikowane dopiero po przeprowadzeniu badań empirycznych (Frankfort – Nachmians, Nachmians 2001: 70–77).

Hipoteza to przypuszczenia, naukowa hipoteza zaś jest przypuszczeniem wynikającym z dotychczasowego stanu naszych badań, opartych o naukę i dotyczących stanu dostępnej wiedzy. Hipoteza tworzy obrazy

rzeczy, zanim upewni się o ich wyglądzie. Fakty i teoria wzajemnie powinny się przenikać i trzeba mieć odwagę postawienia hipotezy i uczciwego jej sprawdzenia. Każda hipoteza, jako drogowskaz rozwiązania, pomaga przy odkrywaniu praw, ale jej cechą charakterystyczną i warunkiem jest to, że daje się ją zweryfikować. Hipoteza z punktu widzenia logiki jest założeniem opartym na przypuszczeniu i wobec tego to, co najwyżej można osiągnąć, to jedynie skontrolowanie, że otrzymane wyniki nie przeczą przyjętej hipotezie (Pytkowski 1985: 153).

W hipotezie generalnej założono, że preferowane modele małżeństwa i rodziny ulegają procesowi zmiany w kierunku od form tradycyjnych do spluralizowanych. Model tradycyjny, traktowany do niedawna jako obowiązujący, jest współcześnie postrzegany w sposób zróżnicowany. Postawy najbardziej afirmatywne zbliżone do tradycyjnego, katolickiego modelu małżeństwa charakteryzują respondentów w Polsce. Natomiast nupturienti z Anglii deklarują bardziej zróżnicowane postawy w tym zakresie. Sekularyzacja życia społecznego i towarzyszące jej zjawisko pluralizmu form życia małżeńskiego i rodzinnego mają bowiem znaczący wpływ na postrzeganie małżeństwa i rodziny przez nupturientów oraz przyjmowane przez nich, w ramach wcześniejszego procesu socjalizacji, tradycyjnych modeli małżeństwa i rodziny. Konsekwencją powyższego procesu jest osłabienie standardów moralnych narzeczonych, które to z kolei może prowadzić do odrzucenia uznawanych i cenionych do tej pory wartości, norm i wzorów małżeńskich i rodzinnych.

Pozwala to stawiać w dalszej kolejności hipotezy, jakoby w świadomości przygotowujących się do małżeństwa można zauważyć pierwsze symptomy sekularyzacji moralności oraz kształtowania się własnej, zindywidualizowanej aksjologii. Indywidualizacja prowadzi do autoteliczności celów i aspiracji jednostkowych. Mogą one zdominować cele wspólne rodziny jako grupy i stać się znaczącą siłą odśrodkową, tym bardziej, że nastąpił powszechny kryzys autorytetów. Ceni się wprawdzie wiedzę i informację, ale ze względu na wartość jej samej, a nie na źródło, z którego pochodzi. Jednostka staje się bardziej „wewnątrzstereowana” niż poddającą się diagnozom autorytetów (Styk 1996b: 10). Procesy, które zachodzą w ponowoczesności, pozwalają twierdzić, iż założona powyżej hipoteza główna o wpływie laicyzacji życia społecznego oraz widocznego pluralizmu form życia w przestrzeni małżeństwa i rodzi-

ny na postrzeganie tej rzeczywistości przez nupturientów jest możliwa w procesie weryfikacji metodą analiz socjologicznych. W utworzeniu hipotez szczegółowych okazała się pomocna analiza związków, które mogą wystąpić pomiędzy wybranymi cechami demograficznymi i społecznymi a uznawanymi wartościami i normami moralnymi.

Hipoteza I. Osoby przebywające na emigracji w mniejszym stopniu aniżeli nupturienci z Polski będą przejawiać aprobatę tradycyjnych wzorców małżeństwa i rodziny. Proces socjalizacji światopoglądowej jednostki nie musi być jednokierunkowy ani determinujący. Współczesne społeczeństwo stawia jednostkę przed koniecznością dokonywania nieustannych wyborów spośród różnorodnych ofert światopoglądowych. W społeczeństwach ponowoczesnych wzorów moralnych czy norm nie należy odczytywać w konstelacji dziedziczenia. W warunkach społeczeństw propagujących nieskrępowaną niczym wolność osobistą każdy na nowo i na własny rachunek musi podejmować decyzje moralne. Nawet kanonu najważniejszych wartości z przeszłości nie można odziedziczyć w sposób automatyczny. Trzeba je przyswajać i odnawiać na drodze osobistego wyboru. Tożsamość moralna przekazywana i dziedziczona przekształca się w tożsamość moralną konstruowaną aż po jej bardzo zróżnicowane formy (tożsamość hybrydowa, wielotożsamość – Mariański 2014c: 93).

Hipoteza II. Płeć badanych a preferowane koncepcje małżeństwa i rodziny. Należy założyć w hipotezie roboczej, iż kobiety w wyższym stopniu aniżeli mężczyźni preferują wartości i normy moralne, szczególnie w sferze moralności życia małżeńsko-rodzinnego – zwłaszcza te, które mają powiązania z etyką katolicką. W miarę rozpadu tradycyjnych, wyuczonych ról przypisywanych kobietom w społeczeństwie zanikają, a przynajmniej zmniejszają się, różnice w ocenach i akceptowanych normach oraz wartościach religijnych. Kobiety charakteryzują się zazwyczaj większą religijnością we wszystkich parametrach religijności, stąd też należy wnioskować, iż są one bardziej podatne na oddziaływanie nauczania *Magisterium Ecclesiae* proponującego określoną orientację moralną, także w zakresie życia małżeńskiego. Kobiety będą skłaniać się ku restrykcyjnej moralności, mężczyźni zaś będą częściej wybierać kierunek permissywizmu moralnego, a nawet relatywizmu czy nawet zauważalnego egoizmu.

Hipoteza III. Miejsce pochodzenia a aprobatą wartości i norm prorodzinnych. Miejsce zamieszkania respondentów jest związane z wieloma czynnikami – społecznymi, kulturowymi, politycznymi, ekonomicznymi. Tworzą one różnorodny krajobraz postaw i zachowań moralnych. Stosunek do wartości prorodzinnych zaczyna kształtować się już w najmłodszych latach człowieka. Nupturienci pochodzący z terenów wiejskich będą charakteryzować się wyższą aprobatą tradycyjnych norm, postaw i zachowań aniżeli pochodzący z małych czy średnich aglomeracji miejskich. W środowiskach wiejskich i małomiasteczkowych procesy dezinstytucjonalizacji czy pluralizacji zachodzą znacznie wolniej (Kozak 2014: 105). Jednakże prawidłowość ta może zostać poważnie zakłócona w przypadku osób emigrujących. Dlatego też nie można wykluczyć wyraźnego wzrostu postaw ateistycznych czy indyferentnych wobec moralności a nawet rozluźnienia więzi tożsamościowej. Mimo wszystko zdecydowano się w powyższej hipotezie założyć, iż narzeczeni pochodzący z aglomeracji miejskich średniej i dużej wielkości będą wyraźnie różnić się w swojej moralności od nupturientów pochodzących z miejscowości małomiasteczkowych i terenów wiejskich. Najwyższymi wskaźnikami aprobaty wartości tradycyjnych będą charakteryzować się ankietowani pochodzący właśnie z tych terenów. Różnice w poziomie aprobaty wartości i norm moralnych przez respondentów z różnych środowisk terytorialnych mogą wahać się w zależności od tego, czy będą dotyczyć ogólnych kwestii moralności prorodzinnej, czy wybranych szczegółowych kwestii, szczególnie z zakresu moralności małżeńsko-rodzinnej.

Hipoteza IV. Wykształcenie a aprobatą norm i wartości prorodzinnych. Wykształcenie może być wskaźnikiem zróżnicowania moralności młodego pokolenia Polaków wstępujących aktualnie w nową, małżeńską przestrzeń życiową. Osoby lepiej wykształcone będą przejawiać wyższy poziom dezaprobaty wartości i norm moralnych aniżeli osoby legitymujące się niższym typem wykształcenia. Można przypuszczać też, iż ze względu na postępujący proces ujednolicania się decyzji i wyborów moralnych różnice w poziomie preferowanych wartości prorodzinnych, przynajmniej w niektórych kwestiach, nie będą jaskrawe. Osoby posiadające wyższy typ wykształcenia, ze względu na poziom rozwoju intelektualnego, mogą przyjąć postawę krytyczną wobec tradycyjnej (wynikającej z katolickiej doktryny moralnej) moralności małżeńskiej i rodzinnej.

Hipoteza V. Praktyki religijne a system wartości i norm małżeńskich i rodzinnych. W trzeciej hipotezie badawczej założono, iż nupturienti określający się jako w miarę regularnie praktykujący będą prezentować odmienne poziomy aprobaty wartości i norm moralnych w zakresie życia małżeńsko-rodzinnego. Teza ta jest nieco ryzykowna, gdyż praktyki religijne są tylko jednym z wielu parametrów religijności, który z pewnością nie odzwierciedla całości zjawiska, siła związku między religijnością a aprobatą norm i wartości prorodzinnych w odniesieniu do niektórych kwestii moralnych może być zaś nieuchwytna empirycznie.

Przyjęte hipotezy robocze winny uchronić proces badawczy przed błędem jednolitego i nieodróżnicowanego traktowania próby badawczej. Należy założyć jednak, iż w warunkach dokonującego się ogólnego procesu upodabniania i wyrównywania różnic w środowiskach młodego pokolenia Polaków cechy demograficzne i społeczne będą w coraz mniejszym stopniu różnicować postawy moralne. Przeprowadzone analizy statystyczno-korelacyjne tylko pośrednio mogą uwypuklać pewne zależności przyczynowe. W analizach statystycznych związków i zależności będzie stosowany test niezależności χ^2 i współczynnik kontyngencji *C* Pearsona. Statystyki te są obliczane z wyłączeniem „braku danych”. Na podstawie wielkości wartości χ^2 będzie można wnioskować o zależności lub niezależności tych zmiennych, natomiast siłę związku badanych zmiennych określa się na podstawie współczynnika kontyngencji *C*, który pokazuje siłę zależności, bez kierunku tej zależności. Chodzi tu o zależność w sensie warunku modyfikującego przebieg określonego zjawiska, nie zaś warunku niezbędnego i posiadającego znaczenia dla zaistnienia zjawiska. Zespół cech oraz czynników społecznych i kulturowych różnicujących oraz warunkujących deklarowane postawy nupturientów może okazać się bowiem niezwykle bogaty (Mariański 2008: 49). Wybrane cechy demograficzne i społeczne są tylko częścią w zespole cech i czynników różnicujących postawy moralne przygotowujących się do małżeństwa.

Cechy demograficzne i społeczne przyjęte w hipotezach badawczych powinny pozwolić ukazać nie tylko dyferencję pomiędzy poszczególnymi kategoriami respondentów, lecz także kierunek zjawisk związanych ze zmianą pojmowania tradycyjnej koncepcji małżeństwa. Celem zweryfikowania przyjętych hipotez badawczych zbiorcze dane statystyczne

zostały poddane analizie statystycznej przy wykorzystaniu programu *Statistical Analysis in Social Science* (IBM SPSS Statistics).

W niniejszej publikacji założono, iż przyjęcie powyższych założeń badawczych pozwoli odpowiedzieć na postawione pytania dotyczące małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów. Wyjaśnienie głównego problemu i zweryfikowanie hipotez wymagało doboru odpowiednich metod i technik badawczych. Stanisław Nowak stoi na stanowisku, iż w naukach empirycznych metody badawcze to przede wszystkim typowe i powtarzalne sposoby zbierania, opracowywania, analizy i interpretacji danych empirycznych, służące do uzyskiwania maksymalnie uzasadnionych odpowiedzi na stawiane w nich pytania (Nowak 2007: 22).

Dla uchwycenia przemian w mentalności młodych ludzi, stojących na progu zawarcia małżeństwa, przeprowadzono badania empiryczne wśród uczestników kursów przedmałżeńskich i w tym celu posłużono się narzędziem kwestionariusza ankiety. Metoda sondażu najlepiej ujawnia schemat wzajemnych statystycznych powiązań między zmiennymi charakteryzującymi ukazujące się w odpowiedziach cechy społeczne jednostek składających się na daną zbiorowość, w tym ich postawy i zachowania (Nowak 2007: 47). Badania ankietowe zalicza się do metod reprezentacyjnych, charakteryzujących się tym, że pozwalają one na zdobycie wiedzy o dużej zbiorowości poprzez zbadanie jedynie jej reprezentacji, a ściślej mówiąc – próby reprezentacyjnej (Sołoma 1999: 24).

Większość pytań zawartych w kwestionariuszu ankiety została zaczerpnięta z innego, który powstał w Katedrze Socjologii Moralności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, w ramach badań socjologicznych wśród narzeczonych na temat małżeństwa i rodziny. Badaniom socjologicznym zostali poddani nupturienci uczestniczący w kursach przedmałżeńskich w Lublinie oraz w Nottingham i Luton-Dunstable. Uzyskanie wyników empirycznych z kilku środowisk miejskich w Lublinie oraz z dwóch parafii polskich w Anglii być może ułatwi formułowanie wniosków o szerszej perspektywie.

W ramach projektu badawczego przebadano od kwietnia do maja 2014 roku w sumie 211 osób. Przyjętego założenia przebadania minimum 100 osób z jednego środowiska nie udało się w pełni zrealizować w przypadku przygotowujących się do małżeństwa poza krajem. W Lublinie przebadano 113 nupturientów, w Nottingham i Luton-Dunstable

zaś 98 osób. Sposób doboru próby był celowy. Mimo niskiego stopnia reprezentatywności tego typu doboru, próby eksperckie (celowe) były z sukcesem wykorzystywane w naukach społecznych w wielu badaniach, których celem było m.in. prognozowanie zmian w strukturze społecznej na wielu jej płaszczyznach.

Narzędziem badawczym w badaniach nad modelami małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów był kwestionariusz ankiety „Małżeństwo i rodzina w świadomości nupturientów”. W realizacji badań socjologicznych posłużono się metodą ankiety audytoryjnej. W Lublinie nie wszędzie realizacja badań socjologicznych tą metodą była możliwa. Tam, gdzie warunki na to nie pozwalały, posłużono się metodą ankiety rozdawanej. Tak było w przypadku części respondentów z Lublina, w Nottingham i Luton-Dunstable zaś w całości udało się wykonać ankietę audytoryjną. Technika ankiety rozdawanej została w zrealizowanych badaniach potraktowana jako ostateczność ze względu na duże niedogodności, które niesie ze sobą ten typ badania. Proces wypełniania kwestionariusza ankiety odbywa się bowiem bez jakiejkolwiek kontroli badacza. Stąd nie ma żadnej pewności, czy respondent wypełniał samodzielnie ankietę i w jakich warunkach.

Kwestionariusz ankiety miał oczywiście charakter anonimowy. Ze względu na fakt, iż tematyka badań dotyczyła bardzo intymnej sfery życia, starano się, by w narzędziu badawczym nie znalazły się pytania zbyt drażliwe, które mogłyby budzić nieufność bądź obawy odpowiadających. Zrezygnowano w kwestionariuszu ankiety z pytań typu otwartego. Podyktowane to było względami praktycznymi i organizacyjnymi przy dysponowaniu zawężonym odcinkiem czasu w ramach trwania kursu przedmałżeńskiego. Mimo możliwości zachowania pełnej anonimowości, którą dawała ankietą, część respondentów odmawiała wprost odpowiedzi na niektóre pytania. Dotyczyło to pytań zarówno metryczkowych, jak i niektórych z zakresu moralności społecznej czy małżeńskiej. Nie można wykluczyć, że niektóre osoby udzielały odpowiedzi niebędące wyrazem ich osobistych przekonań.

Wydaje się, iż ankietą została przygotowana i przeprowadzona na tyle starannie, iż w zebranych materiałach empirycznych nie występują na dużą skalę dane mające charakter artefaktów. Zaobserwowane przypadki nierzetelnego podejścia do badań nie zaważyły na ogólnej war-

tości zebranych danych. Trudno jest jednak ustalić wskaźnik odpowiedzi nieszczerých. Kwestionariusz ankiety składa się z 31 pytań, w tym z 5 pytań metryczkowych. Ankieta, choć nie jest narzędziem autorskim, jednakże została odpowiednio zmodyfikowana do potrzeb realizacji poza granicami kraju. Dodatkowo została także przetłumaczona na język angielski. W kwestionariuszu zastosowano wyłącznie pytania zamknięte o różnych formatach odpowiedzi. Pytania dotyczyły autoidentyfikacji wiary i wyznania, częstotliwości praktyk religijnych, motywów zawarcia małżeństwa, ról małżonków w rodzinie, kwestii chęci posiadania i wychowywania dzieci, sfery moralności małżeńsko-rodzinnej oraz rodziny pochodzenia jako grupy odniesienia dla własnej rodziny.

W konstruowaniu kwestionariusza ankiety zastosowano zasady budowy narzędzia badawczego, uwzględniając takie elementy, jak: informacja o instytucji prowadzącej badania, zapewnienie o anonimowości, pytania właściwe, krótka charakterystyka osób badanych i podziękowanie za wypełnienie ankiety. Badanie trwało przeciętnie około 30 minut. Zdarzały się jednak osoby, którym wypełnianie ankiety zajmowało krótszy bądź dłuższy odcinek czasu, nieprzekraczający jednak 45 minut. Wypełnienie kwestionariusza zostało poprzedzone krótkim wstępem dotyczącym celu badań, gwarancji anonimowości oraz sposobu odpowiedzi na pytania. Wypełnienie ankiety było całkowicie dobrowolne, o czym respondenci zostali poinformowani przed przystąpieniem do udzielania odpowiedzi. Znaczna część nupturientów przyjęła ankietę życzliwie i zainteresowaniem. Przemawia za taką oceną pozytywna atmosfera towarzysząca realizacji badań.

Zebrany materiał empiryczny nie jest wolny od ograniczeń wynikających ze sposobu prowadzenia badań. Badania ankietowe opierają się na deklaracjach respondentów, stąd też należy mieć świadomość występowania zjawiska *sponsor effect* (efekt ankietera), gdyż kwestionariusz ankiety dotyczy przestrzeni *sacrum*, podczas czynności edukacyjnej o charakterze religijnym (podczas trwania tzw. „kursu przedmałżeńskiego”). Dodatkowo respondentami stali się aspiranci do małżeństwa sakramentalnego, stąd też ich deklaracje w pewnych partiach mogą dotyczyć raczej ich wiedzy niż prognozy przyszłej przestrzeni behawioralnej. Nie jest do końca pewne, na ile ankietowani podczas wypełniania kwestionariusza ankiety kierowali się zasadą szczerości odpowiedzi, a na ile

stanem swojej wiedzy na dany temat, a z drugiej strony oczekiwaniami ze strony Kościoła instytucjonalnego i ankietera. Nupturientom mogła dodatkowo towarzyszyć obawa, iż zostaną oni wykluczeni z grupy przygotowujących się do małżeństwa w wyniku „niefortunnych” odpowiedzi na pytania, pomimo iż zostali oni poinformowani o charakterze anonimowości badań socjologicznych – stąd podejrzenie, iż respondenci mogli obawiać się rozlicznych sposobów ustalenia autorstwa odpowiedzi w określonym egzemplarzu kwestionariusza ankiety. Wobec powyższych subtelna materia poddana badaniom socjologicznym nakazuje naukowemu rozsądkowi ostrożne, a nawet w pewnym względzie nieufne traktowanie uzyskanych danych. Nie deprecjonuje jednak w żadnym razie zebranego materiału badawczego i nie przeszkadza w dalszych analizach socjologicznych. Z tego też powodu mogą być one względnie pewnym wskaźnikiem wartości uznawanych, nie zawsze jednak odczuwanych, tym bardziej zaś realizowanych. Nie sposób pominąć faktu, iż próba nupturientów o wielkości 200 osób to zdecydowanie za mało, aby pozwolić na wyprowadzanie daleko idących wniosków. Tym bardziej, iż jest to próba celowa. Poziom reprezentatywności tej próby jest więc kwestią do dyskusji. Tego typu badania mogą być jednakże punktem wyjścia dla dalszego konstruowania zagadnień w empirycznej przestrzeni socjologicznej, zawarte zaś ustalenia mogą być pomocne przy projektowaniu różnorodnych działań, m.in. o charakterze duszpasterskim czy edukacyjnym.

Wstępną fazą analizy socjologicznej jest próba scharakteryzowania badanej grupy. Wspólną cechą wszystkich respondentów jest fakt, iż przygotowywali się oni do zawarcia sakramentu małżeństwa. Przygotowanie bezpośrednie jest ostatnim etapem przygotowania do małżeństwa i życia w rodzinie. Etap ten określany jest jako przygotowanie przedślubne, katechizacja przedślubna lub potocznie – kurs dla narzeczonych. W warunkach polskich jest to na ogół kilka spotkań, w warunkach brytyjskich katechizacja przedślubna jest ograniczona do dwóch, trzech spotkań.

Pośród wielu różnych cech demograficznych i społecznych nupturientów kilka zasługuje na szczególne zwrócenie uwagi w dalszych analizach statystycznych. Poniżej zostaną omówione cechy demograficzne i społeczne badanych, które zostały zamieszczone w metryczce

ankiety. Niektóre z nich będą traktowane jako zmienne niezależne: *płeć*, *miejsce pochodzenia*, *wykształcenie* oraz *praktyki religijne* – analiza tej zmiennej niezależnej znajduje się w części dotyczącej autoidentyfikacji ze zbiorowością wierzących. W części poświęconej charakterystyce badanej zbiorowości uwzględniono także analizę statystyczną zmiennych niezależnych *wiek* oraz *miejsce aktualnego zamieszkania*, jednakże nie włączono ich do dalszych analiz. Okazało się, że zmienne te nie konstruują wystarczająco ciekawych korelacji ze zmiennymi zależnymi.

Poszczególne kategorie praktyk religijnych będą opisywane w następujący sposób: praktykujący (uczęszczający na mszę świętą w każdą niedzielę; w prawie każdą niedzielę; około 1–2 razy w miesiącu) i niepraktykujący (uczęszczający na mszę świętą tylko w wielkie święta, tylko z okazji ślubu, pogrzebu etc.; nigdy w ciągu roku). Miejsce pochodzenia (domu rodzinnego) będzie przybierać następujące kategorie: wieś i małe miasta (wieś, miasta do 20 tysięcy mieszkańców) oraz średnie i duże miasta (miasta od 20 do 100 tysięcy mieszkańców; miasta powyżej 100 tysięcy mieszkańców). Poszczególne kategorie wykształcenia będą z kolei przybierać następującą formę: wykształcenie podstawowe, średnie, policealne (podstawowe; zasadnicze zawodowe; średnie i policealne – ogólnokształcące, zawodowe; inne – „skończył studia”; „bez obrony pracy dyplomowej”) oraz wyższe (wyższe zawodowe – licencjackie, wyższe magisterskie).

Kraj aktualnego zamieszkania jest w niniejszym opracowaniu zmienną o zasadniczym znaczeniu. W badanej próbie nieco liczniejszą grupę stanowią nupturieni z Polski (53,5%) aniżeli z Anglii (46,5%). Wskaźnik mężczyzn biorących udział w badaniu socjologicznym jest nieco wyższy w grupie osób z Anglii aniżeli z Polski (50,0% wobec 48,7%), z kolei kobiety z Polski chętniej aniżeli z UK brały udział w badaniu socjologicznym (Anglia – 50,0%; Polska – 51,3%). W podziale na praktyki religijne okazało się, iż niemal co drugi respondent z Polski praktykował w miarę regularnie obowiązek uczestnictwa we mszy świętej niedzielnej (54,9%) i jedynie co trzeci ankietowany z Anglii (31,6%). Praktykę chodzenia do kościoła tylko w wielkie święta bądź rzadziej deklarowała zdecydowana większość osób z UK (68,3%) i 45,1% z Polski. Osoby pochodzące ze wsi bądź małych miejscowości częściej wybierały jako kraj aktualnego zamieszkania Wielką Brytanię (55,1%) aniżeli Polskę (47,8%).

Odwrotne proporcje dają się zauważyć w grupie osób pochodzących ze średnich i dużych miast (Anglia – 44,9%; Polska – 52,2%). Anglię, jako kraj aktualnego miejsca zamieszkania, zdecydowanie częściej wybierały osoby gorzej wykształcone. Niemal trzy czwarte ankietowanych legitymujących się wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym wybierało Wielką Brytanię (70,4%), w Polsce zaś zdecydował się na pozostanie co trzeci respondent posiadający powyższy typ wykształcenia (31,0%). W grupie osób z Polski odnotowano z kolei zdecydowanie więcej respondentów z wykształceniem wyższym (Anglia – 29,6%; Polska – 69,0%).

W skład badanej struktury weszło 104 mężczyzn, co stanowi 49,3% ogółu i 107 kobiet, czyli 50,7%.

Tab. 1 (pyt. 29). *Struktura płci*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Mężczyzna	49	50,0	55	48,7
Kobieta	49	50,0	58	51,3
Ogółem	98	100,0	113	100,0

Pewne dysproporcje płci występują w podziale na kraj aktualnego zamieszkania. Wskaźnik mężczyzn biorących udział w badaniach socjologicznych jest nieco wyższy w grupie z Anglii niż z Polski (50,0% wobec 48,7%), w przypadku kobiet zaś proporcje są odwrotne (Anglia – 50,0%; Polska – 51,3%). Kobiety nieco częściej aniżeli mężczyźni składały deklarację jako osoby praktykujące, przy czym nie są to różnice jaskrawe. Swoją obecność w kościele 1–2 razy w miesiącu bądź częściej deklarowało 41,3% mężczyzn i 46,7% kobiet, tylko zaś w wielkie święta bądź rzadziej w kościele swoją obecność zaznaczało 58,7% respondentów i 53,3% respondentek. Nieco więcej kobiet niż mężczyzn pochodziło z terenów wiejskich i małych miejscowości (M=50,0%; K=52,3%), a wśród osób pochodzących ze średnich i dużych miast grupę dominującą stanowili mężczyźni (M=50,0%; K=47,7%). Kobiety okazały się lepiej wykształcone od mężczyzn. Wykształcenie podstawowe, średnie i policealne posiadało dwie trzecie mężczyzn (64,4%) i jedynie co trzecia kobieta (34,6%),

wykształceniem wyższym legitymował się jedynie co trzeci mężczyzna (35,6%) i niemal dwa razy więcej kobiet (65,4%).

W badanej zbiorowości najwięcej osób pochodziło z terenów wiejskich (37,9%), nieco mniej z dużych aglomeracji miejskich liczących powyżej 100 tysięcy mieszkańców (29,4%), a miejscem pochodzenia co piątego respondenta było miasto o średniej wielkości liczące od 20 do 100 tysięcy mieszkańców (19,9%). Co ósmy ankietowany pochodził z małych miejscowości o wielkości zaludnienia do 20 tysięcy mieszkańców (12,8%).

Tab. 2 (pyt. 31). *Struktura środowiska pochodzenia (według domu rodzinnego)*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Wieś	39	39,8	41	36,3
Miasto do 20 tysięcy mieszkańców	15	15,3	12	10,6
Miasto od 20 tysięcy do 100 tysięcy mieszkańców	24	24,5	18	15,9
Miasto powyżej 100 tysięcy mieszkańców	20	20,5	42	37,3
Ogółem	98	100,0	113	100,0

Pochodzący z terenów wiejskich i małych miejscowości częściej wybierali Anglię aniżeli Polskę jako kraj aktualnego zamieszkania (55,1% wobec 47,8%), z kolei respondenci pochodzący z miast powyżej 20 tysięcy mieszkańców częściej znajdowali się w grupie osób aktualnie zamieszkujących Polskę niż Wielką Brytanię (52,2% wobec 44,9%). Wśród ankietowanych ze wsi i małych miast odnotowano nieco więcej kobiet niżli mężczyzn (M=50,0%; K=52,3%), wśród pochodzących ze średnich i dużych miast znalazło się zaś nieco mniej respondentek aniżeli respondentów (M=50,0%; K=47,7%). Wśród osób ze wsi i małych miejscowości dominowały te, które w miarę regularnie praktykowały niedzielny obowiązek mszy świętej (63,4%), a cztery osoby na dziesięć do kościoła uczęszczały okazjonalnie bądź w ogóle tego nie czyniły (41,5%). W kategorii osób pochodzących z miast o średniej bądź dużej wielkości proporcje różnią się zdecydowanie. Jedynie trzecia część respondentów przy-

znała, że w miarę systematycznie chodziła do kościoła (36,6%), 58,5% zaś przyznało, że czyniło to bardzo rzadko lub w ogóle nie spełniało obowiązku niedzielного uczestnictwa we mszy świętej. W grupie osób z terenów wiejskich bądź z małych miejscowości odnotowano o siedem punktów procentowych więcej osób z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym niż z wyższym (54,8% wobec 47,7%). W kategorii osób pochodzących ze średnich i dużych miast dominowały osoby legitymujące się wykształceniem wyższym (52,3%), wskaźnik posiadających wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne odnotowano zaś na poziomie 45,2%.

W zrealizowanej próbie badawczej czterech na dziesięciu respondentów (40,3%) posiadało wykształcenie średnie lub policealne (ogólnokształcące, zawodowe). Co trzeci biorący udział w badaniach socjologicznych posiadał wykształcenie wyższe magisterskie (30,3%). Wykształcenie wyższe zawodowe posiadał co piąty ankietowany (19,4%), zasadnicze zawodowe co szósty respondent (6,6%). Wykształceniem podstawowym legitymowało się jedynie pięć osób z UK (5,1%), w przypadku odpowiedzi: „inne” („skończę studia”, „bez obrony pracy dyplomowej”) wskaźnik wynosi 0,9%.

Tab. 3 (pyt. 24). *Struktura wykształcenia*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Podstawowe	5	5,1	–	–
Zasadnicze zawodowe	10	10,2	4	3,5
Średnie i policealne (ogólnokształcące, zawodowe)	54	55,1	31	27,4
Wyższe zawodowe (licencjackie)	14	14,3	27	44,2
Wyższe magisterskie	14	14,3	50	100,0
Inne	1	1,0	1	0,9
Ogółem	98	100,0	113	100,0

W Anglii wykształceniem średnim lub policealnym (wykształcenie ogólnokształcące, zawodowe) legitymowało się 55,1% badanych i niemal dwa razy mniej zamieszkujących Polskę (27,4%). Co trzeci biorący udział

w badaniach socjologicznych posiadał wykształcenie wyższe magisterskie, z czego 14,3% zamieszkiwało Anglię, Polskę zaś 44,2%. Wskaźnik osób z wykształceniem wyższym zawodowym (licencjackim) okazał się zdecydowanie niższy w grupie osób spoza granic Polski (Anglia – 14,3%; Polska – 23,9%). Wykształcenie zasadnicze zawodowe posiadał co dziesiąty ankietowany w Anglii – 10,2% i jedynie 3,5% w Polsce. Wykształceniem podstawowym legitymowało się jedynie pięć osób z UK (5,1%), a w przypadku odpowiedzi: „inne” („skończę studia”, „bez obrony pracy dyplomowej”) wskaźniki prezentują się następująco: Anglia – 1,0%; Polska – 0,9%.

Wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym legitymowało się niemal dwa razy więcej mężczyzn aniżeli kobiet (M=64,4%; K=34,6%), w kategorii wykształcenie wyższe proporcje się odwracają (M=35,6%; K=65,4%). Osoby gorzej wykształcone rzadziej spełniały obowiązek niedzielnej praktyki w kościele. W tej kategorii wykształcenia wskaźnik osób niepraktykujących wynosi 57,6%, a praktykujących 38,7%. Praktykę niedzielnej mszy świętej chętniej respektowały osoby z wykształceniem wyższym (53,3%), czterech na dziesięciu respondentów z tym typem wykształcenia deklarowało się jako niepraktykujący bądź praktykujący bardzo okazjonalnie (42,7%). Osoby z wykształceniem policealnym lub niższym częściej pochodziły z małych miejscowości bądź z terenów wiejskich aniżeli z aglomeracji miejskich o średniej bądź dużej wielkości (52,8% wobec 45,6%). W przypadku kategorii osób legitymujących się wykształceniem wyższym 47,2% pochodziło ze wsi lub małych miast, a 54,4% z miast powyżej 20 tysięcy mieszkańców.

Jedną z ważniejszych kategorii w charakterystyce społecznej i demograficznej jest wiek respondentów. Największą ich grupę w podziale na wiek stanowiły osoby poniżej 25 roku życia (39,8%). Co czwarty ankietowany w momencie realizacji badań socjologicznych miał powyżej 30 lat (23,7%). Nupturientów pomiędzy 28 a 29 rokiem życia odnotowano na poziomie 19,4%, w przedziale wiekowym 26–27 lat znalazło się 16,6% badanych. Tylko jedna osoba z Polski nie udzieliła odpowiedzi na powyższe pytanie (0,5%).

Tab. 4 (pyt. 4). *Struktura wieku*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Powyżej 25	25	25,5	59	52,5
26–27	24	24,5	11	9,7
28–29	21	21,4	20	17,7
30 i więcej	28	28,6	22	19,5
Brak odpowiedzi	–	–	1	0,9
Ogółem	98	100,0	113	100,0

Co drugi respondent z Polski i co czwarty z Anglii w momencie realizacji badania miał poniżej 25 lat (odpowiednio: 52,2% i 25,5%). W przedziale wiekowym 26–27 lat odnotowano co dziesiątego ankietowanego z Polski (9,7%) i co czwartego z Anglii (24,5%). W przypadku kategorii wiekowej 28–29 lat wskaźnik osób z Anglii jest wyższy niemal o cztery punkty procentowe (Anglia – 21,4%; Polska – 17,7%). Co piąty respondent z Polski i 28,6% z Anglii deklarowało, iż ma 30 bądź więcej lat.

Co druga kobieta i niemal dwa razy mniej mężczyzn decydujących się na zawarcie małżeństwa miało poniżej 25 lat ($M=28,8\%$; $K=50,5\%$). W grupie trzydziestolatków lub osób starszych znalazł się co czwarty mężczyzna (26,9%) i co piąta kobieta (20,6%). Jeszcze większą różnicę odnotowano w grupie osób w przedziale wiekowym 28–29 lat ($M=23,1\%$; $K=15,9\%$). Wśród osób mających 26–27 lat znalazł się co piąty mężczyzna (20,2%) i zdecydowanie mniej kobiet (13,1%).

Poniżej 25 roku życia zdecydował się na małżeństwo co drugi respondent pochodzący z terenów wiejskich i małych miejscowości (47,2%) i co trzeci ze średnich i dużych aglomeracji miejskich (32,0%). O niemal dwadzieścia punktów procentowych więcej odnotowano trzydziestolatków (bądź osób starszych) w grupie osób pochodzących ze średnich i dużych miast niż z terenów wiejskich lub małych miejscowości (odpowiednio: 34,0% i 19,9%). Ankietowanych pomiędzy 28 a 29 rokiem życia odnotowano nieco więcej w grupie osób pochodzących ze średnich i dużych miast w porównaniu z tymi ze wsi lub małych miejscowości (20,4% wobec 18,5%). Co piąty pochodzący ze wsi lub małych miejscowości (19,4%) oraz co siódmy ankietowany ze średnich lub dużych miast

(13,6%) miał w momencie realizacji badań socjologicznych 26 bądź 27 lat.

Niemal połowa praktykujących i co trzeci niepraktykujący miał poniżej 25 lat (odpowiednio: 47,3%; 33,9%). Wykształcenie wyższe w tej grupie wiekowej posiadało 40,2% badanych, a podstawowe, średnie lub policealne – 39,4%. Trzydziestolatków bądź osób starszych odnotowano dwa razy więcej w grupie osób niepraktykujących ($P=15,1\%$; $NP=30,5\%$)³ i nieco więcej wśród posiadających wykształcenie wyższe (25,2%) aniżeli podstawowe, średnie lub policealne (22,1%). W przedziale wiekowym 28–29 lat odnotowano podobne wskaźniki, zarówno w przypadku zmiennej niezależnej *praktyki* ($P=19,4\%$; $NP=19,5\%$), jak i wykształcenie (podstawowe, średnie, policealne – 18,3%; wyższe – 20,6%). Wśród dwudziestosześcioletków i dwudziestosiedmiolatków zauważono więcej osób z wykształceniem podstawowym, średnim i policealnym niż wyższym (19,2% wobec 14,0%) i porównywalne wskaźniki praktykujących, jak i niepraktykujących ($P=17,2\%$; $NP=16,1\%$).

Respondentów zapytano także o miejsce aktualnego zamieszkania. Co drugi nupturient w momencie realizacji badań socjologicznych zamieszkiwał duże aglomeracje miejskie liczące powyżej 100 tysięcy mieszkańców (49,8%), a co piąty – miasta o średniej wielkości od 20 do 100 tysięcy mieszkańców (19,9%). Tereny wiejskie zamieszkiwał co siódmy ankietowany (14,2%) i dokładnie tyle samo małe miasta (14,2%). Cztery osoby odmówiły odpowiedzi na powyższe pytanie (1,9%).

Tereny wiejskie były niemal dwa razy częściej zamieszkiwane przez osoby z Polski aniżeli z Anglii (17,7% wobec 10,2%), małe miejscowości do 20 tysięcy mieszkańców były zaś wybierane niemal sześciokrotnie częściej jako aktualne miejsce zamieszkania przez respondentów z UK niż z Polski (25,5% wobec 4,4%). Miasta o średniej wielkości od 20 do 100 tysięcy mieszkańców jako miejsce zamieszkania wybierał co trzeci respondent z Anglii (32,7%) i co jedenasty z Polski (8,8%), w dużych aglomeracjach miejskich mieszkały zaś dwie na trzy osoby z Polski (67,2%) i niemal trzecia część respondentów z UK (29,6%). Wskaźnik braków odpowiedzi wynosi odpowiednio: Anglia – 2,0%; Polska – 1,8%.

³ W prowadzonych analizach poszczególne skróty będą oznaczały: P – praktykujący; NP – niepraktykujący; K – kobiety; M – mężczyźni.

Tab. 5 (pyt. 30). *Struktura aktualnego środowiska pochodzenia*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Wieś	10	10,2	20	17,7
Miasto do 20 tysięcy mieszkańców	25	25,5	5	4,4
Miasto od 20 tysięcy do 100 tysięcy mieszkańców	32	32,7	10	8,8
Miasto powyżej 100 tysięcy mieszkańców	29	29,6	76	67,3
Brak odpowiedzi	2	2,0	2	1,8
Ogółem	98	100,0	113	100,0

W momencie realizowania badań socjologicznych tereny wiejskie lub małe miasta zamieszkiwało 44,4% pochodzących ze wsi lub małych miejscowości (23,1% – wieś; 21,3% – małe miasta) i 11,7% pochodzących ze średnich i dużych aglomeracji miejskich (wieś – 4,9%; małe miasta – 6,8%), średnie bądź duże miasta zamieszkiwało zaś 52,8% pochodzących z terenów wiejskich lub małych miejscowości (średnie miasta – 16,7%; duże miasta – 36,1%) i 87,4% pochodzących właśnie ze średnich i dużych miast (średnie miasta – 23,3%; duże miasta – 64,1%). Wskaźnik braków odpowiedzi wynosi odpowiednio: wieś i małe miasta – 2,8%; średnie i duże miasta – 1,0%.

Zamieszkujący tereny wiejskie dwa razy częściej legitymowali się wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym aniżeli wyższym (19,2% wobec 9,3%). Podobną różnicę odnotowano w grupie osób z małych miast liczących do 20 tysięcy mieszkańców (podstawowe, średnie, policealne – 17,3%; wyższe – 11,2%). Co czwarty respondent posiadający wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne oraz co szósty z wykształceniem wyższym w momencie realizacji badania socjologicznego zamieszkiwał średnie aglomeracje miejskie o wielkości od 20 do 100 tysięcy mieszkańców (odpowiednio: 24,0% i 15,9%), a w dużych aglomeracjach miejskich liczących powyżej 100 tysięcy mieszkańców zamieszkiwał co trzeci ankietowany posiadający wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne (36,5%) i dwóch na trzech legitymujących

się wykształceniem wyższym (62,6%). Wyższy wskaźnik braków odpowiedzi odnotowano w grupie osób z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym niż z wyższym (2,9% wobec 0,9%).

Tereny wiejskie częściej zamieszkiwały osoby praktykujące (P=17,2%; NP=11,9%) i w porównywalnym stopniu mężczyźni, jak i kobiety (M=14,4%; K=14,0%). Miasta liczące do 20 tysięcy mieszkańców częściej zasiedlały kobiety (M=12,5%; K=15,9%), porównywalnie praktykujący, jak i niepraktykujący (P=14,0%; NP=14,4%). Mężczyźni i osoby niepraktykujące częściej wybierały do zamieszkania miasta o średniej wielkości (M=21,1%; K=18,7%; P=11,8%; NP=26,3%), duże aglomeracje miejskie zaś częściej praktykujący (55,9%; NP=44,9%) i porównywalnie mężczyźni, jak i kobiety (M=49,0%; K=50,5%). Brak odpowiedzi częściej odnotowywano w grupie mężczyzn (M=2,9%; K=0,9%) i wśród niepraktykujących (P=1,1%; NP=2,5%).

W świetle zaprezentowanych tu wyników badań socjologicznych można stwierdzić, że respondenci charakteryzują się pewnym zróżnicowaniem społeczno-demograficznym. Analiza zmiennych ujawnia istnienie określonych prawidłowości.

1. Decyzję o małżeństwie podejmowały najczęściej osoby młodsze, przed 25 rokiem życia. W tej kategorii wiekowej grupę dominującą stanowiły kobiety i osoby pochodzące z terenów wiejskich i małych miejscowości. Zdecydowanie bardziej powściągliwi w decyzji o ślubie okazywali się mężczyźni i pochodzący ze średnich i dużych aglomeracji miejskich. Respondenci z Polski dwa razy częściej aniżeli z Anglii podejmowali w tym wieku decyzję o zawarciu małżeństwa. Respondenci z Wielkiej Brytanii najchętniej z kolei podejmowali decyzję o zawarciu małżeństwa po 30 roku życia. Być może zauważalny jest tutaj brak kontroli społecznej, silniej oddziaływującej w Polsce – szczególnie na młodszych nupturientów i pochodzących z terenów wiejskich lub małych miast. Liberalny styl życia i obyczajowe przyzwolenie na związki pozamałżeńskie (wydłużony okres narzeczeństwa połączony ze wspólnym zamieszkaniem) w krajach Europy Zachodniej, w tym w Wielkiej Brytanii, być może tłumaczy odkładanie decyzji młodych ludzi o małżeństwie na późniejszy okres ich życia.
2. Anglię, jako kraj aktualnego miejsca zamieszkania, zdecydowanie częściej wybierały osoby gorzej wykształcone. Wykształceniem śred-

nim lub policealnym (wykształcenie ogólnokształcące, zawodowe) legitymował się co drugi respondent na terenie UK i niemal dwa razy mniej zamieszkujących Polskę. Oznaczać to może, iż osoby lepiej wykształcone mają większe szanse na odnalezienie się na polskim rynku pracy, z kolei na brytyjskim rynku pracy jest znacznie łatwiej znaleźć pracę niewymagającą wysokich kwalifikacji.

3. Kobiety okazały się lepiej wykształcone od mężczyzn. Wykształcenie podstawowe, średnie i policealne posiadało dwie trzecie mężczyzn i jedynie co trzecia kobieta. Osoby z wykształceniem policealnym bądź niższym częściej pochodziły z małych miejscowości lub z terenów wiejskich aniżeli z aglomeracji miejskich o średniej bądź dużej wielkości. W zbiorowości osób z terenów wiejskich albo z małych miejscowości odnotowano o siedem punktów procentowych więcej osób z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym aniżeli z wyższym.
4. Co drugi nupturient w momencie realizacji badań socjologicznych zamieszkiwał duże aglomeracje miejskie liczące powyżej 100 tysięcy mieszkańców. Tereny wiejskie lub małe miasta zamieszkiwała niemal połowa pochodzących ze wsi lub małych miejscowości. Małe miejscowości liczące do 20 tysięcy mieszkańców były zasiedlane niemal sześciokrotnie częściej jako aktualne miejsce zamieszkania przez respondentów z UK niż z Polski. Diaspory Polskie w UK najczęściej powstają tam, gdzie jest wysoka szansa zatrudnienia. Fakt ten może świadczyć o tym, iż zjawisko industrializacji w Wielkiej Brytanii nie ogranicza się wyłącznie do dużych aglomeracji miejskich.

Nie można z całą pewnością rozstrzygnąć, w jakim stopniu poszczególne zbiorowości nupturientów są reprezentatywne dla całej populacji przygotowującej się do zawarcia małżeństwa, tym bardziej że badaniom zostały poddane dwie grupy narzeczonych usytuowane w dwóch różnych uwarunkowaniach społecznych. Socjologiczny pejzaż namalowany w Anglii i Polsce może jednakże przynajmniej wskazywać symptomy zmian w świadomości nupturientów w przestrzeni preferowanych modeli małżeństwa i rodziny. Dla socjologa rzeczywistość nigdy nie jest wielkością statyczną, ale ciągle zmieniającą się w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego. Socjologia jako nauka empiryczna nigdy nie

daje pewności, lecz tylko prawdopodobieństwo, z możliwością, że jej twierdzenia będą podlegać modyfikacjom, a często także falsyfikacjom. Moralność w wymiarach społecznych zmienia się według logiki długiego trwania, a zmiany o charakterze fundamentalnym dokonują się zazwyczaj bardzo powoli (Mariański 2011: 149).



Rozdział czwarty

Globalne wyznanie wiary

Religia i społeczeństwo są rzeczywistościami odrębnymi i całkowicie Rodseparowanymi od siebie. Jednakże z perspektywy socjologicznej religia jawi się jako kompozycja historyczno-społeczna, gdyż jest ona rezultatem komunikowania się jednostek bądź grup społecznych z rzeczywistością transcendentną i między sobą (Mariański 2013a: 159). Wiara religijna ujmowana w sensie nauk teologicznych nie jest z kolei, i nigdy być nie powinna, przedmiotem badań socjologicznych. Trudność polega na tym, że socjologia sama z siebie często generuje pytania teologiczne, a sami socjologowie częściej mówią o *sacrum* niż teologowie. Twierdzenia, że socjologia jest w dużej mierze ateistyczna, nie da się obronić, gdyż przedmiot socjologii jest nie tyle materialny, co społeczny. O ile coś jest społeczne, to cechuje się indeterminizmem i w tym sensie co najwyżej może poddawać się myśleniu materialistycznemu (Flanagan 2013: 170–171).

Z socjologicznego punktu widzenia religia i społeczeństwo mają swoje odzwierciedlenie w religijności i odwrotnie. To, co dzieje się z religijnością, wpływa na stan świadomości społecznej. Religia bowiem, określana jako zjawisko społeczne, jest elementem skomplikowanej maszyny ustawicznie zmieniających się stosunków społecznych. Jest częścią dynamiki społeczeństwa. Socjolog zajmuje się religią o tyle, o ile jest ona fenomenem społecznym (Mariański 2014b: 64). Deklaracja przynależności do kategorii osób wierzących lub niezdecydowanych w sprawach wiary, obojętnych religijnie i niewierzących daje ogólny obraz postaw wobec religii. Należy jednakże pamiętać o tym, iż opisując specyfikę polskiej religijności, należy odnosić ją do jej kulturowego i społecznego kontekstu. Od wieków posiadała charakter ludowy, a pod względem stanowo-środowiskowym była bardzo zróżnicowana. „Silnie wiązała się z rytualizmem,

wysoką rangą zachowań gromadnych, nikłą wiedzą religijną, akcentowaniem atrybutów wszechmocy i sprawiedliwości Bożej (Bóg jako *mysterium tremendum* – tajemnica grozy) oraz oczekiwaniami pragmatycznymi opartymi na zasadzie *do, ut des*” (Styk 1996: 218).

Rozdział ten jest poświęcony globalnym postawom nupturientów wobec wiary, autodeklaracjom wyznaniowym oraz częstotliwości praktyk religijnych (obowiązek uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej). Parametr globalnej postawy wobec wiary w socjologii religii, inaczej nazywany religijnością ogólną, określany jest przez subiektywne przekonanie, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, o identyfikacji ze zbiorowością religijną. Społeczność ta nie musi być precyzyjnie zintegrowana przez więzi wewnętrzne ani postrzegana jako ewidentnie niejednolita wobec innych całości społecznych. Jednostki, poprzez autoidentyfikację, przyznają się do zbiorowości, co jest potwierdzone przez wewnętrzne przeżycia, przekonania oraz możliwość działania religijnego. Przez autodeklarację wyznaniową należy rozumieć utożsamienie się jednostki z konkretnym Kościołem bądź związkiem wyznaniowym (Kozak 2014: 127).

Janusz Mariański zauważa, iż z przynależnością wyznaniową nie w pełni współbrzmiały pozytywne autodeklaracje wiary (przynależność religijna). Współcześnie, pomiędzy dwoma biegunami, religią a ateizmem, można wyróżnić wiele stopni pośrednich, m.in. agnostycyzm lub indyferentyzm. Jednostka wierzy w ludzkie możliwości poznawcze, w odniesieniu do istnienia lub nieistnienia rzeczywistości transcendentnej, lub też zauważalny jest brak zainteresowania sprawami religijnymi. To swoistego rodzaju apatia religijna (Mariański 2014b: 64). Ale nawet deklarowany brak religijności nie musi oznaczać braku zainteresowania kwestiami związanymi z religią. O ile możliwa jest religijność zewnętrzna niemal zupełnie pozbawiona refleksji, o tyle zdarza się, iż ateści poświęcają wiele czasu i uwagi zagadnieniom egzystencjalnym i duchowym, wykazują rodzaj wrażliwości skłaniający ich do stawiania pytań, na które właśnie religia najbardziej gotowa jest dawać odpowiedzi. Amputując religię z własnego życia, rezygnuje się z podawanych w jej ramach odpowiedzi, podczas gdy pytania nadal pozostają. Według większości humanistycznych interpretacji są one nieodłącznym elementem ludzkiej kondycji (Królikowska 2009: 58).

Współcześnie ateizm w czystej postaci występuje dość rzadko. Dlatego też w postawach pośrednich wobec wiary socjologowie religii określają ustosunkowanie się jednostki do religii w takich terminach, jak: ogólnie religijny, niezależny, otwarty, autonomiczny, poszukujący, wątpiący. Nie należy też wykluczać faktu, iż część społeczeństwa polskiego uważa się tylko dlatego za katolików, gdyż nie utożsamia się z żadnym innym wyznaniem ani religią albo jest przywiązana jedynie do „wiary ojców” (Mariański 2014b: 65). Składanym deklaracjom wiary, pojmowanej przede wszystkim jako dziedzictwo ojców, towarzyszyło bardzo często w warunkach polskich ubóstwo teoretyczne, które wyrażało się m.in. w nikłym poziomie wiedzy religijnej. Jednostka nie musiała zastanawiać się nad prawdami teologicznymi. Dziedziczono je jako gotowe, świat jednostki zaś to bardzo często świat konkretów, któremu nie sprzyja myślenie abstrakcyjne (Styk 1993: 138). Daje to podstawę do sformułowania w miarę prawomocnego uogólnienia, iż w XXI wieku można będzie obserwować pierwsze oznaki przekształceń również na polu polskiej religijności, przynajmniej w odniesieniu do niektórych warstw społecznych, np. młodzieży czy ludzi z wyższym wykształceniem (Mariański 2014b: 65).

Analizując wybrane wyniki badań, które w pewien sposób obrazują religijność społeczeństwa polskiego początku obecnego stulecia, można zauważyć, iż poziom deklaracji wiary jest w miarę stabilny we wszystkich grupach wiekowych (Kozak 2014: 131). Nie powinien dziwić fakt, iż religijność młodego pokolenia, w tym osób przygotowujących się do małżeństwa, będzie prawdopodobnie we wszystkich wymiarach nieco słabsza niż u starszej części społeczeństwa polskiego. Brak jakiegokolwiek kontroli społecznej w przypadku osób przebywających na emigracji będzie kolejnym czynnikiem obniżającym wskaźniki religijności.

W Wielkiej Brytanii, jak pisze Grace Davie, po przeanalizowaniu danych statystycznych dla okresu powojennego można stwierdzić, że obecnie tylko 14,4% populacji deklaruje aktywną przynależność do chrześcijańskich Kościołów, chociaż te ogólne wskaźniki nie dają wglądu w narodowe specyfiki (Davie 1994: 47). Należy jednakże pamiętać, iż religijność młodych pokoleń jest niezwykle dynamiczna, a autodeklaracja religijności nie wystarcza, by ujawnić precyzyjnie jej wewnętrzną złożoność. Każdy okres przemijającego czasu wpływa na tworze-

nie się odmiennego typu mentalności i zachowań młodych jednostek (Baniak 2005: 9).

Z wielu badań socjologicznych wynika, iż zarówno w populacji dorosłych katolików, jak i młodszej części społeczności katolickiej, od dawna po obecne czasy, dominujący wskaźnik deklaruje własny związek z katolicyzmem, wiarę w Boga ujmowanego w obrazie tego wyznania oraz dużą częstotliwość spełniania praktyk religijnych, a także stabilność postaw w procesie zmian we własnym życiu religijnym (Baniak 2013: 14). W świetle tych wskazań badawczych interesujące wydaje się postawienie pytania o to, jak kształtują się wskaźniki globalnych wyznań wiary i kultu religijnego oraz niewiary, a także w jakim kierunku idą zmiany w tych wyznaniach nupturientów objętych badaniami socjologicznymi.

Janusz Mariański, analizując sondaże CBOS z ostatnich lat, zauważa, iż deklaracje dotyczące wiary („jestem wierzący”) utrzymują się w Polsce na stosunkowo wysokim poziomie. Według sondażu CBOS z lutego 2011 roku 10,2% badanych dorosłych Polaków określiło siebie jako głęboko wierzących, 81,6% jako wierzących, 5,9% jako raczej niewierzących i 2,3% jako całkowicie niewierzących; w lipcu 2011 roku wskaźniki układały się odpowiednio: 9,2%, 84,1%, 4,0%, 2,6%; w listopadzie 2011 roku: 7,4%, 85,2%, 4,8%, 2,6%; w styczniu 2012 roku: 9,7%, 83,6%, 4,3%, 2,3%; w kwietniu 2012 roku: 7,1%, 84,7%, 5,8%, 2,4%; w maju 2012 roku: 7,2%, 85,2%, 4,6%, 3,0%; w lipcu 2012 roku: 8,5%, 85,8%, 4,1%, 1,6%; w sierpniu 2012 roku: 8,1%, 84,8%, 4,8%, 2,3%; w styczniu 2013 roku: 8,2%, 85,7%, 4,0%, 2,1%; w lutym 2013 roku: 9,0%, 84,4%, 4,6%, 2,0%; w marcu 2013 roku: 9,3%, 81,8%, 4,8%, 4,0%; w kwietniu 2013 roku: 10,0%, 82,9%, 4,7%, 2,4%; w maju 2013 roku: 8,5%, 84,0%, 4,6%, 2,8%; w czerwcu 2013 roku: 8,2%, 84,2%, 4,5%, 3,1%; w lipcu 2013 roku: 9,7%, 82,2%, 5,0%, 3,1% (Mariański 2014b: 68).

Z przytoczonych danych wynika, że niemal niezmiennie ponad 90% ankietowanych (92%–97%) uważa się za wierzących, w tym mniej więcej co dziesiąty (ostatnio co jedenasty–dwunasty) ocenia swoją wiarę jako głęboką. Wskaźnik osób zaliczających się do raczej lub całkowicie niewierzących pozostaje od lat stosunkowo niski (od 3% do 8%), przy czym od 2005 roku ich liczba się podwoiła (z 4% do 8%). W tym samym czasie z 12% do 8% ubyło respondentów, którzy deklarowali się jako głęboko wierzący (Boguszewski 2015a: 2).

W badaniu Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości z 2009 roku dorośli Polacy w 18,5% określili siebie jako głęboko wierzących, w 61,5% jako wierzących, w 10,6% jako niezdecydowanych w sprawach wiary, w 4,9% jako obojętnych religijnie i w 2,8% jako niewierzących (1,7% – brak odpowiedzi). Wskaźnik „głęboko wierzących” i „wierzących” kształtował się na poziomie 80%. W latach 1998–2009 nie zaznaczył się widoczny spadek deklaracji proreligijnych (w 1998 roku odpowiednio: głęboko wierzący – 16,7%, wierzący – 68,6%, niezdecydowani – 8,5%, obojętni – 2,6%, niewierzący – 2,8%, brak odpowiedzi – 0,8%), przy czym wskaźnik „głęboko wierzących” i „wierzących” zmniejszył się o 5,3%. Przesunięcie od kategorii „wierzący” do dwóch kategorii: „niezdecydowani” i „obojętni” może wskazywać na lekkie osłabienie wiary religijnej w społeczeństwie polskim w pierwszej dekadzie XXI wieku (Zaręba 2010a: 78–79). Nie pozwala to jednak na formułowanie wniosków ogólnej natury mówiących o dystansowaniu się Polaków od wiary religijnej (Zaręba 2010b: 113).

W sondażu ogólnopolskim zrealizowanym pod koniec pierwszej dekady XXI wieku 8% badanych Polaków w wieku 15 lat i więcej definiowało siebie jako osoby głęboko wierzące, 70% jako wierzące, 14% jako niezdecydowane, ale przywiązane do tradycji religijnych, 7% jako obojętne religijnie lub niewierzące (Adamczyk 2013: 159).

Według sondażu zrealizowanego w 2012 roku przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, 20,1% dorosłych Polaków zadeklarowało się jako głęboko wierzący, 60,8% jako wierzący, 10,3% jako niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnej, 5,4% jako obojętni religijnie, 2,9% jako niewierzący, 0,5% zaś nie udzieliło odpowiedzi. Łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących kształtował się na poziomie 80,9%. Wyższy poziom autodeklaracji wiary prezentowały kobiety, osoby starsze, osoby posiadające wykształcenie podstawowe, mieszkający na wsi (Jarmoch 2013: 34–36).

Sondaże Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC pokazały, iż w latach 1991–2012 wskaźnik głęboko wierzących lub wierzących zmniejszył się o 9,0%. Rozdźwięk w uzyskiwanych wynikach dotyczących ogólnych wierzeń religijnych („jestem wierzący”) jest uwarunkowany m.in. odmiennością stawianych pytań. O ile do kafeterii pytania o ogólny stosunek do wiary wprowadzono odpowiedź: „niezdecydowa-

ny, ale przywiązany do tradycji religijnych”, to wskaźnik wierzących zmniejszył się o około 10%. Sondaże CBOS z kolei wskazują raczej na stabilność deklarujących ogólne wierzenia religijne w granicach powyżej 90% (spadek o 2–3%). Ogólnie można szacować, że przynależność religijna („jestem wierzący”) sytuuje się nieco poniżej 90% ogółu dorosłych Polaków (Mariański 2014b: 73).

Na podstawie dostępnych danych empirycznych wielu badaczy zjawiska religijności konstruuje hipotezy, iż w okresie radykalnych zmian społecznych związanych z transformacją ustrojową utrzymująca się na wysokim poziomie tendencja autoidentyfikacji wiary Polaków załamała się. Według innych analiz socjologicznych brak jest widocznego wpływu przemian ustrojowych na stan religijności Polaków lub wpływ ten jest minimalny. Jeszcze inni mówią o konieczności zaadaptowania i przyjęcia modelu zachodnioeuropejskiej sekularyzacji w badaniach nad religijnością polską. Według tego scenariusza wraz z modernizacją społeczną są kwestionowane i odrzucane wierzenia i wartości religijne oraz przyjmowane świeckie interpretacje życia (Kozak 2014: 129).

Mając na uwadze różne punkty widzenia prognozowania kierunków przemian religijności społeczeństwa polskiego, warto zauważyć, iż w młodym pokoleniu Polaków, w tym w zbiorowości kandydatów do małżeństwa, poziom autodeklaracji religijnych i tempo ich zmian są nieco odmienne niż w pokoleniu ludzi dorosłych. Janusz Mariański zauważa, iż nie będzie to automatycznie oznaczać tego, iż wszyscy przedstawiciele młodego pokolenia podążają bądź będą podążać tą samą drogą, chociaż w dalszym ciągu zaznacza się wyraźny konsens pokoleniowy w zakresie deklarowanych postaw wobec religii. O ile świat wyobrażeń, wartości, norm i sposobów życia młodzieży charakteryzuje się znaczną różnorodnością i dynamiką zmian, o tyle należy spodziewać się, że w wierzeniach religijnych tego pokolenia będziemy mieć do czynienia z niższą aprobatą tradycyjnych wierzeń związanych z katolicyzmem. Być może także całłościowy potencjał religijny młodego pokolenia będzie niższy niż w pokoleniu ludzi dorosłych (Mariański 2014b: 76).

Młodzież w wieku 17–24 lat, badana w ramach prób ogólnopolskich ludzi dorosłych, deklarowała w sondażach CBOS niższy poziom ogólnych postaw proreligijnych. Ostatnie dekady nie przyniosły radykalnych zmian w deklaracjach wiary młodych Polaków. Wskaźnik młodych osób

od 18 do 24 lat wynosił około 90%. Co jednak dość istotne, od początku lat dziewięćdziesiątych wskaźnik respondentów głęboko wierzących zmniejszył się z około 9% do niespełna 7%. Prawie nie zmieniła się natomiast liczba osób określających się jako niewierzący. Niezmiennie stanowili oni około 10% wszystkich respondentów w tej kategorii wiekowej (Boguszewski 2012a: 71).

Według badań Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA z 2005 roku, 12,4% ankietowanej młodzieży w skali całego kraju deklarowało się jako głęboko wierzący, 57,7% jako wierzący, 18,3% jako niezdecydowani w sprawach wiary, 6,6% jako obojętni religijnie, 4,6% jako niewierzący (0,4% – brak odpowiedzi). Łączne wskaźniki głęboko wierzących i wierzących okazały się wyższe wśród młodych Polek aniżeli Polaków, wyższe wśród młodzieży w wieku 16–19 lat niż powyżej 19. roku życia, wyższe wśród młodzieży mieszkającej na wsi niż w miastach, a zwłaszcza w wielkich miastach (Zaręba 2008: 112–117). Sławomir H. Zaręba, analizując dostępne dane z lat wcześniejszych (1988–2005), zauważył, iż w przestrzeni autodeklaracji wiary dokonywała się znamienna ewolucja pozytywnych postaw wobec religii: od 79,7% w 1988 roku (głęboko wierzący i wierzący) do 67,8% w 1998 roku i do 70,1% w 2005 roku. Większą identyfikacją charakteryzowała się młodzież żeńska, młodzież pochodząca ze wsi, mająca ojców z wykształceniem podstawowym lub zasadniczym zawodowym. Wyższą religijność prezentowali na ogół uczniowie niż studenci (Zaręba 2012: 430).

Badani w 2009 roku maturzyści z pięciu polskich miast (Szprotawa, Puławy, Kraśnik, Dęblin, Gdańsk) w następujący sposób określili swój stosunek do religii: głęboko wierzący (8,9%), wierzący (51,9%), niezdecydowani w sprawach wiary (19,7%), obojętni religijnie (11,0%), niewierzący (5,3%), a 3,2% badanych nie udzieliło odpowiedzi. Łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących formował się na poziomie 60,8%. Dysproporcja między formalną przynależnością do katolicyzmu („jestem katolikiem”) a deklarowaną identyfikacją wierzeniową („jestem wierzący”) wynosiła 27,7%. W 1994 roku w tych samych badanych szkołach i klasach szkolnych wskaźnik głęboko wierzących i wierzących wynosił 68,3% (spadek o 7,5%). O ile wskaźnik głęboko wierzących zwiększył się nawet o 0,8%, o tyle wskaźnik wierzących zmniejszył się o 8,3% (Mariański 2011: 162–163).

Wśród studentów szczecińskich, badanych na początku obecnego stulecia, niemal co czwarty badany określił siebie jako wierzący i praktykujący regularnie (25,35%), co dziesiąty jako wierzący, ale praktykujący nieregularnie (10,21%), 21,83% respondentów zadeklarowało się jako wierzący, ale niepraktykujący, 37,32% zaś jako obojętni w sprawach wiary i 5,28% jako niewierzący (Mrzygłód, Nowak and Thurow 2010: 33).

W zbiorowości studentów lubelskich z końca pierwszej dekady XXI wieku 14,1% badanych określiło siebie jako głęboko wierzących, 55,9% jako wierzących, 18,4% jako niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnych, 5,3% jako obojętnych religijnie i 5,9% jako niewierzących (0,4% – brak odpowiedzi). Łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących kształtował się na poziomie 70,0% (Adamczyk 2011: 35). Wśród studentów lubelskich wybranych kierunków w 2012 roku (KUL, UMCS, Politechnika Lubelska) 93,46% badanych deklaroowało przynależność do katolicyzmu, 0,15% do protestantyzmu, 1,37% do prawosławia, 1,52% do innych religii, 3,50% nie wyznawało żadnej religii (Pawlak 2013: 88).

Młodzież w wieku 17–29 lat, badana w 1993 i 2003 roku, w przeważającej większości deklaroowała się jako wierząca i w zbliżony sposób oceniała stosunek swoich rodziców do wiary. W okresie 10 lat nastąpiły widoczne przesunięcia świadczące o osłabieniu postaw młodzieży i rodziców wobec religii. O prawie 10% zmalał wskaźnik aprobaty tezy, że jest się osobą głęboko wierzącą. W 2003 roku wynosił on 10,9%. Wiarę religijną zajmowała niską pozycję wśród spraw uznawanych za najważniejsze – jedynie 9,6% respondentów określiło ją jako najważniejszą w życiu. Wskaźnik deklarowanej religijności był wyraźnie niższy w grupie młodzieży pochodzącej ze wsi i z mniejszych miast (Przeclawska 2008: 76–77).

W całej zbiorowości studentów Lublina w 2012 roku 10,6% ankietowanych określiło siebie jako głęboko wierzących, 55,3% jako wierzących, 17,6% jako niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnych, 8,1% jako obojętnych religijnie, 7,5% jako niewierzących, a 1,0% nie udzielił odpowiedzi). Łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących studentów kształtował się na poziomie 77,7% (KUL), 70,6% (Uniwersytet Medyczny), 64,3% (Politechnika Lubelska), 61,0% (UMCS),

57,0% (Uniwersytet Przyrodniczy), a w całej zbiorowości studentów – 65,9% (Kozak 2014: 132–133).

W badaniach socjologicznych zrealizowanych wśród nupturientów na terenie archidiecezji białostockiej w drugiej połowie 2012 roku zdecydowana większość respondentów deklarowała się jako osoby wierzące (70,7%), a co dziesiąta przyznała, że jest osobą głęboko wierzącą (10,6%). Wskaźnik niezdecydowanych w kwestiach zaangażowania religijnego, obojętnych bądź niewierzących wynosił 18,5% (Kamiński 2015: 111).

Tab. 6 (pyt. 27). *Autodeklaracje wiary*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Głęboko wierzący/wierząca	5	5,1	6	5,3
Wierzący/wierząca	71	72,4	83	73,5
Niezdecydowany/niezdecydowana, ale przywiązany/przywiązana do tradycji religijnej	17	17,3	19	16,8
Obojętny/obojętna	4	4,1	3	2,7
Niewierzący/niewierząca	1	1,0	–	–
Brak odpowiedzi	–	–	2	1,8
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=1,477; df=4; p=0,831$$

W pytaniu o globalny stosunek do wiary niemal trzecia część ankietowanych zarówno z Polski, jak i z Anglii przyznała, że są osobami wierzącymi (odpowiednio: 73,5%; 72,4%), a co dwudziesta zadeklarowała się jako osoba głęboko wierząca (Polska – 5,3%; Anglia – 5,1%). Jako niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej określiło siebie 17,3% respondentów z Anglii i nieco mniej z Polski (16,8%). Swoją obojętność wobec wiary zadeklarowało także nieco więcej badanych z UK niż z Anglii (4,1% wobec 2,7%). Jeden ankietowany z Anglii przyznał, że jest osobą niewierzącą (1,0%), a dwie z Polski nie zaznaczyły żadnej odpowiedzi (1,8%) – ($\chi^2=1,477; df=4; p=0,831$).

Jedynie przyjęta zmienna niezależna *praktyki religijne* różnicuje odpowiedzi respondentów istotnie statystycznie i to dość silnie ($\chi^2=23,799$; $df=4$; $p=0,000$; $C=0,320$). Deklarację osób głęboko wierzących praktykujący składali dziesięciokrotnie częściej aniżeli niepraktykujący (10,8% wobec 0,8%). Trzecia część praktykujących i, co zaskakujące, niewiele mniej niepraktykujących zadeklarowało się jako osoby wierzące ($P=78,5\%$; $NP=68,6\%$). Osoby niepraktykujące niemal trzy razy częściej od praktykujących akcentowały swoje niezdecydowanie w kwestii religii, deklarując jednocześnie przywiązanie do tradycji religijnej ($P=8,6\%$; $NP=23,7\%$). Swoją obojętność lub brak wiary zadeklarowali jedynie niepraktykujący (odpowiednio: 5,9%; 1,0%), 2,2% z grupy praktykujących nie zaznaczyło zaś żadnej odpowiedzi.

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne, podobnie jak zmienna centralna, nie spełniły warunku $p<0,05$ (*płeć* – $\chi^2=5,352$; $df=4$; $p=0,253$; *miejsce pochodzenia* – $\chi^2=5,775$; $df=4$; $p=0,217$; *wykształcenie* – $\chi^2=1,219$; $df=4$; $p=0,875$), przy czym jako wierzący częściej deklarowały się kobiety ($M=71,2\%$; $K=74,8\%$), osoby pochodzące z terenów wiejskich i małych miejscowości niż ze średnich lub dużych miast (78,7% wobec 67,0%), posiadający wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne aniżeli wyższe (73,1% wobec 72,9%). Deklarację „jestem osobą głęboko wierzącą” częściej składali mężczyźni (sic!) ($M=6,8\%$; $K=4,7\%$), pochodzący ze średnich i dużych miast niżeli ze wsi czy terenów wiejskich (5,8% wobec 4,6%), częściej także posiadający wykształcenie wyższe niż podstawowe, średnie lub policealne (5,6% wobec 4,8%). Swoje niezdecydowanie w kwestiach wiary przy jednoczesnym przywiązaniu do tradycji religijnej deklarowało nieco więcej kobiet (18,7% wobec 15,4%), pochodzący z miast o średniej lub dużej wielkości aniżeli z terenów wiejskich lub małych miejscowości (21,4% wobec 13,0%) i posiadający wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne aniżeli wyższe (17,3% wobec 16,8%). Do obojętności w kwestiach wiary przyznało się zdecydowanie więcej mężczyzn ($M=5,8\%$; $K=0,9\%$) pochodzących ze średnich i dużych miast niżli ze wsi lub terenów wiejskich (4,9% wobec 1,9%) i osoby gorzej wykształcone (podstawowe, średnie, policealne – 2,9%; wyższe – 3,7%).

Do podstawowych globalnych postaw wobec religii należy także zaliczyć przynależność wyznaniową. Autodeklaracje w tej kwestii odnoszą się wprost do przynależności do konkretnego wyznania. Do tej

pory należały one do grupy najtrwalszych składników religijności. Nie zmieniały się one bowiem równolegle z dokonującymi się przemianami w makrostrukturze społecznej, przy czym pewne zmiany i w tej przestrzeni są widoczne (Kozak 2014: 137). Jeszcze w XX wieku wspólnota religijna stanowiła społeczność lokalną i była niewątpliwie czynnikiem integrującym. W społeczeństwie ponowoczesnym owe więzi zostały rozluźnione przez procesy indywidualizacji, głównie pod wpływem migracji, industrializacji i urbanizacji. Z czasem doprowadziło to do atomizacji życia społecznego i do pewnych przeobrażeń wewnętrznych (Styk 2005: 230–232). Socjologowie ciągle poszukują wyjaśnień m.in. w cechach konstytuujących polski fenomen religijności: tradycjonalizmie, kościelności, ludowości, maryjności, emocjonalności, opozycyjności Kościoła przed 1989 rokiem wobec systemu komunistycznego, a obecnie wobec laickiego modelu życia (Libiszowska-Żółtkowska 2012: 15–16).

Strukturę wyznaniową społeczeństwa szacuje się na podstawie spisów powszechnych bądź autodeklaracji badanych osób. Tym samym staje się jasne, iż mniej precyzyjne w tym wypadku będą badania socjologiczne i sondaże opinii publicznych. Janusz Mariański zaproponował przed laty stosowanie, odmiennej od powyższych, techniki ustalania na gruncie polskim wskaźników powyższego parametru, opartej na porównywaniu wskaźników urodzeń żywych i chrztów w skali całego kraju. Lubelski socjolog ustalił w ten sposób, iż w Polsce w latach 1969–1990 96,6% ogółu urodzonych dzieci zostało ochrzczonych w Kościele rzymskokatolickim (relacja chrztów w ogóle do liczby urodzeń kształtowała się na poziomie 97,0%). Można więc przypuszczać, iż 3,7% nowo urodzonych dzieci przypadało na ochrzczonych w innych Kościołach chrześcijańskich i na nieochrzczonych. Zakładając, że około 3% nowo urodzonych dzieci otrzymuje chrzest w innych wspólnotach chrześcijańskich, wówczas wskaźnik nieochrzczonych dzieci w Polsce spada poniżej 1%. Tym samym jest to wskaźnik braku metryczkowej przynależności rodziców (prawnych opiekunów) do Kościołów chrześcijańskich w Polsce (Mariański 1993: 59).

Okazało się, iż w latach 1998–2010 nie nastąpiły istotne zmiany w strukturze wyznaniowej, jeżeli bierze się pod uwagę liczbę urodzeń żywych i chrztów. Do 2003 roku zaznaczył się regularny spadek urodzeń żywych i chrztów, od 2003 roku nastąpił lekki wzrost wskaźników uro-

dzeń żywych, a od 2004 roku także i chrztów. W latach 1998–2010 liczba urodzeń żywych wynosiła 4 957 030, liczba chrztów do 7. roku życia – 4 778 510 (96,4% w stosunku do liczby urodzeń) i chrztów dzieci włącznie z chrztaami dorosłych – 4 824 446 (97,3%). W przypadku błędu szacunkowego (zsumowania liczby urodzeń żywych i urodzeń martwych) wskaźnik chrztów zmniejsza się nieznacznie. Dla przykładu – w 1998 roku liczba urodzeń martwych wynosiła 2 484 osób, co stanowiło 0,6% ogółu urodzeń. Reasumując, nawet jeżeli statystyki kościelne zawierają pewien margines błędu, to wskaźnik nieochrzczonych dzieci w Kościele rzymskokatolickim jest minimalny i nie przekracza kilku procent. Na ogół przyjmuje się, że około 3% społeczeństwa polskiego należy do pozakatolickich wspólnot chrześcijańskich lub do innych religii. Wskaźnik dzieci nieochrzczonych jest w zasadzie statystycznie nieuchwytny, a pełna rezygnacja z chrztu dzieci jest faktem raczej sporadycznym. Oznacza to także, że nawet w rodzinach ludzi indyferentnych religijnie lub niewierzących z reguły chrzci się dzieci. Pozwala to także wysnuć wniosek, iż około 3% społeczeństwa polskiego nie należy do Kościoła katolickiego (Marianiński 2013b: 81–82).

Drugim sposobem ustalania przynależności wyznaniowej są statystyki urzędowe. Obliczeń GUS nie należy jednakże traktować jako do końca wiarygodnych, gdyż opierają się one na deklaracjach składanych przez Kościoły i związki wyznaniowe. W Polsce przynależność wyznaniową deklaruje więc, w zależności od podstawy oszacowania, od 90% do 97% populacji. Do Kościoła katolickiego przyznaje się około 95%. Mniejszości wyznaniowe w Polsce stanowią około 3,0% ogółu społeczeństwa (Kozak 2014: 138). Z kolei Rocznik Statystyczny GUS podaje nawet, że w latach 2000–2010 wskaźnik katolików w stosunku do ogółu ludności pozostawał na niezmiennym poziomie: w 2000 roku – 95,7%, w 2010 roku – 95,9% (GUS 2011b: 207).

Trzecim sposobem badania przynależności wyznaniowej Polaków są sondaże opinii publicznej. W dwóch ostatnich dekadach, w warunkach radykalnych zmian społecznych związanych z transformacją ustrojową w Polsce, socjologowie nie skonstatowali znaczących zmian w sferze przynależności wyznaniowej i religijnej w jej najogólniejszych wymiarach. Według sondażu CBOS z marca 2009 roku, 94,7% badanych dorosłych Polaków deklarowało przynależność do katolicyzmu, 0,4% do

protestantyzmu, 0,4% do prawosławia, 0,4% do innych wyznań, 2,1% stanowili bezwyznaniowi, ateści, agnostycy, 1,2% chrześcijanie (ogólnie), 0,4% nie miało zdania i 0,4% odmówiło odpowiedzi. W roku 2005 wskaźniki te wynosiły odpowiednio: 94,6%, 0,1%, 0,7%, 0,7%, 1,5%, 2,2%, 0,2%, 0,0%. Zgodnie z wyrażanymi deklaracjami 95% ogółu badanych Polaków uważało się za wierzących, z czego co ósmy (13%) określał swoją wiarę jako głęboką. Tylko co dwudziesty ankietowany (5%) twierdził, że jest niewierzący, w tym jedynie 2% mówiło o całkowitym braku wiary (Boguszewski 2009: 4; Boguszewski 2012b: 2).

W styczniu 2012 roku 93,1% respondentów CBOS określiło siebie jako należących do wyznania katolickiego, 0,8% do protestanckiego, 0,2% do prawosławnego, 0,8% do innych wyznań, 4,2% stanowili bezwyznaniowi, agnostycy, ateści, 0,3% nie miało zdania, 0,7% odmówiło odpowiedzi. W całej zbiorowości dorosłych Polaków 9% badanych określiło siebie jako głęboko wierzących, 85% jako wierzących, 3% jako raczej niewierzących i 3% jako niewierzących. W latach 2005–2012 nastąpiło nieznaczne wahnięcie autoidentyfikacji wyznaniowych: spadek liczby deklarujących przynależność do katolicyzmu o 1,5% i wzrost liczby deklarujących bezwyznaniowość o 2,7%. Na relatywnie wysokim poziomie utrzymywało się poczucie bycia religijnym. Według 10-punktowej skali przedstawiało się ono następująco: 1) (w ogóle niereligijny) 3%, 2) 3%, 3) 3%, 4) 7%, 5) 17%, 6) 13%, 7) 20%, 8) 18%, 9) 5%, 10) (bardzo religijny) 11%. Średnia ocena na skali autoidentyfikacji wyznaniowej wynosiła 6,49 na 10 możliwych punktów, co świadczy o tym, że Polacy oceniają siebie wyraźnie częściej jako religijnych niż niereligijnych i w porównaniu z 2009 rokiem (6,38) oceny te sugerują minimalne umocnienie się przekonania o własnej religijności (Boguszewski 2012b: 2, 9–10).

Wyraźnie niższe wskaźniki globalnych wierzeń religijnych, co nie jest trendem zaskakującym, są odnotowywane w środowiskach młodzieżowych. W zbiorowości młodzieży szkół ponadgimnazjalnych z pięciu miast w roku szkolnym 2008/2009 zdecydowana większość badanych zadeklarowała przynależność do Kościoła katolickiego (88,5%); w Szprotawie – 88,4%, w Puławach – 90,0%, w Kraśniku – 94,7%, w Dęblinie – 94,6%, w Gdańsku – 77,9% (nieuznający się za katolików odpowiednio: 9,4%, 6,0%, 5,3%, 5,4%, 13,5%; brak odpowiedzi – 2,1%, 4,0%, 0,0%, 0,0%, 8,7%). W latach 1994–2009 wskaźnik identyfikujących się z katoli-

cyzmem maturzystów w pięciu miastach Polski nieznacznie powiększył się od 86,5% do 88,5% (Marianiński 2011: 152).

Studenci z Lublina (Uniwersytet Przyrodniczy, Uniwersytet Medyczny, Politechnika Lubelska, UMCS, KUL) w 2012 roku w 92,8% przyznawali się do wyznania rzymskokatolickiego, w 0,5% do greckokatolickiego, w 0,2% do protestanckiego, w 0,5% do prawosławnego, w 0,4% do świadków Jehowy, w 0,1% do muzułmańskiego (islam), w 0,4% do innego, w 4,0% do żadnego, 0,9% nie miało zdania, a 0,4% nie udzieliło odpowiedzi (Kozak 2014: 140).

Nupturieneci z Białegostoku w 2012 roku w większości deklarowali swoją przynależność do Kościoła katolickiego (94,1%), co dwudziesty ankietowany przyznał, że jest prawosławnym (4,2%), wskaźnik zaś odpowiedzi wskazujących na przynależność do innego Kościoła bądź związku wyznaniowego wyniósł 0,5%. Brak przynależności wyznaniowej deklarowało 1,2% badanych (Kamiński 2015: 114).

Tab. 7 (pyt. 26). Autodeklaracja przynależności wyznaniowej do Kościołów

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Rzymskokatolickiego	93	94,9	111	98,2
Grekokatolickiego	–	–	–	–
Protestanckiego (w tym anglikańskiego)	1	1,0	–	–
Prawosławnego	–	–	–	–
Świadków Jehowy	–	–	–	–
Muzułmańskiego (islam)	–	–	1	0,9
Do innego	–	–	–	–
Do żadnego	1	1,0	–	–
Trudno powiedzieć	3	3,1	–	–
Brak odpowiedzi	–	–	1	0,9
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=6,685; df=4; p=0,154$$

W roku 2014, zarówno w grupie polskiej, jak i angielskiej, zdecydowana większość nupturientów zadeklarowała swoją przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego (Anglia – 94,3%; Polska – 98,2%). Jedynie

jedna osoba z UK stwierdziła, iż przynależy do wspólnoty anglikańskiej (1,0%), a jeden ankietowany z Polski odpowiedział, że jest wyznawcą islamu (0,9%). Wśród ankietowanych z Anglii jedna osoba przyznała, że nie należy do żadnego Kościoła ani związku wyznaniowego (1,0%), a trzy osoby wybrały odpowiedź: „trudno powiedzieć” (3,1%). Wskaźnik braków odpowiedzi odnotowano z kolei w przypadku jednej osoby z Polski 0,9% – ($\chi^2=6,685$; $df=4$; $p=0,154$).

Podobnie jak zmienna centralna, żadna z przyjętych zmiennych niezależnych nie różnicuje w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (*płeć* – $\chi^2=6,480$; $df=4$; $p=0,166$; *praktyki* – $\chi^2=2,984$; $df=4$; $p=0,561$; *miejsce pochodzenia* – $\chi^2=3,337$; $df=4$; $p=0,503$; *wykształcenie* – $\chi^2=6,149$; $df=4$; $p=0,188$), przy czym deklaracje przynależności do Kościoła katolickiego złożyły wszystkie kobiety (100,0%) i 93,3% mężczyzn, porównywalnie osoby praktykujące, jak i niepraktykujące (odpowiednio: 96,8% i 96,3%), nieco więcej pochodzących ze średnich i dużych miast aniżeli ze wsi lub małych miejscowości (97,1% wobec 96,3%) i nieco mniej ankietowanych posiadających wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne niż wyższe (95,2% wobec 98,1%).

W badaniach socjologicznych praktyki religijne należą do najczęściej stosowanych wskaźników pomiaru zinstytucjonalizowanej religijności (tzw. kościelność). Religijność kościelna wykazuje wielostopniowe powiązania z instytucjami religijnymi. Przez to stawała się ona integralną częścią społecznej formy religijności. Na podstawie tego niektórzy socjologowie religii stawiali tezę, iż religijność konwencjonalna pokrywa się w jakimś stopniu z religijnością instytucjonalną. Na tej też podstawie religijność utożsamiana jest z kościelnością, na gruncie polskim zaś zjawisko to dotyczy przede wszystkim katolicyzmu (Baniak 1990: 22–23).

Religijność kościelna pozwala rozstrzygać, czy i w jakim zakresie poszczególne osoby i grupy osób są religijne w ramach odniesienia do oczekiwań Kościoła, a model kościelnie zdefiniowanej religijności pozwala na ustalenie faktu pojawienia się postaw i zachowań odbiegających od normatywnych oczekiwań zinstytucjonalizowanej religii oraz na określenie jego rozmiarów. Religijność ukształtowana bezpośrednio lub przynajmniej pośrednio w procesie socjalizacji przez Kościoły i związki wyznaniowe można rozpatrywać m.in. na płaszczyźnie akcentującym

społeczne aspekty religii, opierając się na kryterium przywiązania do społecznie uwarunkowanych form religii (Mariański 2013c: 210).

Religijność i kościelność w ujęciu socjologicznym zmieniają się ustawicznie. Podlegały one ciągłym przeobrażeniom w okresie tzw. realnego socjalizmu, zmieniają się i obecnie. Na początku XXI wieku przeobrażenia te przebiegają momentami w sposób wyjątkowo dramatyczny, dlatego też solidne diagnozy socjologiczne, w których nie mieszają się prognozy z oceną rzeczywistości bieżącej, mrzonki czy fantazje z realnością, wydają się priorytetowe. Zmniejszanie się bowiem udziału wiernych w praktykach religijnych oznacza zawsze jakiś sygnał zmian w tradycyjnej religijności. W warunkach polskich odchodzenie od praktyk religijnych jest niemal równoznaczne z anemią wiary, a w konsekwencji z możliwością jej straty. Z drugiej strony wysoki poziom praktyk religijnych wiąże się na ogół z deklarowanym zaufaniem do Kościoła, z religijnością rozumianą jako pewien sposób życia, z różnymi przejawami doświadczenia religijnego. W społeczeństwie polskim religijność zawsze silniej manifestowała się na płaszczyźnie praktyk religijnych niż w dziedzinie doktryny religijnej i moralnej (Mariański 2014a: 60).

Wśród wielu wskaźników parametru praktyk religijnych zdecydowano się na przeanalizowanie jednego, który uznawany jest przez Kościół katolicki za obowiązkowy – udział w niedzielnej mszy świętej. Należy on bowiem do ściśle wymaganych wzorów życia religijnego. Absencja w praktykach religijnych, szczególnie nieobecność na niedzielnej eucharystii, jest z pewnością przejawem braku więzi z Kościołem jako instytucją, a także znakiem osłabienia tradycyjnych modeli i wzorów zachowań religijnych (Kozak 2014: 305).

Zróznicowany poziom uczestnictwa w praktykach niedzielnych ukazują sondaże opinii publicznej z początku XXI wieku. Wszystkie one dowodzą mniejszego bądź większego spadku udziału wiernych w niedzielnych praktykach obowiązkowych. W 2013 roku 11,6% badanych dorosłych Polaków deklaroowało w ramach *Diagnozy społecznej*, że uczestniczy ponad cztery razy w miesiącu w nabożeństwach, 29,9% – cztery razy, 26,0% – jeden–trzy razy i 32,5% – ani razu (Czapiński 2013: 243–245).

Na podstawie zagregowanych danych CBOS z lat 1997–2013 widać wyraźnie, iż poziom zaangażowania Polaków w praktyki religijne do

2005 roku pozostawał w miarę stabilny, po 2005 roku zaś dość istotnie słabł. Zmniejszył się w tym czasie (z 58% do 51%) wskaźnik respondentów praktykujących regularnie, przynajmniej raz w tygodniu, przybyło natomiast tych, którzy w ogóle nie brali udziału w praktykach religijnych (z 9% do 12%). Więcej też osób praktykowało nieregularnie – wzrost z 33% do ok. 37% (Boguszewski 2013: 3).

Wedle sondażu CBOS z 2015 roku przeciętna wartość wskaźnika praktyk religijnych, mierzona na skali od 0 do 12, dla respondentów deklarujących uczestnictwo kilka razy w tygodniu wynosiła 9,74; dla uczestniczących raz w tygodniu – 8,64; 1–2 razy w miesiącu – 7,36; kilka razy w roku – 5,90; brak uczestnictwa – 4,47 (Boguszewski 2015b: 9). To, że w sferze religijności Polaków zachodzą pewne zmiany, dość wyraźnie obrazują również analizy wskaźników wiary i praktyk religijnych w różnych grupach społecznych. Do cotygodniowego lub częstszego udziału w mszach, nabożeństwach lub spotkaniach religijnych przyznało się nieco ponad dwie piąte ankietowanych mających od 18 do 24 lat (44%), podczas gdy w 2005 roku była to nieco ponad połowa tej grupy (51%). Od tego czasu w miarę stabilna pozostaje liczba młodych osób praktykujących nieregularnie (kilka lub kilkanaście razy w roku) – około 40%, natomiast wyraźnie wzrósł (o 8 punktów procentowych) wskaźnik w ogóle nieuczestniczących w praktykach religijnych. W 2014 roku, jak wynika z deklaracji, stanowili oni niemal jedną piątą osób mających od 18 do 24 lat (18%) (Boguszewski 2015a: 8).

W 2012 roku, według sondaży dotyczących religijności katolików, realizowanych przez ISKK SAC, nieco więcej niż co drugi badany katolik mógł być zaliczony do kategorii praktykujących w miarę systematycznie (w każdą lub w prawie każdą niedzielę), natomiast mniej niż trzy czwarte ankietowanych (71,3%) to tzw. katolicy niedzielni (praktykujący przynajmniej raz w miesiącu). Co piąty polski katolik mógł być z kolei zakwalifikowany jako „katolik świąteczny” (praktykujący w wielkie święta lub tylko przy określonych okazjach), mniej więcej co dwudziesty jako niepraktykujący w ogóle (Mariański 2013b: 81–82).

W całej zbiorowości młodzieży z klas maturalnych w pięciu miastach w roku szkolnym 2008/2009 nieco ponad co dziesiąty badany deklarował uczestnictwo we mszy świętej w każdą niedzielę i czasami w dni powszednie (11,8%), 23,9% badanych – w każdą niedzielę, 26,1% – jeden

do trzech razy w miesiącu, 23,5% – kilka razy w roku, 10,4% – w ogóle nie praktykował, 4,3% – brak odpowiedzi (Marianiński 2011: 175–176).

Wśród lubelskich studentów w 2012 roku 24,0% badanych twierdziło, że uczęszcza w każdą niedzielę na mszę świętą, 23,6% – prawie w każdą niedzielę, 16,5% – około jeden lub dwa razy w miesiącu, 16,5% – tylko w wielkie święta, 13,9% – tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp., 4,6% – w ogóle nie uczęszcza i 0,9% – brak odpowiedzi. W każdą lub prawie w każdą niedzielę brało udział we mszy świętej 37,0% studentów z Uniwersytetu Przyrodniczego, 56,8% – z Uniwersytetu Medycznego, 49,3% – z Politechniki Lubelskiej, 37,3% – z UMCS i 58,2% – z KUL. Kobiety częściej praktykowały niż mężczyźni (50,3% wobec 43,2%), studenci pochodzący ze wsi częściej niż z wielkich miast (57,7% wobec 35,8%). Rok studiów i osiągnięte wyniki w nauce nie różnicowały częstotliwości uczestnictwa studentów w niedzielnej mszy świętej (Kozak 2014: 307–309).

W badanej zbiorowości nupturientów z Białegostoku okazało się, że w miarę regularnie deklarowali oni uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej w ciągu ostatniego roku. Co piąty badany uczestniczył w niej w każdą niedzielę (20,2%), co czwarty w prawie każdą niedzielę (25,1%), podobnie co piąty uczestniczył w niej jeden lub dwa razy w miesiącu (22,1%). Jedna piąta respondentów uczęszczała na mszę świętą tylko w wielkie święta (22,1%), a co dziesiąty badany tylko z okazji ślubu lub pogrzebu (9,2%). Nigdy w ciągu roku nie uczestniczyły cztery osoby (0,9%) (Kamiński 2015: 334).

Tab. 8 (pyt. 28). *Jak często chodziłeś na mszę świętą w ciągu ostatniego roku?*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
W każdą niedzielę	4	4,1	6	5,3
W prawie każdą niedzielę	7	7,1	30	26,5
Około 1–2 razy w miesiącu	20	20,4	26	23,0
Tylko w wielkie święta	37	37,8	34	30,1
Tylko z okazji ślubu, pogrzebu etc.	22	22,4	17	15,0
Nigdy w ciągu roku	8	8,2	–	–
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=23,299; df=5; p=0,000; C=0,315$$

W badanej zbiorowości nupturientów z Anglii i Polski trzecia część respondentów chodziła na mszę świętą tylko w wielkie święta, przy czym w tej kategorii odpowiedzi wskaźnik ankietowanych z UK okazał się nieco wyższy aniżeli z Polski (odpowiednio: 37,8%; 30,1%). Swoją obecność w kościele do dwóch niedziel w miesiącu zadeklarował co piąty ankietowany z Anglii (20,4%) i niemal co czwarty z Polski (23,0%), a jedynie z okazji ślubu 22,4% zamieszkujących UK i 15,0% Polskę. Deklarację regularności chodzenia do kościoła zamieszkujący Polskę składali niemal trzy razy częściej niż zamieszkujący Anglię (Anglia – w każdą niedzielę – 4,1%; w prawie każdą niedzielę – 7,1%; Polska – w każdą niedzielę – 4,7%; w prawie każdą niedzielę – 17,5%) – ($\chi^2=23,299$; $df=5$; $p=0,000$; $C=0,315$).

Obowiązek praktyki cotygodniowej mszy świętej częściej wypełniali pochodzący z małych miejscowości i terenów wiejskich aniżeli ze średnich i dużych miast (5,6% wobec 3,9%), w prawie każdą niedzielę do kościoła uczęszczał co czwarty pochodzący ze wsi lub małych miast i jedynie co jedenasty z miast powyżej 20 tysięcy mieszkańców (8,7%). W kategorii odpowiedzi wskazującej na uczęszczanie do kościoła jeden bądź dwa razy w miesiącu także wskaźnik osób pochodzących z terenów wiejskich i małych miejscowości jest wyższy w porównaniu do grupy osób ze średnich i dużych miast (23,1% wobec 20,4%). Deklarację chodzenia do kościoła wyłącznie z racji wielkich świąt składali częściej ankietowani ze średnich i dużych miast aniżeli z terenów wiejskich czy małych miejscowości (36,9% wobec 30,6%). Do kościoła wyłącznie okazjonalnie (z okazji ślubu, pogrzebu) uczęszczali niemal trzy razy częściej pochodzący ze średnich i dużych aglomeracji miejskich niżli z małych miast lub terenów wiejskich (27,2% wobec 10,2%), nigdy zaś w ciągu roku nie czynił tego co dwudziesty mieszkaniec terenów wiejskich lub małych miejscowości (4,6%) i 2,9% tych, którzy pochodzili ze średnich bądź dużych miast – ($\chi^2=18,659$; $df=5$; $p=0,002$; $C=0,285$).

Wskaźniki osób legitymujących się wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym, jak i wyższym, którzy regularnie co tydzień chodzili do kościoła na coniedzielną mszę świętą, są porównywalne (odpowiednio: 4,8% i 4,7%). Zarówno w kategorii odpowiedzi wskazujących na w miarę regularne chodzenie w niedzielę do kościoła (w prawie każdą niedzielę), jak i nieco rzadsze spełnianie powyższego

obowiązku religijnego (do dwóch niedziel w miesiącu) wskaźniki osób lepiej wykształconych są wyższe (odpowiednio: 22,4% wobec 12,5% i 26,2% wobec 17,3%). Respondenci z wykształceniem policealnym bądź niższego typu częściej aniżeli ankietowani z wykształceniem wyższym deklarowali swoją obecność w kościele wyłącznie w wielkie święta (38,5% wobec 29,0%), a do bardzo okazjonalnego chodzenia do kościoła (tylko z racji ślubu, pogrzebu etc.) przyznał się co piąty posiadający wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne (20,2%) i 16,8% osób z wykształceniem wyższym. Do kościoła w ciągu roku nigdy nie chodziło 6,7% ankietowanych z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym i jedynie 0,9% osób z wykształceniem wyższym – ($\chi^2=11,275$; $df=5$; $p=0,046$; $C=0,225$).

Zmienna niezależna *płeć* nie różnicuje istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów ($\chi^2=2,212$; $df=5$; $p=0,845$), przy czym w miarę regularną obecność w kościele co niedzielę (odpowiedzi: „w każdą niedzielę”; „w prawie każdą niedzielę”) nieco częściej deklarowali mężczyźni ($M=23,1\%$; $K=21,5\%$). Do kościoła tylko w wielkie święta chodził zarówno co trzeci mężczyzna (33,7%), jak i co trzecia kobieta (33,6%), zsumowany wskaźnik kategorii odpowiedzi: „tylko z okazji ślubu, pogrzebu” i „nigdy w ciągu roku” jest zaś wyższy w grupie mężczyzn ($M=25,0\%$; $K=19,6\%$).

Przeprowadzona analiza empiryczna w tym zakresie pozwala na pewne podsumowanie i sformułowanie najistotniejszych wniosków.

1. Wskaźnik autodeklaracji wiary nupturientów badanych w 2014 roku w kategorii odpowiedzi: „głęboko wierzący” jest kilkakrotnie niższy, aniżeli prezentują to badania ogólnopolskie, i mniej więcej dwa razy niższy, niż przedstawiają to badania socjologiczne nad religijnością młodzieży, studentów czy nupturientów z terenu Podlasia.
2. W 2014 roku nie stwierdzono istotnych różnic statystycznych w pytaniu dotyczącym autodeklaracji wiary pomiędzy respondentami z Polski, jak i z Anglii. Parametry globalnego przyznania się do wiary są bardzo zbliżone. Wysokie wydają się wskaźniki w kategorii odpowiedzi: „niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej”. Określający siebie w ten sposób oscylują między wiarą i niewiarą. Należy jednakże przypuszczać, iż w zachodnioeuropejskiej ideologii religijnej, w której ujawnia się we współczesnym świecie daleko

- idący pluralizm oraz tendencje do permissywizmu i relatywizmu religijnego, zrealizuje się być może scenariusz, w którym grupa niezdecydowanych w kwestii religii będzie się powiększać kosztem osób wierzących i głęboko wierzących.
3. Wskaźniki praktyk religijnych nupturientów z Polski i Anglii są zdecydowanie niższe niżli wskaźniki ogólnopolskie, ale zbliżone do danych statystycznych zaprezentowanych przez Krzysztofa Kamińskiego. Nupturienti z Białegostoku prezentują bowiem zdecydowanie wyższą częstotliwość praktyk religijnych jedynie w kategorii odpowiedzi: „w każdą niedzielę”.
 4. Nie jest rzeczą zaskakującą, iż deklarację osób głęboko wierzących praktykujący składali dziesięciokrotnie częściej aniżeli niepraktykujący, zaskakuje jednakże fakt, iż trzecia część praktykujących i niewiele mniej niepraktykujących zadeklarowała się jako osoby wierzące. Z pewną dozą ostrożności można wysunąć następujące tezy: o ile jesteśmy społeczeństwem nadal wierzącym i w tym aspekcie nie obserwuje się dramatycznych zmian kierunkowych tendencji, to spadek praktyk religijnych wśród młodej części społeczeństwa jest jaskrawo zauważalny; o ile w społeczeństwach przednowoczesnych praktykowanie było odczytywane jako oczywistość kulturowa, to w społeczeństwach nowoczesnych i ponowoczesnych niepraktykowanie staje się powoli swoistą normą społeczną. Być może tezę o przedwczesnym biciu żałobnego dzwonu w Kościele katolickim należałoby jednakże zweryfikować.
 5. Nie zauważono istotnych różnic statystycznych pomiędzy zmienną niezależną jak *płeć*, *miejsce pochodzenia* czy *wykształcenie* a składanymi autodeklaracjami wiary, jednakże, co ciekawe, deklarację „jestem osobą głęboko wierzącą” częściej składali mężczyźni i pochodzący ze średnich i dużych miast niż ze wsi i terenów wiejskich. Swoje niezdecydowanie w kwestiach wiary, przy jednoczesnym przywiązaniu do tradycji religijnej, także deklarowało więcej kobiet i pochodzących z miast o średniej lub dużej wielkości aniżeli z terenów wiejskich lub małych miejscowości. W warunkach Polski religijność okazjonalna niemal we wszystkich parametrach częściej na ogół reprezentowana była przez mężczyzn oraz mieszkańców wielkich i średnich miast. Nieco odmienne wnioski oparte na badaniach

zrealizowanych wśród nupturientów z dwóch krajów wydają się sugerować myśl o zarysowującej się powoli zmianie w globalnych postawach młodego pokolenia wobec religii, czyli na płaszczyźnie tzw. religijności ogólnonarodowej. Trudno powiedzieć, czy można już mówić o powstającej powoli szczelinie pokoleniowej, można jednakże artykułować kwestię pewnego rozdźwięku pokoleń w zakresie globalnego ustosunkowania się do religii.

6. Wyższe wskaźniki w analizowanym globalnym parametrze wobec wiary widać u osób lepiej wykształconych. Deklarację „jestem osobą głęboko wierzącą” częściej składały osoby legitymujące się wyższym wykształceniem, z kolei do obojętności w kwestiach wiary przyznało się zdecydowanie więcej osób gorzej wykształconych.
7. Wskaźnik przynależności wyznaniowej jest porównywalny z ogólnopolskimi danymi. Zarówno w grupie polskiej, jak i angielskiej, zdecydowana większość zadeklarowała swoją przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego. Trudno tutaj jednakże wysuwać wnioski o ogólniejszym formacie. Respondentami były bowiem osoby, które zdecydowały się na przygotowanie przedmałżeńskie we wspólnotach katolickich ze względu na chęć zawarcia sakramentalnego małżeństwa. Nie jest więc to pełna panorama współczesnego pokolenia a jedynie tych, którzy, przynajmniej w minimalny, „metryczkowy” sposób, deklarują przynależność do Kościoła katolickiego. Można jednakże spodziewać się, że w warunkach kształtowania się społeczeństwa ponowoczesnego i pluralistycznego wiara religijna będzie nie tylko kwestią urodzenia czy kulturowego dziedziczenia znajdującego swoje oparcie w gwarantach środowiska społecznego, lecz będzie ona przede wszystkim wyrazem świadomej i osobistej decyzji albo nie będzie jej wcale.
8. Deklarację regularności chodzenia do kościoła zamieszkujący Polskę składali niemal trzy razy częściej aniżeli zamieszkujący Anglię. W dalszym ciągu utrzymuje się trend wskazujący na to, że obowiązek praktyki cotygodniowej mszy świętej częściej wypełniały osoby z małych miejscowości i terenów wiejskich niż ze średnich i dużych miast. Zaskakujące jest jednak to, iż swoją obecność w przestrzeni praktyk obowiązkowych zdecydowanie częściej zaznaczają osoby lepiej wykształcone. Przyjęło się twierdzić, że wraz ze wzrostem poziomu do-

brobytu w badanych społeczeństwach słabnie potrzeba religijnych gwarancji bezpieczeństwa i praktyk zmniejszających poczucie przygodności i niepewności, a wraz ze wzrostem poziomu wykształcenia poszerzającego horyzonty wiedzy wzmacnia się relatywizacja tradycyjnych przekonań religijnych (Libiszowska 1971: 108–109). Oznaczać by to mogło, iż wraz z pojawieniem się wielu autorytetów światopoglądowych, które to z kolei mogą osłabiać oczywistość kulturową podstaw i zachowań religijnych, zdecydowanie częściej podatne są osoby z niższym wykształceniem. Z kolei osoby z wykształceniem wyższym wydają się zachowywać dystans wobec powyższych procesów bądź – zgodnie z inną teorią autorstwa Rolanda Ingelhart’a – mamy do czynienia z próbą powolnego przechodzenia od wartości materialnych do postmaterialnych w tej grupie osób (Zdziech 2007: 42–44).

Należy przypuszczać, że religijność tradycyjna, która swoje korzenie posiadała dotychczas w strukturach społecznych m.in. dzięki masowemu uczestnictwu w praktykach religijnych, podlega obecnie przemianom, a ich kierunek jest raczej łatwy do przewidzenia. W jednym z wywiadów Stanisław Budzik, metropolita lubelski, przyznał, że:

Zachwyt potencjałem Kościoła w Polsce mogą wyrażać ludzie odwiedzający nasz kraj, widząc pewne zewnętrzne objawy, zwłaszcza pełne świątynie, powołania, czytając niektóre statystyki i porównując z sytuacją u siebie. Ale na spotkaniach biskupów nigdy nie zauważyłem *zachwytu*, raczej wielką troskę o stan Kościoła nad Wisłą. Jest nam coraz trudniej docierać do współczesnego człowieka, który jest kształtowany przez masową kulturę i środki społecznego przekazu niechętnie Kościołowi. To potężna *konkurencja* w procesie kształtowania świadomości wiernych, dlatego musimy się zdobyć na wielki wysiłek. Słyszeliśmy o tym na każdym kroku w Stolicy Apostolskiej – ze strony Ojca Świętego i w poszczególnych dykasteriach. Przypominano nam wciąż, że stajemy wobec procesów, które w całym świecie doprowadziły do bardzo dramatycznych sytuacji w zakresie powołań, rodziny, świadectwa chrześcijańskiego. Te wszystkie procesy zaczynają się u nas w Polsce, mamy tego wyraźne symptomy. Powinny być one dla nas źródłem wielkiego, twórczego niepokoju (Budzik 2014).

Spadek wskaźników obowiązkowych praktyk religijnych jest jednym z bardziej zauważalnych symptomów kryzysu religijności społeczeństwa polskiego. O ile można zakładać, że spadek uczestnictwa w praktykach niedzielnych w Polsce będzie odbywał się w sposób zdecydowanie mniej

spektakularny niż miało to miejsce po *Vaticanum II* w Europie Zachodniej, o tyle można z całą pewnością twierdzić, że w przypadku polskiej społeczności emigrującej tożsamość religijna, którą konstytuują także praktyki religijne, będzie zmagać się z wyzwaniami postchrześcijańskiej, czy też postsekularnej Europy. Do tej pory swoje zadanie spełniała w kraju ojczystym kontrola i presja społeczna (Rémond 1971: 133). Bezspornie działały one na korzyść uczestnictwa w praktykach niedzielnych. W warunkach dopiero co otwartej wolnej możliwości europejskiej ruchliwości poziomej trzeba będzie ze strony wierzących własnej inicjatywy i woli na rzecz uczestnictwa chociażby w praktykach niedzielnych wśród tych, którzy zdecydowali się bądź myśla o życiu poza krajem ojczystym.

Wydaje się więc, iż stan religijności społeczeństwa polskiego w przyszłości będzie zależeć w dużej mierze od adekwatnej do zmian działalności duszpasterskiej Kościoła, gdyż obecną kondycję religijną i moralną współczesnego młodego pokolenia można określić jako kształtującą się w polu napięć między sekularyzacją a ewangelizacją, między „efektem cieplarnianym” relatywizmu a przeróżnymi inicjatywami Kościołów i związków wyznaniowych na rzecz odwrócenia procesów sekularyzacji. Religijność, także w wymiarze praktyk religijnych, pozostaje pod wpływem wielu czynników ponowoczesności. O ile religia przeżyła już swój zsekularyzowany koniec, a zwolennicy sekularyzmu pomylili się, mówiąc, że religia umrze, a tym samym będzie wyeliminowana z życia społecznego, o tyle całkowite odrzucenie teorii sekularyzacji wydaje się wzbiciem się nad bezrozumne wyżyny naiwności eklezjalnej.

Rozdział piąty

Motywacja zawarcia małżeństwa i prognoza ról w rodzinie

Człowiek jako jednostka, a zarazem jako członek różnych grup społecznych, jest stale ukierunkowany na proces poszukiwania. Stawianie pytań, odnajdywanie i zdobywanie nowych doświadczeń jest niezmiernie ważnym i niezbędnym czynnikiem konstytuującym poczucie sensu życia. Ważną rolę odgrywają tutaj czynniki motywacyjne, które skłaniają jednostkę do stawiania sobie określonych celów i dążeń do ich osiągnięcia. Mogą to być motywy empatyczne – związane z umiejętnością wczuwania się w stany psychiczne i zamiary innych ludzi, normatywne – powiązane z poczuciem obowiązku i powinności oraz przyjemnymi normami, religijne – nakaz religijny lub Kościołów czy związków wyznaniowych, tradycyjne – wpływ rodziców, wychowanie prospołeczne lub egoistyczne – wzgląd na dobro innych ludzi albo dobro własne, czy też godnościowe – poszanowanie własnej i cudzej godności. Te bądź inne motywy występują w różnych konfiguracjach i z różnym nasileniem jako wyznaczniki zachowań ludzkich (Mariański 2014c: 21).

Rodzina w Polsce, jak wnioskują Janusz Mariański z wielu badań socjologicznych, jest dalej w społeczeństwie polskim wartością motywującą, a nade wszystko nadrzędną i doniosłą. W świadomości Polaków nabiera ona charakteru wartości uniwersalnej. Społeczeństwo uznaje ją za swoistą enklawę dla sprzyjających warunków życiowych. Niemal wszystkie dane empiryczne z badań socjologicznych potwierdzają znaczenie przypisywane rodzinie jako wartości niezbędnej do tego, aby życie było udane i szczęśliwe, jako bardzo ważnemu czynnikowi decydującemu o bezpieczeństwie życiowym. Rodzina powoli jednak staje się poniekąd ofiarą procesów modernizacji społecznej i związanej z nimi dezinstytucjonalizacji, a ona sama traci zdolność izolowania

jednostek od szerszego kontekstu społecznego. W społeczeństwie polskim rodzina (jeszcze) jest pozbawiona poważniejszej konkurencji jako grupa identyfikacji w zakresie uznawanych wartości i norm. Modernizacja społeczna, nie tylko w wymiarze globalnym, ale także lokalnym, w nieunikniony sposób oddziałuje współcześnie na rodzinę (Mariański 2014c: 81).

Epoka preindustrialna uformowała i spetryfikowała pewien specyficzny dla tego okresu typ rodziny, jakim była tradycyjna rodzina patriarchalna, podporządkowana w znacznej mierze woli i władzy ojca. Role rodzinne oraz produkcyjne były ściśle ze sobą skorelowane, interes kolektywny zaś górował nad interesem jednostek. Stopniowo kształtował się nowy model rodziny, który w połowie XX wieku zaczęto określać jako model rodziny współczesnej. Ten typ rodziny jest widoczny do dzisiaj, utrwalił się przez dziesiątki lat i jest powszechnie aprobowany w zachodnim kręgu cywilizacyjnym (Falcman, Koperski 2010: 73–74).

Wojciech Świątkiewicz opisuje przemiany współczesnej rodziny jako odchodzenie od modelu tradycyjnego, zastanego. Widoczne jest w nim przechodzenie od małżeństwa zaregistrowanego (wedle prawa świeckiego czy religijnego) do konkubinatu, kohabitacji, *swingu*, małżeństw grupowych, samotnego macierzyństwa z wyboru, rodzin rekonstruowanych, wolnych związków homoseksualnych. Rodziny wielopokoleniowe coraz częściej zastępowane są modelami rodziny nuklearnej, a posiadanie dzieci do ograniczania liczby potomstwa czy planowania bezdzietności. Więzy pokrewieństwa i przyjęcie statusu prawnego-obyczajowego zastępują coraz częściej rodziny binuklearne, konstrukcje rodzin z dziećmi obojga rozwiedzionych rodziców bądź rodzin hybrydowych. Tradycyjny model obojga rodziców wypierany jest przez model samotnego macierzyństwa i ojcostwa. Potencjał trwałości małżeństwa musi coraz częściej mierzyć się z problemem rozwodów i związków powtórnych. Następuje zmiana ustalonego podziału ról, według których mężczyzna utrzymuje rodzinę, kobieta zaś koncentruje się na prowadzeniu gospodarstwa domowego i wychowaniu dzieci. W konsekwencji prowadzi to do demokratyzacji ról, pracy zawodowej obojga małżonków, coraz częściej wyższej pozycji ekonomicznej kobiety. Zauważa się rozluźnienie moralności w zakresie małżeńskiej wyłączności seksualnej na rzecz związków pozamałżeńskich i małżeństw seksualnie otwartych lub przejście od he-

teroseksualności do związków homoseksualnych i możliwości ich legalizacji. Gospodarstwo dwóch osób jest zastępowane wspólnotą rodziny rozszerzonej, rodziny z dołączonymi członkami niespokrewnionymi, „niby” rodziny (Świątkiewicz 2007: 137).

Badania socjologiczne wskazywały do niedawna na silny familiocentryzm polskiego społeczeństwa. Od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, w świetle wyników niektórych badań socjologicznych, rodzina zaczęła tracić swoją dominującą pozycję w hierarchii celów i dążeń życiowych. Wielu młodych ludzi w sytuacji dylematu wyboru pomiędzy małżeństwem i rodziną a karierą zawodową zaczęła coraz częściej opowiadać się za tą drugą alternatywą, a tym samym przyjęła życiowy algorytm odkładania założenia rodziny na późniejszy okres życia (Mariański 2012: 72). Wydaje się więc istotną rzeczą postawienie pytania młodym, przygotowującym się współcześnie do założenia rodziny i małżeństwa, o motywy decyzji przyjęcia określonego modelu wspólnego życia.

Badania socjologiczne i sondaże opinii publicznej w społeczeństwie polskim wskazują na znaczny, być może nawet wzrastający w pewnych dziedzinach życia, rozdźwięk pomiędzy doktryną moralną Kościoła a rzeczywistymi postawami moralnymi wiernych. Potwierdza się tym samym dysharmonia między wartościami „odświętnymi” i codziennymi – zwłaszcza tymi, które są związane z życiem małżeńsko-rodzinnym. Można ten proces opisywać w różnych terminach socjologicznych: dezinstytucjonalizacja, deregulacja, destandaryzacja, selektywność, wybiórczość, autonomia moralna, herezja moralna, faryzeizm, hipokryzja, neopoganizm (Mariański 2012: 77).

Celem podjętych analiz w niniejszym rozdziale będzie próba rekonstrukcji stanu świadomości badanych nupturientów w przestrzeni motywacyjnej decyzji o zawarciu małżeństwa. Ankietowani zostali poproszeni o próbę wytypowania tych cech u partnera, które miały wpływ na decyzję o małżeństwie. W kolejnych pytaniach ankietowani zostali poproszeni o wskazanie czynników, które – wedle ich subiektywnego rozważania – czynią małżeństwo szczęśliwym bądź tych, które wpływają na zanik miłości małżeńskiej. W drugiej części niniejszego rozdziału została podjęta próba socjologicznej analizy problematyki ról małżeńskich. Skoncentrowano się głównie na kwestiach kształtowania się własnej koncepcji roli nupturientów w małżeństwie, oczekiwań kierowanych

pod adresem przyszłego współmałżonka oraz faktycznego zachowania związanego z daną rolą w małżeństwie i rodzinie.

Formą zawarcia związku małżeńskiego w Kościele katolickim jest ceremonia zaślubin, która to stanowi też moment instytucjonalizacji małżeństwa. Jest to ceremonia o charakterze publicznym, ponieważ, według nauki Kościoła, małżonkowie udzielają sobie nawzajem sakramentu małżeństwa, gdy wypowiadają wobec Kościoła swoją zgodę. Celebrans z kolei błogosławi związek i jest świadkiem, wraz ze wspólnotą wiernych, jego zawarcia. W perspektywie *Magisterium Ecclesiae* instytucjonalizacja miłości małżeńskiej poprzez zawarcie małżeństwa sakramentalnego przyczynia się do nierozzerwalności tego związku z jednej strony, a z drugiej umacnia go i konsekruje do godności i obowiązków stanu małżeńskiego (Gębka 2004: 25).

Z sondaży CBOS wynika, iż Polacy są przywiązani do ślubów wyznaniowych. W 2013 roku ponad jedna czwarta ankietowanych (28%) uznawała prymat ślubu konkordatowego – uroczystości kościelnej, niosącej ze sobą skutki prawne, a zbliżona część (27%) przyznała, że, mimo iż ślub cywilny jest wystarczający, małżonkowie powinni zawrzeć również ślub kościelny. Tylko co jedenasty badany (9%) uważał, że ślub wyznaniowy nie ma większego znaczenia, natomiast co trzeci (33%) nie przywiązywał do tych spraw większej wagi – twierdził, że decyzja co do charakteru uroczystości powinna należeć do osób pobierających się. Od 2008 roku zmniejszył się nieco wskaźnik zwolenników ceremonii nadających małżeństwu wyznaniowemu moc prawną (o 5 punktów procentowych), przybyło natomiast osób uważających, że to ślub cywilny jest najważniejszy – zmiana o 4 punkty procentowe (Hipsz 2013: 11).

Badana młodzież z województw kujawsko-pomorskiego, wielkopolskiego, małopolskiego i dolnośląskiego deklarowała w następujący sposób stosunek do ślubu: w przyszłości chcę żyć z partnerem tylko w związku małżeńskim – 33,88%; najpierw chcę żyć i mieszkać z partnerką/partnerem, aby sprawdzić, czy ją/jego poślubić – 50,23%; nie chcę brać ślubu, ale chcę żyć i mieszkać wspólnie z partnerem/partnerką – 4,38%; chcę żyć sam/sama bez partnera/partnerki – 0,87%; tego jeszcze nie wiem – 9,00%; już jestem w związku małżeńskim – 1,64%. Zdecydowana większość badanej młodzieży pozytywnie oceniła znaczenie ślubu kościelnego (dla mnie ślub kościelny ze względów religijnych jest

ważniejszy niż ślub cywilny – 50,36%; dla mnie ślub kościelny jest ważny, chociaż nie mam silnego związku z Kościołem – 35,13%; dla mnie ślub kościelny/religijny jest niepotrzebny – 10,69%; żadna z tych możliwości, nie chcę w ogóle brać ślubu – 3,82%) (Biernat, Sobierajski 2007: 64–65).

Z sondażu GfK Polonia na zlecenie dziennika „Rzeczpospolita” w 2010 roku wynika, że 49% badanych Polaków w wieku 18–26 lat uważa za idealny model życia małżeństwo z partnerem, 40% chce najpierw żyć i mieszkać z partnerem/partnerką, aby sprawdzić, czy go/ją poślubić, 8% raczej nie chce ślubu, ale chce wspólnie żyć i mieszkać. Życie bez ślubu uznaje za dobre rozwiązanie 14% badanych, 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”). Z powyższych danych można wysnuć wniosek, iż zdecydowana większość ludzi młodych myśli o małżeństwie, w rzeczywistości jednak nieczęsto decydują się oni na ślub (Nieśpiał 2010: 4, 6).

Wyniki badań empirycznych prowadzonych przez Henryka Pielkę w latach 1995–1997 na terenie województwa koszalińskiego wśród 300 par nowożeńców pokazały, iż fundamentalnym motywem zawarcia małżeństwa była dla większości badanych miłość [92,2%). Kolejnymi podwodami decydującymi o małżeństwie były: ciąża (43,8%), poprawa warunków ekonomicznych (57,4%), rozsądek (17,2%), chęć ustabilizowania życia (12,5%), chęć usamodzielnienia się (10,5%) oraz lęk przed samotnością (7,2%) (Pielka 1998: 171).

W badaniach socjologicznych realizowanych w latach 2007 i 2008 wśród studentów Warszawy nad stosunkiem młodzieży akademickiej do wartości małżeństwa stwierdzono w miarę przychylne stanowisko większości badanych wobec zawarcia małżeństwa (93,4%), przy czym nieco bardziej pozytywne nastawienie zdradzały studentki aniżeli studenci (95,4% wobec 91,7%). Zaskakująco niski okazał się natomiast wskaźnik respondentów, którzy aprobowali małżeństwo ze ślubem kościelnym – stanowili oni bowiem niecałą jedną piątą grupy (17,9%). Z kolei prawie dwie trzecie badanych przyznało, że aprobuje małżeństwo wyłącznie ze ślubem cywilnym (64,5%). Kobiety ponad dwa razy częściej opowiadały

się za ślubem kościelnym (23,5% wobec 10,1%) (Wyrwich-Hejduk 2012: 124–129).

Młodzież w wieku od 18 do 26 lat w przeprowadzonym badaniu socjologicznym na przełomie 2004 i 2005 roku w większości deklarowała, że chce zawrzeć ślub religijny (86,2%), przy czym co druga osoba badana uważała, że jest on dla nich ważniejszy niż ślub cywilny ze względów wyznaniowych (52,0%), a co trzecia, że jest on ważny, pomimo słabego związku z Kościołem (34,2%). Co dziesiąty ankietowany deklarował, że nie będzie chciał zawierać ślubu kościelnego (10,7%) i tylko nieliczni odpowiadali, że nie chcą żadnego ślubu (2,6%) (Dyczewski 2009: 79).

Z kolei w badaniach socjologicznych realizowanych w 2009 roku wśród studentów Uniwersytetu Łódzkiego wynika, iż w związek małżeński w przyszłości chciałoby wstąpić 86% respondentów stanu wolnego (90% studentek i niewiele ponad 80% studentów). Poglądy przeciwne reprezentowało jedynie 2% badanych (wyłącznie studentki), blisko co dziesiąty ankietowany nie potrafił zaś jednoznacznie udzielić odpowiedzi na to pytanie (12%, z czego 8% studentek i 20% studentów). Wskaźnik osób, które chciałyby w przyszłości wziąć ślub wyznaniowy, wynosił 83%. Prawie co dziesiąty badany uzależniał swoją decyzję o ślubie religijnym od woli partnera lub partnerki (8%), jedynie 2,5% respondentów deklarowało chęć zawarcia ślubu jedynie ze skutkami cywilnymi (Majdzińska, Śmigielski 2009: 102).

W badaniach socjologicznych Franciszka Adamskiego, w pytaniu otwartym o motywy podjęcia decyzji o zawarciu małżeństwa najczęściej była wymieniana miłość (53,4%). Badania te pokazały jednakże, iż wraz z obniżeniem się wieku i wzrostem wykształcenia zwiększa się znaczenie tego motywu. Adamski komentuje tę zależność faktem, że im młodszy wiek, tym bardziej odczuwa się pragnienie miłości, a wraz ze wzrostem wykształcenia rośnie też odwaga do mówienia o niej i ujawniania jej na zewnątrz. Na drugim miejscu respondenci wymieniali chęć posiadania własnej rodziny (23,3%), co ósmy ankietowany wskazał zaś na pragnienie stabilizacji życiowej (12,7%), co dziewiąty – na chęć bycia z kochaną osobą (11,1%) i co jedenasty – na chęć posiadania dzieci (9,0%) (Adamski 1977: 159, 162).

W ramach tych samych badań socjologicznych nupturienci deklarowali, iż chcą zawrzeć ślub kościelny, gdyż czują się katolikami (63,5%).

Respondenci zdecydowanie rzadziej ujawniali pogłębioną motywację decyzji zawarcia związku małżeńskiego. W udzielonych odpowiedziach wskazywano na to, iż sakrament umacnia wiarę, zbliża do Boga (16,3%), motywowano wewnętrzną potrzebą (12,7%). Wskazywano także na wpływ tradycji bądź nacisk rodziny (9,6%), na fakt gwarancji trwałości związku (6,5%) i chęć katolickiego wychowania dzieci (5,2%). Najmniej osób twierdziło, że powodem zawarcia ślubu kościelnego jest nacisk partnera lub otoczenia (1,5%) (Adamski 1977: 164).

W badaniach socjologicznych wśród nupturientów z Białegostoku jako główny motyw zawarcia małżeństwa wskazywana była miłość (89,9%). Trzy czwarte badanych wymieniało chęć bycia razem z kochaną osobą (73,5%), a połowa na chęć posiadania własnej rodziny (49,3%). Co trzeci badany twierdził, że ważnym motywem jest chęć posiadania dzieci, a ponad co dziesiąty, że jest to pragnienie stabilizacji życiowej (kategoria odpowiedzi: „rozsądek” – 11,3%) oraz cechy pozytywne partnera (11,0%). Znacznie rzadziej wybierane były takie kategorie, jak: razem jest łatwiej żyć (5,4%), zgodność w poglądach religijnych (2,8%), pragnienie współżycia seksualnego (2,6%), wymaganie Kościoła (2,3%) i ciąża partnerki (2,1%) (Kamiński 2015: 166).

Nupturienti z Podlasia w 2012 roku na pytanie o przyczyny zawarcia związku kościelnego („konkordatowego”) najczęściej wybierali odpowiedź wskazującą na fakt bycia katolikiem (69,5%). Co drugi ankietowany deklarował odpowiedź, iż „nie wyobraża sobie inaczej, że jest to wewnętrzna potrzeba” (56,8%). Nieco mniej respondentów wskazywało na odpowiedź, iż sakrament umacnia wiarę i zbliża do Boga (47,9%). Dla prawie jednej trzeciej badanych istotne okazało się pragnienie katolickiego wychowania dzieci (28,9%), jedna siódma badanych wypowiadała się o gwarancji trwałości, jaką daje sakrament małżeństwa (14,3%), co dziesiąty ankietowany mówił wprost, że ślub jest wynikiem tradycji, nacisku rodziny (9,9%). Co dwudziesty piąty utrzymywał, że powodem jest zewnętrzna forma ślubu katolickiego, która mu się podoba (4,0%). Tylko 1,6% wskazało, że powodem jest nacisk partnera lub otoczenia, a nieliczni, że motywem jest strach przed skandalem z powodu ciąży (0,5%). Wskaźnik braków odpowiedzi wynosił 2,6% (Kamiński 2015: 170).

Tab. 9 (pyt. 1). *Motywy zawarcia ślubu kościelnego*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Jestem chrześcijaninem	80	81,6	82	72,6
Sakrament, umacnia wiarę, zbliża do Boga	36	36,7	65	57,5
Nie wyobrażam sobie inaczej – wewnętrzna potrzeba	43	43,9	63	55,8
Tradycja, nacisk rodziny	9	9,2	5	4,4
Gwarancja trwałości związku	24	24,5	22	19,5
Chęć katolickiego wychowania dzieci	44	44,9	52	46,0
Nacisk partnera bądź otoczenia	2	2,0	4	3,5
Strach przed skandalem z powodu ciąży	1	1,0	1	0,9
Podoba mi się zewnętrzna forma ceremonii w Kościele	6	6,1	3	2,7
Trudno powiedzieć	2	2,0	1	0,9
Inne	2	2,0	2	1,8
Brak odpowiedzi	–	–	–	–

Uwaga! Dane nie sumują się do 100%, gdyż respondent mógł wybrać więcej niż jedną kategorię odpowiedzi.

Analiza socjologiczna danych zgromadzonych w 2014 roku pokazała, iż nupturieneci najczęściej wyrażali chęć zawarcia związku małżeńskiego z pobudek religijnych („jestem chrześcijaninem”) zarówno w Anglii (81,6%), jak i w Polsce (72,5%). Ponad połowa ankietowanych z Polski ślub kościelny motywowała wewnętrzną potrzebą – „nie wyobrażam sobie inaczej” (55,8%), podobnie – nieco mniej przebywających na emigracji (43,9%). Motywem zawarcia ślubu w kościele okazywała się często chęć katolickiego wychowania dzieci (Polska – 46,0%; Anglia – 44,9%). Nupturieneci z Polski zdecydowanie częściej, aniżeli z Anglii, wskazywali na to, iż ślub kościelny jest sakramentem, który umacnia wiarę i zbliża do Boga (57,5% wobec 36,7%). Co czwarty zamieszkujący Wielką Brytanię i co piąty respondent z Polski uważał, że ślub kościelny jest gwarantem trwałości związku (24,5% i 19,5%), przy podejmowaniu decyzji dotyczącej ślubu w kościele emigranci zaś dwa razy częściej aniżeli za-

mieszkujący Polskę kierowali się tradycją bądź ulegali naciskom rodziny (9,2% wobec 4,4%). Podobne proporcje zachowały się w przypadku odpowiedzi wyrażającej aprobatę dla ślubu kościelnego z pobudek czysto estetycznych – „podoba mi się zewnętrzna forma ceremonii w kościele” (6,1% wobec 2,7%). Na decyzję o ślubie kościelnym częściej miał wpływ partner w przypadku osób zamieszkujących Polskę niż Anglię (3,5% wobec 2,0%). Jedynie dwie osoby wyjaśniły, iż motywem podjęcia decyzji o ślubie w kościele był strach przed skandalem z powodu ciąży (Anglia – 1,0%; Polska – 0,9%), odpowiedzi: „trudno powiedzieć” udzieliło 2,0% zamieszkujących Anglię i 0,9% respondentów z Polski. Wśród odpowiedzi: „inne” pojawiały się następujące: „mój partner jest katolikiem”; „bo kocham narzeczoną” (Anglia – 2,0%; Polska – 1,8%).

Motyw przynależności religijnej przy zawieraniu ślubu kościelnego (odpowiedź: „jestem chrześcijaninem”) nieco częściej akcentowali mężczyźni (M=77,9%; K=75,7%), praktykujący aniżeli niepraktykujący (79,6% wobec 74,6%), pochodzący ze średnich i dużych aglomeracji miejskich niżeli z terenów wiejskich czy małych miejscowości (77,7% wobec 75,9%), posiadający wykształcenie podstawowe, średnie bądź policealne niżli wyższe (81,7% wobec 72,0%). Bez ślubu kościelnego nie wyobrażało sobie małżeństwa zdecydowanie więcej kobiet aniżeli mężczyzn (57,9% wobec 42,3%), praktykujących aniżeli niepraktykujących (53,8% wobec 47,5%), wywodzących się ze średnich i dużych miast aniżeli ze wsi i małych miejscowości (52,4% wobec 48,1%). Niemal dwa razy więcej respondentów z wyższym wykształceniem niż osób z pozostałymi typami wykształcenia nie wyobrażało sobie związku małżeńskiego bez ślubu kościelnego, wybór swój motywowało zaś wewnętrzną potrzebą (61,7% wobec 38,5%). Chęć katolickiego wychowania dzieci nieco częściej wpływała na decyzję o ślubie kościelnym w przypadku kobiet (M=44,2%; K=46,7%), osób praktykujących (P=48,4%; NP=43,2%), posiadających wykształcenie policealne bądź niższe (49,0% wobec 42,1%) i w podobnym stopniu pochodzących z dużych i średnich miast niż z małych miejscowości czy terenów wiejskich (45,6% i 45,4%).

Chęć zawarcia ślubu kościelnego umotywowanego tym, że jest to sakrament, który umacnia wiarę i zbliża do Boga, częściej akcentowały kobiety (M=41,3%; K=54,2%), osoby praktykujące (53,8% wobec 43,2%), pochodzące z małych miejscowości i terenów wiejskich niżli z miast

o średniej i dużej wielkości (50,0% wobec 45,6%), posiadający wykształcenie policealne bądź niższe aniżeli osoby z wykształceniem wyższym (50,0% wobec 45,8%). Przekonanie o tym, iż ślub kościelny jest gwarantem trwałości związku, zdecydowanie częściej wyrażali mężczyźni ($M=27,9\%$; $K=15,9\%$), nieco częściej osoby z wykształceniem policealnym, średnim i podstawowym niż z wyższym (25,0% wobec 18,7%) i w podobnym stopniu osoby praktykujące, jak i niepraktykujące (22,6% wobec 21,2%), pochodzące z terenów wiejskich i małych miast (22,2%), czy też z miast o średniej bądź dużej wielkości (21,4%).

Rodzina lub względy podyktowane tradycją częściej wpływały na decyzję o ślubie kościelnym mężczyzn ($M=9,6\%$; $K=3,7\%$), osoby praktykujące (8,6% wobec 5,1%), pochodzące z miast o średniej i dużej wielkości aniżeli z terenów wiejskich czy małych miejscowości (8,7% wobec 4,6%) i w podobnym stopniu na posiadających wykształcenie policealne bądź niższego typu, jak też lepiej wykształconych (6,7% i 6,5%). Decyzję o ślubie kościelnym ze względu na estetykę zewnętrznej ceremonii w kościele podjęło nieco więcej mężczyzn ($M=4,8\%$; $K=3,7\%$), osób wywodzących się ze średnich i dużych miast niżli ze wsi czy małych miejscowości (5,8% wobec 2,8%), posiadających wyższe wykształcenie niż policealne bądź niższe (5,6% wobec 2,9%). Żadna osoba praktykująca nie posilkowała się powyższym argumentem, wskaźnik odpowiedzi w przypadku osób niepraktykujących wyniósł zaś 7,6%.

Nacisk partnera bądź otoczenia przy podejmowaniu decyzji o ślubie kościelnym dwa razy częściej odnotowywano w przypadku mężczyzn ($M=3,8\%$; $K=1,9\%$), pochodzących z terenów wiejskich i małych miejscowości aniżeli ze średnich czy dużych miast (3,7% wobec 1,9%), posiadających wyższe wykształcenie niż policealne bądź niższe (3,7% wobec 1,9%) i nieco częściej w grupie osób praktykujących niżli niepraktykujących (3,2% wobec 2,5%). Motyw zawarcia ślubu kościelnego w obawie o skandal z powodu zajścia partnerki w ciążę podejmowali wyłącznie mężczyźni (1,9%), pochodzący z terenów wiejskich bądź małych miejscowości (1,9%), posiadający wykształcenie policealne bądź niższe (1,9%) i w porównywalnym stopniu zarówno osoby praktykujące, jak i niepraktykujące (1,1% i 0,8%). Niezdecydowanie w powyższej kwestii częściej wyrażali mężczyźni ($M=1,9\%$; $K=0,9\%$), osoby niepraktykujące (1,7% wobec 1,1%), wywodzący się ze średnich i dużych miast (1,9%

wobec 0,9%), posiadający wykształcenie policealne bądź niższe aniżeli wykształcenie wyższe (1,9% wobec 0,9%).

Podsumowując prezentowane wyniki badań socjologicznych z Polski i Anglii, można zaryzykować stwierdzenie, iż są one odzwierciedleniem dość czytelnej tendencji wchodzenia w związki małżeńskie z miłości, przy zachowaniu więzi z szeroko pojętą tradycją. Uwidacznia się ona m.in. w wyrażanej tożsamości z chrześcijaństwem przy motywowaniu decyzji o ślubie kościelnym (bardzo wysoki wskaźnik odpowiedzi: „jestem chrześcijaninem”). Niektórym deklaracjom towarzyszyła także głęboka motywacja religijna – odpowiedzi wskazujące na umocnienie wiary i zbliżenie do Boga czy chociażby chęć katolickiego wychowania potomstwa. Na tym etapie badań empirycznych trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć, w jakim stopniu podawane motywacje powodowane są przymusem społecznym i podporządkowaniem uwarunkowaniom zewnętrznym, a w jakim wewnętrzną potrzebą samych nupturientów.

Ważną kwestią wydaje się wizja przyszłego małżeństwa w świadomości przygotowujących się do założenia rodziny. Krystyna Szafraniec zauważa, iż współcześnie małżeństwo jawi się w wyobrazeniach młodych ludzi jako instytucja, która powinna służyć pogłębianiu intymności, samopoznaniu i samorozwojowi, gdzie charakterystycznego prestiżu nabiera pragnienie stałego, wiernego, nasyczonego bliskością związku dwojga osób. Jego podstawę mają stanowić: obopólny szacunek i tolerancja, lojalność emocjonalna, wierność seksualna, umiejętność wzajemnego przebaczenia, udane życie seksualne, wspólna chęć posiadania dzieci. Młodzieżowa wizja małżeństwa to bez wątpienia wizja partnerska. Jej podstawę stanowią oczekiwania relacji opartych na dobrym kontakcie i zaufaniu, wspólnym dzieleniu się obowiązkami domowymi i wychowawczo-opiekuńczymi (Szafraniec, Boni 2011: 53–54).

O decyzji wyboru konkretnej osoby jako kandydata na małżonka decyduje nie jeden, lecz kilka splecionych ze sobą motywów, które warunkowane są kwestiami biologicznymi, psychicznymi oraz społeczno-kulturowymi. Badania socjologiczne nad własnymi oczekiwaniami i przyszłego partnera, przeprowadzone wśród osób w okresie późnej adolescencji, pokazały, iż respondenci zwracali uwagę na wygląd fizyczny, kreatywność, wierność i inteligencję u swoich partnerek. Respondentki z kolei zwracały uwagę na atrakcyjność intelektualną i fizycz-

ną, wyrozumiałość, opiekuńczość i poczucie humoru (Liberska 2001: 185–186).

W jakościowych badaniach empirycznych przeprowadzonych w latach 2006–2008 i poświęconych społecznym uwarunkowaniom zjawiska wielkomiejskich singli oraz stylowi życia w pojedynkę respondenci wymieniali cały szereg cech, które powinien posiadać ich idealny partner czy partnerka. Najczęściej badani mówili o tym, że ich „druga połowa” powinna mieć zbliżone zainteresowania i prezentować podobny potencjał intelektualny, podobne poczucie humoru i umiejętność wyrażania emocji w ten sam sposób, co partner czy partnerka. Kobiety oczekiwały od partnera życiowego przede wszystkim stabilizacji i dużej odpowiedzialności. Chciałyby one na swojej drodze spotkać dojrzałych mężczyzn, którzy zapewniliby im poczucie stałości i bezpieczeństwa. Ważna dla kobiet była także kwestia pozycji społecznej partnera. Kilka respondentek przyznało, że mężczyźni, których poszukują, powinni być stanowczy i silni psychicznie, by stać się dla nich oparciem w trudnych sytuacjach (Czernecka 2009: 144, 148–150).

Dla mężczyzn z kolei istotne było przede wszystkim to, by od partnerki otrzymywać poczucie bezpieczeństwa, bycia kochanym i rozumianym. Badani często przyznawali, że zdają sobie sprawę z tego, że ludzie nie dają sobie szansy na poznanie kogoś bliżej, kto w istocie mógłby okazać się wartościową i fascynującą osobą. Wielu ankietowanych podkreślało w badaniu, że miało bardzo wysokie wymagania w stosunku do potencjalnych partnerów, dlatego zdarzało się, że od razu „skreślali” tych, którzy „na pierwszy rzut oka” tych oczekiwań nie spełniali (Czernecka 2009: 151–152).

Wśród powodów skłaniających do zawarcia małżeństwa respondenci z czterech województw (mazowieckie, pomorskie, lubelskie oraz kujawsko-pomorskie) w 2005 roku najczęściej wskazywali na: miłość do partnera – 68,9%, chęć wspólnego posiadania dzieci – 52,1%, uzyskanie poczucia bezpieczeństwa – 34,6%. Niewielu respondentów (4,6%) nie chciało w ogóle zawierać ślubu. Swą postawę tłumaczyli najczęściej tym, że ślub nie jest gwarantem trwałości związku (60,6%), niesie ze sobą różnego rodzaju ograniczenia (36,7%), trudno jest przeprowadzić rozwód (27,5%), że państwa nie powinno obchodzić prywatne życie obywateli (25,7%) (Biernat i in. 2007: 140–141).

W 2012 roku respondenci z Podlasia w pytaniu o cechy, które zadecydowały o tym, że postanowili oni poślubić narzeczoną czy narzeczonego, najczęściej wskazywali na odpowiedź mówiącą o wewnętrznym przekonaniu, że to jest właśnie ta osoba (62,4%), na drugim miejscu wskazywali dobroć (59,1%), na trzecim – podobny światopogląd, wartości i cele (37,4%), na czwartym – inteligencję (28,9%), na piątym zaś atrakcyjność fizyczną (21,4%). Dalej znalazły się takie odpowiedzi, jak: odpowiedzialność za czyny (16,9%), zgodność charakterów (13,6%), wspólne zainteresowania (8,7%), przekonania religijne (6,4%), nie wykazał/wykazała uzależnień (np. alkoholizm, narkotyki) – 3,1%. Jako na ostatnie respondenci wskazali na względy finansowe (1,2%) (Kamiński 2015: 121).

Tab. 10 (pyt. 3). *Cechy partnera mające wpływ na decyzję o zawarciu małżeństwa*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Atrakcyjność fizyczna	23	23,5	26	23,0
Inteligencja	25	25,5	49	43,4
Dobroć	51	52,0	63	55,8
Odpowiedzialność za czyny	20	20,4	20	17,7
Przekonania religijne	5	5,1	4	3,5
Wspólne zainteresowania	16	16,3	10	8,8
Zgodność charakterów	21	21,4	16	14,2
Podobny światopogląd, wartości i cele	39	39,8	56	49,6
Względy finansowe	–	–	–	–
Wewnętrzne przekonanie, że to jest właśnie ta osoba	63	64,3	76	67,3
Nie wykazał/wykazała uzależnień (np. alkoholizm, narkotyki)	3	3,1	2	1,8
Trudno powiedzieć	1	1,0	–	–
Inne	1	1,0	–	–
Brak odpowiedzi	–	–	–	–

Uwaga! Dane nie sumują się do 100%, gdyż respondent mógł wybrać więcej niż jedną kategorię odpowiedzi.

Zdecydowana większość ankietowanych zarówno w Anglii, jak i w Polsce przy wyborze narzeczonego czy narzeczonej kierowała się wewnętrznym przekonaniem, że jest to właściwa osoba (Polska – 67,3%; Anglia – 64,3%), także zdecydowana większość badanych stwierdziła, iż najbardziej w partnerze ceni dobroć (Polska – 55,8%; Anglia – 52,0%). Nieco mniej osób zamieszkujących Wyspy Brytyjskie aniżeli mieszkających w Polsce stwierdziło, iż wraz z partnerem podzielają podobny światopogląd, wartości i cele (39,8% wobec 49,6%). Osoby mieszkające w Polsce zdecydowanie częściej niż zamieszkujący Anglię w swojej „drugiej połowce” ceniły inteligencję (43,4% wobec 25,5%), dla czwartej zaś części ankietowanych duże znaczenie odgrywała atrakcyjność fizyczna drugiej osoby (Anglia – 23,5%; Polska – 23,0%). Odpowiedzialność za czyny okazała się ważną cechą partnera dla co piątego zamieszkującego Anglię (20,4%) i dla nieco mniejszej liczby osób z Polski (17,7%). Przekonanie nupturientów o zgodności własnych charakterów znacznie częściej występowało w grupie emigrantów (21,4%) niżli zamieszkujących Polskę (14,2%). Co dwudziesty zamieszkujący Wielką Brytanię i nieco mniej osób z Polski wskazało, iż to przekonania religijne przyczyniły się do decyzji o poślubieniu narzeczonej (5,1% wobec 3,5%), nupturienti z Anglii zaś dwa razy częściej cenili brak nałogów u swojego partnera (3,1% wobec 1,8%).

Pogląd o tym, iż to przede wszystkim wewnętrzne przekonanie zadecydowało o wyborze przyszłego współmałżonka jest nieco bardziej widoczny w grupie kobiet (M=63,5%; K=68,2%), osób praktykujących (P=68,8%; NP=63,6%) i w podobnym stopniu wśród pochodzących ze średnich i dużych miast, jak i z małych miejscowości czy terenów wiejskich (66,0% wobec 63,6%), posiadających wykształcenie policealne (bądź niższe) czy wykształcenie wyższe (66,3% wobec 65,4%). Dobroć u przyszłego współmałżonka okazała się wyżej ceniona przez kobiety (M=51,9%; K=56,1%), osoby praktykujące (P=58,1%; NP=50,8%), pochodzące z terenów wiejskich i małych miejscowości aniżeli z miast o średniej i dużej wielkości (55,6% wobec 52,4%), posiadające wykształcenie wyższe niżeli policealne, czy też niższe (54,2% wobec 53,8%). Przekonanie o posiadaniu wspólnego lub zbliżonego światopoglądu wyrażał co trzeci mężczyzna (36,5%) i ponad połowa kobiet (53,3%), o dziesięć punktów procentowych więcej praktykujących niżli niepraktykujących (50,5% wobec 40,7%), co trzeci

posiadający wykształcenie policealne bądź niższe (33,7%) i ponad połowa osób z wykształceniem wyższym (56,1%).

Inteligencję zdecydowanie częściej cenili u przyszłego współmałżonka mężczyźni ($M=42,3\%$; $K=28,0\%$), pochodzący z aglomeracji miejskich o średniej i dużej wielkości aniżeli z małych miast czy terenów wiejskich (39,8% wobec 30,6%), posiadający wykształcenie wyższe niż osoby z wykształceniem policealnym bądź niższym (40,2% wobec 29,8%) i w podobnym stopniu osoby zarówno niepraktykujące, jak i praktykujące (35,6% wobec 34,4%). Atrakcyjność fizyczna odgrywała ważną rolę przy wyborze przyszłego małżonka w przypadku co trzeciego mężczyzny (32,7%) i jedynie 14,0% kobiet. Na atrakcyjność fizyczną zwracał uwagę co czwarty respondent z wykształceniem policealnym lub niższym (25,0%) i niemal co piąty z wykształceniem wyższym (21,5%). Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują wyraźnie odpowiedzi respondentów dotyczących atrakcyjności partnera (ze względu na jego/jej cechy), które miałyby wpływać na decyzję o ślubie (praktykujący – 23,7%; niepraktykujący – 22,9%; pochodzący ze średnich i dużych miast – 23,3%; pochodzący z terenów wiejskich i małych miast – 23,1%).

Zgodność charakterów była wskazywana jako cecha mająca wpływ na decyzję o małżeństwie częściej przez kobiety ($M=26,3\%$; $K=18,7\%$), osoby niepraktykujące ($P=15,1\%$; $NP=19,5\%$), pochodzące z małych miast i terenów wiejskich niżli z miast o średniej bądź dużej wielkości (21,3% wobec 13,6%), posiadające wykształcenie policealne lub niższe aniżeli wyższe (18,3% wobec 16,8%). Wspólne zainteresowania jako cecha mająca wpływ na decyzję o małżeństwie częściej były wskazywane przez mężczyzn ($M=15,4\%$; $K=9,3\%$), osoby niepraktykujące ($P=9,7\%$; $NP=14,4\%$), pochodzące ze średnich i dużych miast (13,6%) niż ze wsi czy małych miejscowości (11,1%), posiadające wykształcenie policealne lub niższe (14,4%) niżli wyższe (10,4%). Niemal co piąty mężczyzna i nieco mniej kobiet przyznało, że przekonania religijne okazały się czynnikiem wpływającym na decyzję o poślubieniu partnera ($M=4,8\%$; $K=3,7\%$). To samo zdanie podzieliło o cztery punkty procentowe więcej praktykujących od niepraktykujących (6,5% wobec 2,5%), niemal dwa razy więcej pochodzących z małych miejscowości i terenów wiejskich od tych z miast o średniej i dużej wielkości (5,6% wobec 2,9%) i niemal cztery razy więcej posiadających wykształcenie policealne bądź niższe

od tych z wykształceniem wyższym (6,7% wobec 1,9%). Brak uzależnień (np. alkoholizm, narkomania) okazał się ważnym faktorem przy podejmowaniu decyzji o małżeństwie dla nieco większej liczby mężczyzn (M=2,9%; K=1,9%), praktykujących (P=1,1%; NP=3,4), pochodzących z dużych i średnich miast (2,9%) aniżeli z terenów wiejskich czy małych miejscowości (2,9%), posiadających wykształcenie policealne bądź niższe niż wyższe (2,9% wobec 1,9%).

Konkludując, można stwierdzić, że bardzo zastanawiające jest to, iż niewielu respondentów, wskazując na cechy partnerów, mówiło o przekonaniach religijnych jako ważnym elemencie przy wyborze życiowego partnera. Spychanie na dalszy plan kwestii światopoglądowych, w tym także religijnych, współmałżonka, wydaje się powodowane tym, że religia nie jest w czołówce wartości preferowanych przez nupturientów. Świadomość religijna i motywacje wyboru męża czy żony stanowią tutaj być może dwie odrębne, nie zawsze ściśle ze sobą powiązane płaszczyzny zjawisk, które mogą przecież być tak zróżnicowane, że nie zawsze można rozstrzygnąć jednoznacznie o kierunku tej zależności. Zdecydowanie optymistyczny wydźwięk posiada fakt, iż nikt z respondentów nie wybrał swojego życiowego partnera ze względów finansowych. Być może współcześni nupturienti mimo wszystko kierują się własnymi ideałami, a nie pragmatyzmem wyrażającym się w zasobności lub braku zasobności partnera życiowego.

Współczesne badania socjologiczne jednoznacznie wskazują na fakt, iż szczęście rodzinno-małżeńskie jest wybierane jako najważniejszy cel życia, a dobro rodziny jest uznawane przez badanych jako dobro trwałe, które należy chronić i utrwalać (Świątkiewicz 2005: 251). Podobnie uważają młodzi ludzie początku XXI wieku, dziś wchodzący w wiek matrymonialny. Wśród młodzieży z Lublina z klas maturalnych w roku szkolnym 2003/2004 zdecydowana większość respondentów uznała małżeństwo za ważny cel w swoim życiu (14,2% – najważniejszy cel; 59,2% – cel bardzo ważny, ale są też inne ważne; 16,2% – jeden z celów na równi z innymi; 4,5% – nie ma większego znaczenia; 5,8% – nie dotyczy, nie planuję). Trzech na czterech badanych wyrażało przekonanie, że małżeństwo ma zarówno dziś i będzie mieć w przyszłości znaczenie (71,8%), tylko 6,1% respondentów uznało małżeństwo za instytucję przestarzałą, a 22,0% nie miało zdania w tej sprawie; 25,2% badanych uznało związki

nieformalne za alternatywę dla instytucji małżeństwa, 58,3% – nie uznawało i 16,5% – stwierdziło „trudno powiedzieć”. Szczęśliwe życie w rodzinie zostało wybrane przez 52,1% ankietowanych jako wartość ważna w hierarchii wartości życiowych (Gizicka 2005: 193–196).

Młodzież polska z kilku miast, badana w latach 2004–2005, wśród uznanych zasad i dążeń życiowych najwyżej 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% powiedziało, 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% było przeciw i 21,5% odpowiedziało: „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”) (Dyczewski 2007: 24–34).

Szczęście małżeńskie przez badaczy problemu rozumiane jest jako osiągnięcie określonych celów na różnych płaszczyznach życia rodzinnego. Wylicza się tutaj różne czynniki warunkujące sukces małżeński: pełne przystosowanie członków rodziny, zharmonizowanie ich osobowości, osiągnięcie równowagi emocjonalnej, zadowolenie z życia seksualnego, satysfakcję uczuciową ze wspólnie realizowanych celów życiowych, posiadanie i wychowanie dzieci na wartościowych obywateli, osiągnięcie sukcesu ekonomicznego, spełnienie oczekiwań instytucji państwowych i religijnych oraz pełne i aktywne uczestnictwo małżonków w życiu społecznym, politycznym oraz kulturalnym środowiska lokalnego, miłość wzajemną małżonków i członków rodzin, poczucie odpowiedzialności za współmałżonka i dzieci, wspólne dążenie do kariery, usilne dążenie do spełnienia własnych marzeń i wyobrażeń z okresu narzeczeństwa, troska o wspólne mieszkanie, dom i sprawiedliwy podział ról domowo-rodzinnych, możliwość harmonijnego rozwoju osobowości współmałżonka i wykorzystanie małżeństwa jako środka do realizacji dążeń osobistych każdego z małżonków, minimum warunków obiektywnych (mieszkanie, zawód), zgodność założonego modelu (indywidualnego i ogólnospołecznego) ukształtowanego u progu małżeństwa z realizowanym, dającym dobre samopoczucie oraz pełnienie określonych zadań (Braun-Gałkowska 2009: 139; Szczepański 1970: 323–324; Trawińska 1977: 282–287; Adamski 2002: 22–23).

Do ciekawych wniosków doszła Marta Styrc, analizując, na podstawie dostępnych danych socjologicznych, czynniki wpływające na stabilność pierwszych małżeństw w Polsce poprzez identyfikację korelatów rozwodów. Okazało się, iż małżeństwa mają najniższe ryzyko rozpadu bezpośrednio po zawarciu, następnie od drugiego do szóstego roku ryzyko rozpadu jest najwyższe i obniża się w kolejnych latach. Małżeństwa kobiet pochodzących z obszarów uznawanych za bardziej tradycyjne są stabilniejsze. Mniejszą stabilnością natomiast wykazały się związki zawierane przez kobiety oczekujące dziecka albo posiadające dziecko. Stwierdzono także, iż bierność zawodowa kobiet związana jest z większą stabilnością małżeństw tylko w wypadku, jeśli dotyczy par z bardzo małymi dziećmi. Z kolei mniejsza intensywność rozpadu małżeństwa zauważalna jest w przypadku kobiet, które legitymują się wykształceniem wyższym. Warto też dodać, iż jest to obecnie trend odwrotny aniżeli w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Wtedy to odnotowywano wyższe wskaźniki rozpadu małżeństw w przypadku kobiet posiadających wykształcenie wyższe (Styrc 2010: 53–54).

W badaniach socjologicznych zrealizowanych w 2007 roku na temat postaw studentów uczelni wyższych Gdańska wobec małżeństwa zauważono, iż największym sukcesem w związku według ankietowanych okazała się wzajemna miłość i wzajemne zaufanie (81% i 62,4%). Co drugi respondent za największy sukces uznał odpowiednie wychowanie dzieci (49,6%), co trzeci zaś dobrą atmosferę w rodzinie (32,1%). Dla nieco mniej niż jednej czwartej studentów była to trwałość małżeństwa i udane życie seksualne (23,1% i 22,6%) (Wszerbowski 2007: 45).

Spośród osiemnastu czynników, które zdaniem nupturientów z Białegostoku wpływają na udane życie małżeńskie, najczęściej wymieniany był wzajemny szacunek i tolerancja (81,2%). Trzech na czterech respondentów wskazywało na wzajemną wierność seksualną (59,9%), a niemal co drugi ankietowany wymieniał umiejętność wzajemnego przebaczenia i wzajemną wierność emocjonalną (45,1% i 44,8%). Czterech na dziesięciu ankietowanych uznało, iż spędzanie wolnego czasu stanowi ważny czynnik w budowaniu udanego małżeństwa (40,4%). W świadomości badanych nieco mniej ważne okazały się takie czynniki, jak: wspólna chęć posiadania dzieci (35,7%), wspólne prowadzenie gospodarstwa domowego (23,9%), udane życie seksualne i zgodność w wychowaniu dzieci

(23,2% i 23,0%), przekonania religijne (14,3%), odpowiednie dochody (12,0%), wspólne zainteresowania i zgodność w sprawach finansowych (11,0% i 7,0%), wspólni znajomi i przyjaciele (5,6%), dobre warunki mieszkaniowe (5,2%) (Kamiński 2015: 280–281).

Tab. 11 (pyt. 7). *Cechy dobrego małżeństwa – co jest ważne w małżeństwie*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Wzajemna wierność seksualna	38	39,2	36	32,1
Wzajemna wierność emocjonalna	25	25,8	45	40,2
Umiejętność wzajemnego przebaczenia	30	30,9	52	46,4
Wzajemny szacunek i tolerancja	75	77,3	83	74,1
Udane życie seksualne	14	14,4	8	7,1
Wspólna chęć posiadania dzieci	24	24,7	20	17,9
Zgodność w wychowaniu dzieci	14	14,4	14	12,5
Zgodność w sprawach finansowych	1	1,0	2	1,8
Wspólne zainteresowania	6	6,2	8	7,1
Wspólni znajomi i przyjaciele	–	–	3	2,7
Dobre warunki mieszkaniowe	2	2,1	–	–
Odpowiednie dochody	3	3,1	3	2,7
Zgodne stanowisko w kwestii pracy zawodowej żony	–	–	–	–
Wspólne prowadzenie gospodarstwa domowego	11	11,3	11	9,8
Wspólne przekonania religijne	11	11,3	14	12,5
Wspólne spędzanie czasu	17	17,5	30	26,8
Takie samo pochodzenie społeczne	2	2,1	2	1,8
Zgodność poglądów w kwestiach politycznych	–	–	–	–
Trudno powiedzieć	–	–	–	–
Inne	2	2,1	1	0,9
Brak odpowiedzi	1,0	1	0,9	1

Uwaga! Dane nie sumują się do 100%, gdyż respondent mógł wybrać więcej niż jedną kategorię odpowiedzi.

W zrealizowanych badaniach socjologicznych w 2014 roku na pierwszym miejscu respondenci wymieniali wzajemny szacunek i tolerancję (Anglia – 77,3%; Polska – 74,1%). Umiejętność wzajemnego przebaczenia wskazywana była przez niemal co drugiego respondenta zamieszkującego Polskę (46,2%) i co trzeciego Anglię (30,9%). Na wzajemną wierność seksualną jako czynnik mający wpływ na udane małżeństwo częściej wskazywały osoby z Anglii aniżeli z Polski (39,2% wobec 32,1%), na wierność emocjonalną zaś wskazało czterech na dziesięciu zamieszkujących Polskę (40,2%) i co czwarty przebywający w Wielkiej Brytanii (25,8%). Wspólne spędzanie czasu przez małżonków bardziej cenili sobie respondenci z Polski niż z Anglii (26,8% wobec 17,5%), odwrotne proporcje zaś można zauważyć w przypadku odpowiedzi wskazującej na wspólną chęć posiadania dzieci (Anglia – 27,4%; Polska – 17,9%).

Zgodność w wychowaniu dzieci jako element pozytywnie wpływający na relacje małżeńskie niemal w równym stopniu była wskazywana zarówno przez ankietowanych w Anglii (14,4%), jak i w Polsce (12,5%), udane życie seksualne w małżeństwie zaś dwa razy bardziej było cennie w grupie angielskiej niżli polskiej (14,4% wobec 7,1%). Wspólne przekonania religijne mogą pozytywnie wpływać na udane małżeństwo w świadomości co ósmego ankietowanego z Polski (12,5%) i co dziewiątego z Anglii (11,3%), natomiast wspólne prowadzenie gospodarstwa domowego jako czynnik przyczyniający się do udanego pożycia małżeńskiego wskazywany był przez 11,3% osób ze środowiska angielskiego i co dziesiątego badanego z Polski (9,8%). Wśród innych czynników fundamentujących małżeństwo wymienianych przez oba środowiska znalazły się jeszcze: wspólne zainteresowania (Anglia – 6,2%; Polska – 7,1%); odpowiednie dochody (Anglia – 3,1%; Polska – 2,7%); takie samo pochodzenie społeczne (Anglia – 2,1%; Polska – 1,8%). W kafeterii „inne” znalazły się m.in. takie odpowiedzi, jak: „wiara w partnera”; „umiejętność komunikowania”; „wspólne rozwiązywanie problemów” (Anglia – 2,1%; Polska – 0,9%).

Wzajemny szacunek i tolerancja jest podstawą udanego małżeństwa według zdecydowanej większości kobiet (84,0%) i dwóch trzecich mężczyzn (67,0%). Nieco częściej powyższa odpowiedź padała z grupy niepraktykujących (77,1%) aniżeli praktykujących (73,6%), pochodzących z miast o średniej i dużej wielkości niż z terenów wiejskich czy małych

miast (77,5% wobec 73,8%), posiadających wykształcenie policealne bądź niższe niżli wyższe (75,7% wobec 75,5%). Umiejętność wzajemnego przebaczenia wyżej ceniły kobiety (M=36,9%; K=41,5%), osoby praktykujące (P=41,8%; NP=37,3%), pochodzące ze wsi lub małych miast aniżeli z dużych i średnich aglomeracji (46,7% wobec 31,4%), posiadające wykształcenie wyższe niżli policealne bądź niższe (41,5% wobec 36,9%). Wzajemna wierność seksualna cieszyła się większym uznaniem jako element udanego małżeństwa w świadomości mężczyzn (M=39,8%; K=31,1%) i u osób z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym niż wyższym (37,9% wobec 33,0%).

Na wzajemną wierność emocjonalną fundamentującą związek małżeński częściej zwracały uwagę kobiety (M=28,2%; K=38,7%), zamieszkujące średnie i duże miasta aniżeli tereny wiejskie czy małe miejscowości (36,3% wobec 30,8%), posiadający wykształcenie wyższe niż podstawowe, średnie lub policealne (42,5% wobec 24,3%) i niemal równie często praktykujący jak niepraktykujący (34,1% wobec 33,1%). Wspólne spędzanie czasu w małżeństwie niemal dwa razy bardziej cenili mężczyźni (M=29,1%; K=16,0%), co czwarty niepraktykujący (24,6%) i co piąty praktykujący (19,8%), niemal dwa razy częściej pochodzący z miast o średniej i dużej wielkości niżeli z terenów wiejskich czy małych miejscowości (29,4% wobec 15,9%), różnica procentowa w przypadku zmiennej *wykształcenie* wynosi zaś niemal dziesięć punktów procentowych (wyższe – 27,4%; podstawowe, średnie lub policealne – 17,5%).

Wspólna chęć posiadania dzieci jako czynnik pozytywnie wpływający na udane małżeństwo częściej była wskazywana przez mężczyzn (M=22,3%; K=19,8%), osoby niepraktykujące (P=20,9%; NP=21,2%), pochodzące z terenów wiejskich i małych miejscowości aniżeli z miast o średniej czy dużej wielkości (22,4% wobec 19,6%) oraz przez co czwartego posiadającego wykształcenie podstawowe, licealne lub policealne i przez co szóstego z wykształceniem wyższym (odpowiednio: 25,2% i 17,0%). Obopólną zgodność w temacie wychowania dzieci cenił sobie co szósty mężczyzna (16,5%) i co dziesiąta kobieta (10,4%), częściej praktykujący (P=17,6%; N=10,2%), zamieszkujący tereny wiejskie i małe miasta niżli średnie i duże aglomeracje (15,9% wobec 10,8%), posiadający wykształcenie policealne bądź niższe aniżeli osoby z wykształceniem wyższym (15,5% wobec 11,3%). Udane życie seksualne

jest warunkiem udanego małżeństwa dla co ósmego mężczyzny (12,6%) i co dwunastej kobiety (8,5%), dla co dziesiątego praktykującego (9,9%) i dla co dziewiątego niepraktykującego (11,0%). Z powyższym poglądem zgadzało się nieco więcej pochodzących z terenów wiejskich i małych miejscowości niżeli z miast o średniej czy dużej wielkości (11,2% wobec 9,8%) i posiadających wykształcenie policealne, średnie lub podstawowe niż wyższe (12,6% wobec 8,5%). Przekonanie, że wspólny światopogląd religijny cementuje udane małżeństwo, nieco częściej wyrażali mężczyźni ($M=12,6\%$; $K=11,3\%$), praktykujący ($P=14,3\%$; $NP=10,2\%$), niemal dwa razy częściej pochodzący ze wsi bądź małych miast aniżeli ze średnich czy dużych miejscowości (15,0% wobec 8,8%) i niemal trzy razy częściej z wykształceniem podstawowym, średnim i policealnym niżli wyższym (17,5% wobec 6,6%).

Wspólne prowadzenie gospodarstwa domowego może wpływać pozytywnie na więzi małżeńskie w ocenie co dziewiątej kobiety (11,3%) i co jedenastego mężczyzny (9,7%). Powyższe stwierdzenie dwa razy częściej padało w grupie praktykujących ($P=14,3\%$; $NP=7,6\%$) i nieco częściej w grupie pochodzących ze średnich i dużych miast aniżeli z wiosek lub małych miejscowości (11,8% wobec 9,3%), rzadziej zaś w przypadku osób z wykształceniem wyższym (9,4%) w porównaniu do tych, którzy osiągnęli wykształcenie policealne bądź niższe (11,7%). Opinię o tym, że wspólne zainteresowania mogą mieć pozytywny rezonans w małżeństwie wyrażało więcej mężczyzn ($M=7,8\%$; $K=5,7\%$), niepraktykujących ($P=5,5\%$; $NP=7,6\%$) i zdecydowanie więcej pochodzących ze średnich i dużych miast niżeli z terenów wiejskich czy małych miejscowości (10,8% wobec 2,8%). Podobne proporcje można zauważyć w przypadku zmiennej niezależnej „wykształcenie”, gdzie lepiej wykształceni częściej dzielali powyższy pogląd (podstawowe, średnie, policealne – 2,9%; wyższe – 10,4%). Okazało się, iż kobiety zdecydowanie częściej zwracały uwagę na kwestię finansową jako warunek udanego małżeństwa ($M=1,0\%$; $K=4,7\%$), częściej także czyniły to osoby deklarujące się jako praktykujący ($P=4,4\%$; $NP=1,7\%$). Powyższy pogląd dwa razy częściej dzielały osoby z wyższym wykształceniem (3,8%) niżli posiadający inny typ wykształcenia (1,9%) i w porównywalnym stopniu pochodzący z miast o średniej lub dużej wielkości, jak i z terenów wiejskich lub małych miast (odpowiednio: 2,9% i 2,8%).

Mimo powszechnego indywidualizmu w sferze norm i wartości moralnych, także w sferze życia małżeńsko-rodzinnego młoda część społeczeństwa XXI wieku w znacznym stopniu jest zorientowana na wartości prospołeczne. Jako podstawę udanego małżeństwa nupturienti najczęściej wymieniali wzajemny szacunek i tolerancję. Nikt z nupturientów z Anglii i Polski nie wymienił w tym względzie zgodności poglądów politycznych jako czynnik wpływający na zgodność małżeńską. Trudno jest jednoznacznie stwierdzić, co ma wpływ na taki stan rzeczy. Być może jest to wynikiem braku zaangażowania społeczno-politycznego młodych wstępujących aktualnie w związki małżeńskie, moŜolne byłyby bowiem starania, ŝeby obronić tezę, iŝ młode pokolenie jest w stanie oddzielić swoje ŝyciowe wybory przyszłego małŜonka od własnych kwestii światopoglądowych, w tym politycznych.

Szarość dnia codziennego nie jest wolna od okoliczności, które mogą stwarzać sytuacje konfliktowe w ŝyciu małżeńsko-rodzinnym. Konflikt to swoisty stan dysharmonii pomiędzy określonymi jednostkami. Określone podmioty lub partnerzy uświadamiają sobie dzielące ich różnice w zakresie interesów i celów i w związku z tym podejmują czynności zmierzające do osiągnięcia własnego celu kosztem eliminacji celu drugiej jednostki bądź znalezienia alternatywnej drogi kompromisu obopólnie korzystnego dla stron konfliktu (Olubiński 2001: 4). Najczęstszymi przyczynami konfliktów, według Heleny Izdebskiej, są: intymne stosunki między małŜonkami; sprawy związane z codziennym ŝyciem; stosunek do dzieci i ich wychowania; zmiany charakterologiczne u jednego lub obojga małŜonków; rozbieŝności w sferze indywidualnych dąŝeń, aspiracji i osiągnięć; subiektywna ocena własnego małŜeństwa i doznawanej w nim satysfakcji (Izdebska 1975: 4).

W sondaŝu CBOS z 2012 roku nieco więcej niŝ co czwarty badany (28%) stwierdził, ŝe w jego rodzinie nigdy nie zdarzały się sprzeczki, kłótnie czy awantury, w ponad połowie rodzin (54%) zdarzały się one niezwykle rzadko, natomiast w co szóstej rodzinie (18%) kłótnie wybuŝały przynajmniej kilka razy w miesiácu – w 2002 roku: nie, nigdy to się nie zdarzyło (29%); tak, zdarzają się, ale bardzo rzadko (50%); tak, parę razy w miesiácu (14%); tak, raz lub dwa razy w tygodniu (5%); tak, niemal codziennie (2%); odpowiednio w 2003 roku – 21%; 54%; 16%; 6%; 2%; 2005 – 31%; 53%; 10%; 4%; 1%; 2009 – 32%; 49%; 14%; 4%; 1%.

W 2012 roku najczęściej powodem nieporozumień były finanse, a szczególnie brak pieniędzy (18%), odmienne poglądy (16%) oraz błahe, nieistotne sprawy (15%). Co ósmy respondent przyznający, że w jego rodzinie zdarzały się kłótnie (13%), stwierdził, że wiązały się one z codziennym życiem, nieporozumieniami na tle podziału obowiązków i utrzymywania porządku w domu, a co dziewiąty (11%) przyznał, że sprzeczki wynikają z różnicy zdań na temat wychowania dzieci i kłopotów z nimi związanych. Rzadziej powodem awantur było złe samopoczucie domowników, zdenerwowanie, stres (6%), problem alkoholowy w rodzinie (4%), niezgodność charakterów (3%), praca zawodowa (3%) i kłopoty z dorastającymi dziećmi (3%). Respondenci raczej sporadycznie wymieniali inne sprawy rodzinne (2%), brak pracy, kwestie światopoglądowe, w tym religię i politykę, stan zdrowia i brak zaangażowania w życie rodzinne (po 1%). Co dziewiąty (11%) nie określił natury tych konfliktów (Kowalczuk 2012: 9–10).

W badaniach socjologicznych opublikowanych w 1977 roku okazało się, iż na pierwszym miejscu wśród czynników wpływających na osłabienie bądź zanik miłości małżeńskiej znalazła się zdrada małżeńska (20,8%). Za istotne czynniki wpływające na osłabienie miłości zostały jeszcze uznane: niezrozumienie partnera (16,5%), niedobór charakterów (14,5%), egoizm, brak troski o partnera (9,9%), pijaństwo i utrata zaufania (6,6% i 6,0%) (Adamski 1977: 157).

Nupturienci z Białegostoku, podobnie jak nupturienci badani przez Franciszka Adamskiego, przyznali, że to zdrada małżeńska osłabia w największym stopniu uczucie miłości małżeńskiej (87,8%), a w najmniejszym – niezgodność w sprawach religijnych (7,0%). Pozostałe kategorie odpowiedzi przyjęły w badaniu następujące wskaźniki: alkoholizm, nałogi (68,3%), przemoc w rodzinie (55,6%), egoizm, zaniedbanie rodziny (53,8%), utrata zaufania (39,7%), nieliczenie się z partnerem i niezrozumienie partnera (26,8% i 26,5%), niezgodność charakterów (18,1%), lenistwo, wygodnictwo (12,0%), brak dziecka (8,9%) (Kamiński 2015: 288–289).

Tab. 12 (pyt. 4). *Sytuacje i zdarzenia mające wpływ na osłabienie i zanik miłości małżeńskiej*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Zdrada małżeńska	84	85,7	87	77,0
Niezrozumienie partnera	24	24,5	22	19,5
Niezgodność charakterów	19	19,4	15	13,3
Niezgodność w sprawach religijnych	7	7,1	2	1,8
Egoizm, zaniedbywanie rodziny	26	26,5	51	45,1
Alkoholizm, nałogi	39	39,8	45	39,8
Utrata zaufania	30	30,6	39	34,5
Nieliczenie się z partnerem	11	11,2	20	17,7
Lenistwo, wygodnictwo	4	4,1	8	7,1
Brak dziecka	–	–	4	3,5
Przemoc w rodzinie	33	33,7	36	31,9
Trudno powiedzieć	–	–	1	0,9
Inne	1	1,0	1	0,9
Brak odpowiedzi	–	–	–	–

Uwaga! Dane nie sumują się do 100%, gdyż respondent mógł wybrać więcej niż jedną kategorię odpowiedzi.

Najwięcej osób, zarówno z Anglii, jak i z Polski, najczęściej wskazywało na zdradę małżeńską (Anglia – 85,7%; Polska – 77,0%) i alkoholizm bądź inne nałogi (Anglia – 39,8%; Polska – 39,8%). Niemal połowa osób zamieszkujących Polskę (45,1%) i co czwarta z Anglii (26,5%) stwierdziła, że czynnikiem wpływającym na osłabienie bądź zanik miłości małżeńskiej może być egoizm współmałżonka i zaniedbywanie rodziny. Utrata zaufania w opinii respondentów jest podstawą do postawienia tezy o zaniku miłości małżeńskiej dla co trzeciego ankietowanego zamieszkującego Polskę (34,5%) i dla nieco mniejszej liczby zamieszkujących Wielką Brytanię (30,6%). Podobne wskaźniki można zauważyć przy wyborze odpowiedzi: „przemoc w rodzinie” jako czynnika wpływającego na osłabienie miłości małżeńskiej (Anglia – 33,7%; Polska – 31,9%). Nie-

zrozumienie partnera jest postrzegane jako negatywny faktor osłabiający miłość małżeńską przez co czwartego zamieszkującego Anglię (24,5%) i dla co piątego respondenta z Polski (19,5%).

Kłopoty w relacjach interpersonalnych z partnerem (odpowiedź: „nieliczenie się z partnerem”) mogą negatywnie wpływać na miłość małżonków w ocenie 17,7% nupturientów z Polski i 11,2% z Anglii. Niezgodność w sprawach religijnych jako kwestia sporna, mająca wpływ na osłabienie bądź zanik miłości małżeńskiej, znacznie częściej była wskazywana w grupie zamieszkujących Anglię aniżeli Polskę (7,1% wobec 1,8%). Respondenci z Polski niemal dwa razy częściej wskazywali na lenistwo bądź wygodnictwo jako przyczyny kłopotów w małżeństwie niżeli respondenci z Anglii (7,1% wobec 4,1%). Wśród innych czynników mających negatywny wpływ na małżeństwo zamieszkujący w Polsce akcentowali brak posiadania dziecka (3,5%), w odpowiedziach: „inne” respondenci wskazywali zaś na materializm partnera bądź problemy finansowe (Anglia – 1,0%; Polska – 0,9%).

Zdrada, jako czynnik wpływający na osłabienie lub zanik miłości małżeńskiej, była częściej wymieniana przez mężczyzn (M=82,7%; K=79,4%), pochodzących z terenów wiejskich i małych miejscowości niż ze średnich czy dużych miast (88,9% wobec 72,8%), posiadających wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne niżli wyższe (88,5% wobec 73,8%). Na alkoholizm lub inne nałogi jako przyczynę kłopotów w relacjach małżeńskich wskazywała niemal co druga kobieta (45,8%) i co trzeci mężczyzna (33,7%), częściej osoby praktykujące od niepraktykujących (44,1% wobec 36,4%), pochodzące z terenów wiejskich i małych miejscowości od tych z miast o średniej i dużej wielkości (43,5% wobec 35,9%) i niemal w równym stopniu posiadający wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne od tych z wyższym (40,4% wobec 39,3%).

Egoizm i zaniedbywanie rodziny jako przyczyny kłopotów małżeńskich były wskazywane przez co czwartą respondentkę (39,3%) i co trzeciego mężczyznę (33,7%). Podobne różnice procentowe utrzymują się przy wyborze powyższej odpowiedzi w przypadku takich zmiennych niezależnych, jak: *praktyki* (praktykujący – 40,9%; niepraktykujący – 33,1%), *wykształcenie* (wyższe – 42,1%; podstawowe, średnie i policealne – 30,8%) i *miejsce pochodzenia* (średnie i duże miasta – 43,7%; wieś,

małe miasta – 29,6%). Mężczyźni częściej wskazywali na utratę zaufania jako czynnik sprzyjający osłabieniu, a nawet zaniku miłości małżeńskiej ($M=36,5\%$; $K=29,0\%$), częściej także czyniły to osoby niepraktykujące aniżeli praktykujące (37,3% wobec 26,9%), posiadające wykształcenie wyższe niż policealne lub niższe (35,5% wobec 29,8%).

Przemoc w rodzinie może stać się powodem problemów w relacjach małżeńskich w opinii niemal połowy respondentek (44,9%). Podobne zdanie posiadał jedynie co piąty respondent (20,2%). Analogiczną opinię wyraziło, o niemal dziewięć punktów procentowych, więcej osób praktykujących od niepraktykujących (37,6% wobec 28,8%), nieco więcej posiadających wykształcenie wyższe aniżeli policealne bądź niższe (35,5% wobec 29,8%) i niemal w równym stopniu zarówno pochodzący ze średnich i dużych miast (33,0%), jak i z terenów wiejskich czy małych miejscowości (32,4%). Odpowiedzi: „niezrozumienie partnera”, jako element wpływający na osłabienie bądź zanik miłości małżeńskiej, udzielili co czwarty mężczyzna (25,0%) i nieco mniej kobiet (18,7%), co czwarty niepraktykujący (26,3%) i co szósty praktykujący (16,1%), co czwarty pochodzący ze średnich bądź dużych miast (24,3%) i co piąty z terenów wiejskich lub małych miejscowości (19,4%) i o osiem punktów procentowych więcej osób z wykształceniem policealnym albo niższym niżli z wyższym (26,0% wobec 17,8%).

Niezgodność charakterów jako przyczyna kłopotów między małżonkami była podawana niemal trzy razy częściej przez mężczyzn niż przez kobiety (24,0% wobec 8,4%) i dwa razy częściej przez osoby niepraktykujące od praktykujących (20,3% wobec 10,8%), częściej przez zamieszkujących średnie i duże miasta niżeli wsie i małe miejscowości (17,5% wobec 14,8%). W przypadku zmiennej niezależnej „wykształcenie” różnica pomiędzy osobami posiadającymi wykształcenie policealne bądź niższe a tymi, którzy posiadali wykształcenie wyższe, wynosi ponad sześć punktów procentowych (19,2% wobec 13,1%).

Nieliczenie się z partnerem, jako przyczyna wpływająca na pogorszenie się relacji małżonków, częściej była wymieniana przez osoby praktykujące aniżeli niepraktykujące (18,9% wobec 11,9%) i przez posiadających wykształcenie wyższe niż policealne lub niższego typu (18,7% wobec 10,6%). Niezgodność w sprawach religijnych jako źródło konfliktów w małżeństwie częściej wymieniały kobiety ($M=3,8\%$; $K=4,7\%$),

praktykujący od niepraktykujących (5,1% wobec 3,2%), niemal dwa razy więcej osób pochodzących ze wsi i małych miejscowości aniżeli z aglomeracji o średniej czy dużej wielkości (5,6% wobec 2,9%) i niemal osiem razy częściej posiadający wykształcenie policealne bądź niższe niżli ci, którzy zdobyli wykształcenie wyższe (7,7% wobec 0,9%). Lenistwo i wygodnictwo pięciokrotnie częściej było odczytywane jako przyczyna konfliktów małżeńskich przez mężczyzn ($M=9,6\%$; $K=1,9\%$), niemal dwa razy częściej przez osoby praktykujące niż niepraktykujące (7,5% wobec 4,2%), nieco częściej przez osoby z wykształceniem policealnym lub niższym niżeli z wykształceniem wyższym (6,7% wobec 4,7%) i niemal w równym stopniu zarówno przez pochodzących z miast o średniej i dużej wielkości, czy też z terenów wiejskich i małych miejscowości (5,8% wobec 5,6%).

Franciszek Adamski zwrócił w 1977 roku uwagę na to, iż ważną rolę w trwałości małżeńskiej odgrywa fakt posiadania dzieci. Krakowski socjolog stwierdził dalej, że im większa liczba dzieci, tym wyższa ranga owego czynnika w umacnianiu miłości małżeńskiej, najmniej odporne na sytuacje kryzysowe są zaś małżeństwa jednodzietne i bezdzietne (Adamski 1977: 159). Empiryczne weryfikacje powyższej tezy nie dają jednakże jednoznacznej odpowiedzi. Zależność wpływu posiadania dzieci na ciągłość związku małżeńskiego bywa różna w zależności od kontekstu, m.in. od sytuacji na rynku pracy czy przyjętego przez związek systemu wartości. Teoria dostosowań (*adjustment theory*) opracowana przez zachodnich socjologów rodziny sugeruje, że dzieci mogą zwiększać ryzyko rozpadu małżeństwa. Pojawienie się potomstwa i proces dorastania dzieci wymaga bowiem dostosowania w zakresie obowiązków domowych, pracy zawodowej, konsumpcji, czasu wolnego i relacji między partnerami. Powyższe zjawiska mogą stać się destruktywne dla małżeństwa (Styrc 2010: 34).

Reasumując, w odniesieniu do kwestii posiadania potomstwa Marta Styrc stawia nieco odmienną tezę od tej, którą postawił F. Adamski w 1977 roku. O ile małe dzieci zmniejszają ryzyko rozpadu małżeństwa, o tyle wraz z wiekiem potomstwa wzrasta szansa rozpadu związku. Wzorzec ryzyka rozpadu małżeństwa według wieku dziecka przyjmuje rozmaite kształty w zależności od estymacji różnych znawców tematu, jednakże wniosek o silnym stabilizującym wpływie najmłodszych dzieci

jest wspólny dla wielu badań socjologicznych (Styrc 2010: 35). Wnioski F. Adamskiego i M. Styrc, chociaż nieco różniące się od siebie, wymagają jednakże pewnego sprostowania. Wpływ dzieci na trwałość związku nie rozpoczyna się ani wraz z momentem urodzenia dziecka, ani z momentem uświadomienia sobie możliwości poczęcia potomstwa. Obok obecności potomstwa w małżeństwie należałoby wyróżnić czynnik odpowiedzialności związany z ojcostwem i macierzyństwem, przy czym wydaje się, iż płaszczyzna ta stanowi pole badań empirycznych bardziej dla psychologii aniżeli socjologii.

Powyższe analizy empiryczne, oparte na subiektywnych osądach ankietowanych, nie rozstrzygają, czy zbadany materiał daje podstawy do pełnych diagnoz dotyczących motywów podjętych decyzji o małżeństwie, jednakże pozwala na zarysowanie krajobrazu jej motywów.

1. Nupturienci najczęściej wyrażali chęć zawarcia związku małżeńskiego z pobudek religijnych („jestem chrześcijaninem”) zarówno w Anglii, jak i w Polsce. Duża część ankietowanych z Polski ślub kościelny motywowała wewnętrzną potrzebą („nie wyobrażam sobie inaczej”) i o dziesięć punktów procentowych mniej przebywających na emigracji.
2. Co drugi nupturient z Polski i jedynie co trzeci z Anglii wskazywał na to, iż ślub kościelny jest sakramentem, który umacnia wiarę i zbliża do Boga, dlatego też zdecydował się na podjęcie decyzji o małżeństwie. Ze względu na powyższy argument chęć zawarcia ślubu kościelnego częściej akcentowały kobiety, osoby praktykujące, pochodzące z małych miejscowości i terenów wiejskich oraz osoby posiadające niższe wykształcenie.
3. Przy podejmowaniu decyzji dotyczącej ślubu w kościele emigranci dwa razy częściej aniżeli zamieszkujący Polskę kierowali się tradycją bądź ulegali naciskom rodziny. Rodzina lub względy podyktowane tradycją częściej wpływały na decyzję o ślubie kościelnym mężczyzn, osób praktykujących i pochodzących z miast o średniej i dużej wielkości.
4. Ślub kościelny jako warunek *sine qua non* dla tworzonego związku zdecydowanie częściej stawiały kobiety. Z kolei motyw zawarcia ślubu kościelnego w obawie o skandal z powodu zajścia partnerki w ciążę podejmowali wyłącznie mężczyźni, pochodzący z terenów

wiejskich bądź małych miejscowości i gorzej wykształceni. Nacisk partnera albo otoczenia przy podejmowaniu decyzji o ślubie kościelnym dwa razy częściej deklarowali pochodzący z terenów wiejskich i małych miejscowości oraz posiadający wykształcenie wyższe.

5. Zdecydowana większość ankietowanych zarówno z Anglii, jak i z Polski, przy wyborze narzeczonego czy narzeczonej, kierowała się wewnętrznym przekonaniem, że jest to właściwa osoba. Zdecydowana większość badanych stwierdziła także, iż najbardziej w partnerze ceni sobie dobroć.
6. Osoby mieszkające w Polsce zdecydowanie częściej niż mieszkający w Anglii w swojej „drugiej połowce” ceniły inteligencję. Cechę tę u przyszłego współmałżonka częściej podkreślali mężczyźni, pochodzący z aglomeracji o średniej i dużej wielkości i posiadający wykształcenie wyższe.
7. Przekonanie nupturientów o zgodności własnych charakterów znacznie częściej artykułowali emigranci niżli zamieszkujący Polskę. Przekonanie o posiadaniu wspólnego, czy też zbliżonego światopoglądu wyrażał co trzeci mężczyzna i ponad połowa kobiet, co drugi praktykujący i o dziesięć punktów procentowych mniej niepraktykujących, co trzeci posiadający wykształcenie policealne bądź niższe i ponad połowa osób z wykształceniem wyższym.
8. Atrakcyjność fizyczna odgrywała ważną rolę przy wyborze przyszłego małżonka w przypadku co trzeciego mężczyzny i jedynie co siódmej kobiety.
9. Wspólne zainteresowania jako cecha mająca wpływ na decyzję o małżeństwie częściej była wskazywana przez mężczyzn, osoby niepraktykujące, pochodzące ze średnich i dużych miast oraz posiadające wykształcenie policealne lub niższe.
10. Motywem najczęściej wymienianym przez nupturientów, który ma wpływ na udane małżeństwo, okazał się wzajemny szacunek i tolerancja. Wierność emocjonalną, umiejętność wzajemnego przebaczenia i wspólne spędzanie czasu przez małżonków ceniło sobie zdecydowanie więcej zamieszkujących Polskę. Emigranci stanowczo częściej z kolei wyrażali zdanie o tym, iż posiadanie dzieci ma nieoceniony wpływ na udane małżeństwo.

11. Uthane życie seksualne w małżeństwie dwa razy bardziej było cenione w grupie emigrantów. Pogląd ten popierało zdecydowanie więcej mężczyzn i osoby z niższym typem wykształcenia. Wzajemna wierność seksualna cieszyła się większym uznaniem jako element udanego małżeństwa w świadomości mężczyzn.
12. Wzajemny szacunek i tolerancja jest podstawą udanego małżeństwa według większości kobiet (84,0%) i dwóch na trzech mężczyzn. Na wzajemną wierność emocjonalną fundamentującą związek małżeński częściej zwracały uwagę kobiety, zamieszkujące średnie i duże miasta oraz osoby lepiej wykształcone.
13. Zgodność rodziców co do sposobu wychowania dzieci cenił sobie co szósty mężczyzna i co dziesiąta kobieta, częściej praktykujący, zamieszkujący tereny wiejskie i małe miasta.
14. Przekonanie, że wspólny światopogląd religijny cementuje udane małżeństwo nieco częściej wyrażali mężczyźni, osoby praktykujące, niemal dwa razy częściej pochodzący ze wsi bądź małych miast i niemal trzy razy częściej posiadający wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne.
15. Opinię o tym, że wspólne zainteresowania mogą mieć pozytywny rezonans w małżeństwie, wyrażało zdecydowanie więcej pochodzących ze średnich i dużych miast. Podobne proporcje można zauważyć w przypadku zmiennej niezależnej *wykształcenie*, gdzie lepiej wykształceni częściej podzielali powyższy pogląd.
16. Okazało się, iż kobiety zdecydowanie częściej zwracały uwagę na kwestię finansową jako warunek udanego małżeństwa, częściej także czyniły to osoby deklarujące się jako praktykujące i posiadające wyższe wykształcenie.
17. W kolejnym pytaniu, dotyczącym wskazania przyczyn wpływających na osłabienie bądź zanik miłości małżeńskiej, najwięcej osób zarówno z Anglii, jak i z Polski wskazywało na zdradę małżeńską, alkoholizm bądź inne nałogi. Niemal połowa osób zamieszkujących Polskę i co czwarta z Anglii stwierdziła, że czynnikiem wpływającym na osłabienie lub zanik miłości małżeńskiej może być egoizm współmałżonka i zaniedbywanie rodziny. Respondenci z Polski niemal dwa razy częściej wskazywali na lenistwo albo wygodnictwo jako przyczyny kłopotów w małżeństwie.

18. Niezrozumienie partnera częściej było postrzegane jako negatywny faktor osłabiający miłość małżeńską przez co czwartego zamieszkującego Anglię. Niezgoda w sprawach religijnych jako kwestia sporna mająca wpływ na osłabienie bądź zanik miłości małżeńskiej znacznie częściej była wskazywana także w grupie emigrantów.
19. Zdrada, jako czynnik wpływający na osłabienie bądź zanik miłości małżeńskiej, była częściej wymieniana przez mężczyzn, pochodzących z terenów wiejskich i małych miejscowości oraz posiadających wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne. Na alkoholizm bądź inne nałogi jako przyczynę kłopotów w relacjach małżeńskich wskazywała niemal co druga kobieta i co trzeci mężczyzna, częściej osoby praktykujące i pochodzące z terenów wiejskich i małych miejscowości.
20. Egoizm i zaniedbywanie rodziny jako przyczyny kłopotów małżeńskich były wskazywane przez co czwartą respondentkę i co trzeciego respondenta, częściej przez praktykujących, osoby lepiej wykształcone i pochodzące z dużych aglomeracji miejskich.
21. Przemoc w rodzinie może stać się powodem problemów w relacjach małżeńskich w opinii niemal połowy respondentek. Podobne zdanie posiadał jedynie co piąty respondent. Lenistwo i wygodnictwo pięciokrotnie częściej było odczytywane jako przyczyna konfliktów małżeńskich przez mężczyzn.
22. Niezgoda charakterów jako przyczyna kłopotów między małżonkami była podawana niemal trzy razy częściej przez mężczyzn aniżeli przez kobiety i dwa razy częściej przez osoby niepraktykujące. Nieliczenie się z partnerem jako przyczyna wpływająca na pogorszenie się relacji małżonków częściej była wymieniana przez osoby praktykujące i przez osoby lepiej wykształcone.

Człowiek jako jednostka i jako członek różnych grup społecznych jest ukierunkowany ciągle na proces poszukiwania. Odnajdywanie i doświadczanie, także w przestrzeni życia rodzinnego, jest niezbędnym źródłem kształtowania się poczucia sensu życia osób powołanych do małżeństwa. Utrata motywacji poszukiwania szczęścia (czy też sukcesu) na tym polu może pociągać za sobą różnego rodzaju stresy, frustracje, a nawet zachwianie funkcjonowania w życiu społecznym. O ile w czasach ponowoczesnych coraz trudniej znaleźć odpowiedzi na podstawowe

pytania egzystencjalne i zamknąć je w jakiejś formule interpretacyjnej, o tyle wydaje się ciągle niezmiennie dążenie jednostek pragnących założyć rodzinę do samospełnienia się w tej przestrzeni. Nie bez znaczenia mają tutaj uwarunkowania związane z kontrolą społeczną. W przypadku emigrantów decyzja o małżeństwie była dwa razy częściej podejmowana dzięki naciskom rodziny, najbliższego otoczenia etc.

Oznaczać to może, iż w celach i dążeniach życiowych młodego pokolenia Polaków w dziedzinie małżeńsko-rodzinnej zmniejsza się tendencja konstatawana wyraźnie w krajach Europy Zachodniej. W środowiskach emigrantów nie sposób tutaj dostrzec tendencji indywidualizacyjnych w większym zakresie niż wśród nupturientów zamieszkujących Polskę. W przestrzeni ukierunkowania na poszukiwanie szczęścia w życiu doczesnym tracą także na znaczeniu wartości wynikające z religijności nabytej.

Środowisko rodzinne stanowi model struktury społecznej z różnymi zależnościami w postaci stosunków nadrzędności i podrzędności. Jednostka jest bowiem zdolna do indywidualnego definiowania siebie i sytuacji społecznej w której żyje, m.in. dzięki wypełnianym rolom w kontekście pozycji zajmowanej w grupie. Wypełnianie ról męża i żony stanowi zasadniczy fragment życia małżeńskiego, choć na pewno nie wyczerpuje go w całości. Małżeństwo zakłada istnienie umiarkowanie skutecznej roli związanej z płcią, rozwijanej następnie w kontekście odpowiednich ról szczegółowych. Podejmując decyzję o małżeństwie, jednostka zna określone normy i wartości społeczne oraz zazwyczaj jest świadoma obowiązków i praw, których znajomość umożliwia jej zaspokojenie potrzeb i ułatwia w związku realizację określonych aspiracji i celów (Przybył 2001: 105–106).

Definicja roli społecznej w socjologii zakłada, iż jest ona pod wieloma względami konstrukcją złożoną, składającą się ze strukturalnych nakazów, osobowościowej definicji roli rozumianej jako zinternalizowane wymogi płynące ze struktury społecznej oraz zachowań jednostki zdeterminowanych przez nakazy i wymogi strukturalne i koncepcję roli. Piotr Sztompka z kolei definiuje role społeczne jako normatywnie określone powinności i uprawnienia każdego, kto zajmuje daną pozycję społeczną (Sztompka 2010: 155–165).

W ujęciu strukturalnym role społeczne stanowią normatywne modele zachowań, przypisane do pozycji (Turowski 2001: 68). Jan Turowski

w zakresie ról społecznych odróżnia od formalnego systemu łączności w grupie, który obejmuje przepływ informacji poprzez stanowiska, pozycje społeczne i przepływ przez instytucje grupowe, nieformalny system łączności między osobami wykonującymi różne role społeczne. Jest to łączność nieuregulowana żadnymi przepisami, ale dokonująca się niejako samorzutnie między wykonawcami pewnych ról społecznych, oparta na wzajemnym zaufaniu i lojalności między jednostkami jako członkami nieformalnych zespołów (Turowski 2001: 98).

Współcześnie coraz częściej mówi się o modelu partnerskim jako współczesnym modelu rodziny, w którym mąż i żona dzielą się na równi obowiązkami w gospodarstwie domowym. Coraz częściej badacze zjawiska zwracają uwagę na wspomniany wyżej proces autonomizacji jednostki. Istotną rolę odgrywają przeobrażenia struktury władzy w rodzinie. Wiąże się to m.in. z pracą zawodową kobiety, która, będąc partnerem mężczyzny w zakresie utrzymania rodziny, współdecyduje o jej losach (Styk 1996b: 9–10). Najczęściej podział ról w rodzinie między małżonkami nie jest symetryczny, ale taki, który uwzględnia indywidualne potrzeby i oczekiwania ojca i matki. Tym samym stanowi to wyraz obopólnych poszukiwań rozwiązań satysfakcjonujących obydwie strony (Dyczewski 1999: 103–132).

Z sondaży CBOS wynika, iż od roku 1997 obserwuje się wzrost akceptacji dla modelu partnerskiego. W końcówce lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku odnotowano, iż 37% dorosłych Polaków deklarowało akceptację dla tego modelu. W kolejnych latach nastąpił wzrost wskaźnika aprobaty (2000 – 38%; 2004 – 47%; 2006 – 41%; 2012 – 48%; 2013 – 46%). Z kolei model tradycyjny, wraz z upływem lat, tracił na akceptacji polskiego społeczeństwa (1997 – 38%; 2000 – 42%; 2004 – 27%; 2006 – 32%; 2012 – 22% i 2013 – 23%). Model nieproporcjonalnie żeński w opiniach Polaków od lat utrzymuje się na podobnym poziomie: 1997 – 23%; 2000 – 19%; 2004 – 23%; 2006 – 24%; 2012 – 27% i 2013 – 22%) (Hipsz 2013b: 4).

W przechodzeniu od tradycyjnego do nowoczesnego modelu rodziny (proces przejmowania i kształtowania) badana młodzież, studiująca lub ucząca się w latach 2004–2005, wyobrażała sobie swoją przyszłą rodzinę w aspekcie partnerskiego układu ról małżeńskich. Prawie trzy czwarte badanych (72,6%) wyraziło opinię, że najchętniej by żyło w rodzinie,

w której małżonkowie pracują zawodowo i razem dzielą obowiązki zawodowe i wychowawcze. Za rodziną, w której kobieta zajmuje się domem i pracuje w niepełnym wymiarze godzin, opowiedziało się 17,4%. Tylko 6,0% badanych preferowało rodzinę, w której mąż pracuje a kobieta zajmuje się domem i dziećmi. Sytuacja z pracującą żoną i mężem pozostającym w domu prawie w ogóle nie była brana pod uwagę (0,6%) (Biernat, Dyczewski i in. 2007: 149).

W badaniach z 2012 roku nad modelami małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów okazało się, że trzy czwarte respondentów wybrało partnerski model małżeństwa i najchętniej żyłoby w rodzinie, w której oboje małżonkowie pracują zawodowo i oboje na równi dzielą obowiązki domowe i wychowawcze (75,6%). W zrealizowanych badaniach odnotowano niewielki wskaźnik osób, które deklarowały chęć życia według modelu rodziny, w której tylko mężczyzna pracuje zawodowo, a kobieta zajmuje się gospodarstwem domowym i wychowuje dzieci (5,2%). Jeszcze mniejszy wskaźnik odnotowano w przypadku „odwróconego” modelu tradycyjnego, tzn. w rodzinie, w której tylko kobieta pracuje zawodowo, a mężczyzna zajmuje się gospodarstwem domowym i wychowuje dzieci (1,6%). Około jednej szóstej badanych skłaniało się ku tzw. modelowi nieproporcjonalnemu żeńskiemu, w którym oboje małżonkowie pracują zawodowo, ale kobieta mniej pracuje niż mężczyzna (15,7%) (Kamiński 2015: 303).

Respondentów z Polski i Anglii w 2014 roku także poproszono o odpowiedź na pytanie: „Często mówi się o tym, że role kobiet i mężczyzn zmieniły się. Poniżej opisane są trzy różne formy życia w rodzinie. W której z nich żyłbyś/żyłabyś najchętniej?”. W powyższym pytaniu typu zamkniętego respondenci mieli do wyboru następujące odpowiedzi: „rodzina, w której tylko mężczyzna pracuje zawodowo, a kobieta zajmuje się gospodarstwem domowym i wychowuje dzieci”; „rodzina, w której tylko kobieta pracuje zawodowo, a mężczyzna zajmuje się gospodarstwem domowym i wychowuje dzieci”; „rodzina, w której oboje małżonkowie pracują zawodowo i oboje na równi dzielą obowiązki domowe i wychowawcze”; „rodzina, w której oboje małżonkowie pracują zawodowo, ale mężczyzna mniej pracuje niż kobieta i bierze na siebie więcej obowiązków domowych”; „rodzina, w której oboje małżonkowie pracują zawodowo, ale kobieta mniej pracuje niż

mężczyzna i bierze na siebie więcej obowiązków domowych”; „w innej formie (jakiej?)”.

Tab. 13 (pyt. 12). *Preferowane modele godzenia obowiązków domowych i wychowania dzieci z pracą zawodową*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Tylko mężczyzna pracuje zawodowo, a kobieta zajmuje się gospodarstwem domowym i wychowuje dzieci	8	8,2	4	3,5
Tylko kobieta pracuje zawodowo, a mężczyzna zajmuje się gospodarstwem domowym i wychowuje dzieci	2	2,0	1	0,9
Oboje pracują zawodowo i oboje na równi dzielą obowiązki domowe i wychowawcze	73	74,5	88	77,9
Oboje pracują zawodowo, ale mężczyzna mniej pracuje niż kobieta i bierze na siebie więcej obowiązków	1	1,0	1	0,9
Oboje pracują zawodowo, ale kobieta mniej pracuje niż mężczyzna i bierze na siebie więcej obowiązków	12	12,2	14	12,4
W innej formie	–	–	4	3,5
Brak odpowiedzi	2	2,0	1	0,9
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=6,023; df=5; p=0,304$$

Żadna z przyjętych zmiennych niezależnych, włącznie ze zmienną centralną, nie różnicują istotnie statystycznie odpowiedzi ankietowanych. Trzecia część respondentów z Anglii i jeszcze więcej z Polski wybrała „równouprawniony” model rodziny, gdzie małżonkowie oboje pracują zawodowo i oboje na równi dzielą obowiązki domowe i wychowawcze (odpowiednio: 74,5% i 77,9%). Co ósma osoba zarówno z Anglii, jak i z Polski skłaniała się w kierunku modelu rodziny, w której oboje pracują zawodowo, ale kobieta mniej na rzecz obowiązków domowych (odpowiednio: 12,2%; 12,4%), dwa razy więcej osób zamieszkujących Anglię zaś zdecydowałoby się na model „patriarchalny”, w którym tylko

mężczyzna pracuje zawodowo i kobieta zajmuje się gospodarstwem domowym oraz wychowuje dzieci (8,2% wobec 3,5%). Jedynie dwie osoby z Anglii i jedna z Polski optowały za modelem „matriarchalnym”, w którym to kobieta utrzymuje rodzinę, pracując zawodowo, mężczyzna zaś zajmuje się gospodarstwem domowym i wychowuje dzieci (odpowiednio: 2,0% i 0,9%). Model, w którym małżonkowie oboje pracują zawodowo, ale mężczyzna pracuje mniej niż kobieta i bierze na siebie więcej obowiązków domowych, nie cieszył się zbyt dużą popularnością zarówno w grupie angielskiej (1,0%), jak i polskiej (0,9%). Jedynie 3,5% respondentów z Polski zaznaczało inne formy modelu życia w rodzinie („w dobrowolny, aby godny”; „obowiązków nie dzielimy po równo, dogadujemy się”; „razem wychowują dzieci”), wskaźnik braków odpowiedzi odnotowano zaś w powyższym pytaniu na poziomie 2,0% w grupie angielskiej i 0,9% w polskiej – ($\chi^2=6,023$; $df=5$; $p=0,304$).

W modelu „równouprawnionym” chętniej widziałyby się kobiety ($M=69,2\%$; $K=83,2\%$), niepraktykujący ($P=71,0\%$; $NP=80,5\%$), pochodzący z miast o średniej bądź dużej wielkości aniżeli ze wsi czy małych miasteczek (77,7% wobec 75,0%), posiadający wykształcenie wyższe niż policealne bądź niższego szczebla (83,2% wobec 69,2%). W modelu rodziny, w której oboje pracują zawodowo, ale kobieta mniej pracuje od mężczyzny na rzecz obowiązków domowych, dwa razy częściej odnajdywali się mężczyźni ($M=16,3\%$; $K=8,4\%$), co szósty praktykujący (16,1%) i co jedenasty niepraktykujący (9,3%), co dziesiąty pochodzący z terenów wiejskich i małych miasteczek (10,2%) i nieco więcej ze średnich i dużych aglomeracji miejskich (14,6%), nieco częściej osoby z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym niżli wyższym (13,5% wobec 11,2%). Układ „patriarchalny” częściej wybierali mężczyźni ($M=8,7\%$; $K=4,7\%$), pochodzący ze wsi lub małych miejscowości niżeli ze średnich lub dużych miast (7,4% wobec 3,9%), w porównywalnym stopniu zarówno niepraktykujący jak praktykujący (odpowiednio: 5,9% i 5,4%) i niemal dwunastokrotnie częściej osoby z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym niż wyższym (10,6% wobec 0,9%). Pozostałe formy modelu życia w rodzinie częściej przyjmowali mężczyźni ($M=2,9\%$; $K=0,9\%$) i osoby praktykujące ($P=3,2\%$; $NP=0,8\%$) – (płeć – $\chi^2=6,027$; $df=5$; $p=0,297$; praktyki – $\chi^2=4,960$; $df=5$; $p=0,421$; miejsce pochodzenia – $\chi^2=4,269$; $df=5$; $p=0,511$; wykształcenie – $\chi^2=10,543$; $df=5$; $p=0,061$).

Przeprowadzone analizy empiryczne dowodzą, iż narzeczeni najchętniej deklarowali chęć życia w małżeństwie w modelu partnerskim, przy czym to kobiety widziałyby się chętniej w powyższym modelu. Jest to na pewno próba zerwania z tradycyjnym stereotypem rodziny według modelu patriarchalnego. Ciekawy wydaje się fakt, iż takiego zdania nie podzielało dwa razy więcej osób emigrujących. W Wielkiej Brytanii model patriarchalny jest bowiem bardzo popularny, także dzięki polityce społecznej i wsparciu prorodzinnemu udzielanemu rodzinom nie tylko wielodzietnym. Model nieproporcjonalny męski, jak pokazuje praktyka życia, jest najprawdopodobniej dość silnie warunkowany możliwościami ekonomicznymi rodziny, a co za tym idzie polityką prorodzinną państwa. W tym wypadku widać wyraźnie, iż ideały emancypacyjne, tak silnie zakorzenione w XXI wieku, ustępują tradycyjnej roli kobiety w rodzinie.

Ważne miejsce wśród problemów społecznych zajmują rozważania dotyczące sytuacji współczesnej rodziny w perspektywie konieczności godzenia wielu różnorodnych funkcji rodzinnych z aktywnością zawodową małżonków. Powoduje to określone konsekwencje w skali całego społeczeństwa. Zgromadzone polskie dane statystyczne z 2011 roku potwierdzają, iż poziom aktywności ekonomicznej ludności Polski różni się w zależności od płci. Wśród osób w wieku produkcyjnym wskaźnik zatrudnionych mężczyzn wyniósł w 2011 roku 63,9%, a kobiet – 56,3%. Wskaźnik bezrobocia mężczyzn w wieku produkcyjnym kształtował się w 2011 roku na poziomie 12,7%, a kobiet – 13,8% (Boguszewski 2013b: 1).

Leon Dyczewski zauważa, iż współcześnie młode pokolenie bardzo wyraźnie realizuje model życia małżeńskiego i rodzinnego, gdzie obydwoje rodzice pracują zawodowo i jednocześnie partnersko dzielą obowiązki domowe. O ile jest to powszechna tendencja wyrażana przez młode pokolenie Polaków, to rolą polityki społecznej państwa winno być takie profilowanie rzeczywistości, a zadaniem środków społecznego przekazu takie kształtowanie świadomości społecznej, by proces godzenia pracy zawodowej z życiem małżeńsko-rodzinnym przebiegał jak najszybciej. Lubelski socjolog rodziny zauważa, iż współcześnie nie da się zatrzymać kobiety w domu na stałe, gdyż przygotowuje się ona przez proces edukacji m.in. do bycia aktywną w życiu zawodowym. Praca zawodowa jest

ponadto ważnym czynnikiem rozwoju osobowego oraz podstawą posiadania własnego statusu społecznego, co dla kobiety jest obecnie bardzo ważne (Dyczewski 2009: 152).

Sondaż CBOS z 2013 pokazał, iż wskaźnik osób skłonnych porzucić pracę zawodową na rzecz życia rodzinnego jest nieznacznie mniejszy niż tych, które nie chciałyby z niej rezygnować, nawet wtedy, gdy pozwalałyby na to zarobki partnera (45% wobec 51%). Kobiety w znacznie większym stopniu niż mężczyźni skłonne byłyby zrezygnować z pracy na rzecz rodziny. Ponad połowa (52%) podejmąby taką decyzję, w tym mniej więcej jedna trzecia (31%) nie miałaby wątpliwości w tym względzie. W przypadku mężczyzn skłonność do podjęcia takiej decyzji deklarował więcej niż co trzeci (37%), przy czym jedynie co szósty (17%) w sposób zdecydowany. W porównaniu z sondażem z 2006 roku zwiększył się o 6 punktów procentowych wskaźnik respondentów chcących pracować zawodowo, nawet gdyby zarobki partnera/partnerki pozwalały funkcjonować rodzinie na poziomie satysfakcjonującym. Co ciekawe, wzrost takich deklaracji dotyczył wyłącznie kobiet, gdyż w przypadku mężczyzn pozostały one bez zmian. Może to świadczyć o wzroście znaczenia aktywności zawodowej w życiu kobiet (Boguszewski 2013b: 15).

W badaniach socjologicznych Leona Dyczewskiego realizowanych w latach 2004–2005 wśród młodzieży w wieku 18–26 lat jedno z pytań zawierało opis hipotetycznej sytuacji, w której badani mieli udzielić porady w związku z jej dylematami dotyczącymi wyboru między rodziną i pracą zawodową. Większość badanych opowiedziała się za pogodzeniem pracy zawodowej z rodziną i posiadaniem dzieci (65,47%), uważając, że można jednocześnie mieć dzieci i pracować zawodowo (w pełnym albo niepełnym wymiarze godzin). Co piąta osoba (20,37%) opowiedziała się za przerwaniem pracy zawodowej na czas wychowania dzieci. Wskaźnik zwolenników kariery zawodowej dla rodziny odnotowano na poziomie 6,37%. Za stanowiskiem godzenia macierzyństwa czy ojcostwa i pracy opowiedziała się zdecydowana większość badanej młodzieży, w tym więcej młodzieży starszej, w wieku 21–26 lat (69,1%) niż młodszej, w wieku 18–20 lat (61,1%), znacznie też więcej kobiet (73,1%) niż mężczyzn (58,5%) (Dyczewski 2009: 147).

Czterech na dziesięciu nupturientów z Białegostoku w 2012 roku nie zrezygnowałoby z pracy na rzecz rodziny (40,9%), z czego 12,9%

zdecydowanie by z niej nie zrezygnowało. Dokładnie połowa byłaby w stanie z niej zrezygnować (50,0%). Co dziesiąta osoba nie miała zdania w tej sprawie (9,2%). Kobiety, zwykle bardziej gotowe do poświęceń, tym razem były jedynie nieznacznie bardziej skore do zrezygnowania z pracy zawodowej w przypadku, gdyby dochody męża zapewniły rodzinie utrzymanie na odpowiednim poziomie. Można zatem wyciągnąć wniosek, iż tym, co decyduje w jakimś stopniu o wyborze modelu małżeńsko-rodzinnego, są dochody małżonków (Kamiński 2015: 309).

Tab. 14 (pyt. 13). *Deklaracje rezygnacji z pracy zawodowej na rzecz większego zaangażowania się w sprawy domowe i wychowanie dzieci w sytuacji, w której współmałżonek zarabia wystarczająco na utrzymanie rodziny na zadowalającym poziomie*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Zdecydowanie tak	22	22,4	21	18,6
Raczej tak	44	44,9	41	36,3
Raczej nie	18	18,4	41	36,3
Zdecydowanie nie	7	7,1	4	3,5
Trudno powiedzieć	6	6,1	5	4,4
Brak odpowiedzi	1	1,0	1	0,9
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=8,974; df=4; p=0,062$$

W badaniach nad modelami małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów Anglii i Polski dwie trzecie zamieszkujących Wielką Brytanię zgodziłyby się na powyższy układ (zdecydowanie tak – 22,4%; raczej tak – 44,9%) i zdecydowana większość zamieszkujących Polskę (zdecydowanie tak – 18,6%; raczej tak – 36,3%). Cztery na dziesięć osób z grupy polskiej i co czwarta z angielskiej nie zrezygnowałaby z pracy zawodowej nawet w sytuacji, kiedy współmałżonek zarabiałby wystarczająco dużo (Anglia: raczej nie – 18,4%; zdecydowanie nie – 7,1%; Polska: raczej nie – 36,3%; zdecydowanie nie – 3,5%), przy czym nieco więcej osób z Anglii wyraziło swoje niezdecydowanie w powyższej kwestii („trudno powiedzieć”) aniżeli z Polski (6,1% wobec 4,4%), po jednej zaś osobie

z Anglii i Polski w ogóle nie udzieliło odpowiedzi (odpowiednio: 1,0% i 0,9%) – ($\chi^2=8,974$; $df=4$; $p=0,062$).

Osoby niepraktykujące częściej niż praktykujące wyrażały swoje stanowcze „tak” na temat możliwości porzucenia pracy zawodowej na rzecz zajęcia się w większym stopniu domem i wychowaniem dzieci, o ile współmałżonek zarabiałby wystarczająco dużo (21,2% wobec 19,4%), przy czym proporcje odwracają się w przypadku odpowiedzi: „raczej tak” ($P=43,0\%$; $NP=38,1\%$). Do powyższej kwestii z rezerwą odniósł się co trzeci praktykujący (32,3%) i co czwarty niepraktykujący (24,6%), zdecydowanych przeciwników zaś powyższego rozwiązania odnotowano wyłącznie w grupie osób niepraktykujących (9,3%). Wstrzymujących się od zajęcia klarownego stanowiska w powyższej kwestii odnotowano nieco więcej wśród niepraktykujących ($P=4,3\%$; $NP=5,9\%$) i tylko nieliczni w ogóle nie odnieśli się do tego zagadnienia ($P=1,1\%$; $NP=0,8\%$) – ($\chi^2=10,161$; $df=4$; $p=0,038$; $C=0,216$).

Wykształcenie także istotnie statystycznie wpływa na udzielane deklaracje przez respondentów. Zdecydowanych odpowiedzi („zdecydowanie tak”) dwa razy częściej udzielały osoby z wykształceniem podstawowym, średnim i policealnym niżli z wyższym (26,9% wobec 14,0%), odpowiedzi: „raczej tak” udzieliła zaś niemal połowa posiadających wykształcenie policealne bądź niższe (45,2%) i trzecia część posiadających wykształcenie wyższe (35,5%). Dystansujących się od powyższej propozycji spostrzeżono dwa razy więcej wśród posiadających wykształcenie wyższe niż innego typu (39,3% wobec 16,3%), zdecydowanych przeciwników pomysłu porzucania pracy zawodowej bez względu na poziom zarobków współmałżonka odnotowano zaś nieco więcej w gronie osób posiadających wykształcenie wyższe niżeli podstawowe, średnie czy policealne (5,6% wobec 4,8%). Odpowiedzi: „trudno powiedzieć” udzielono z kolei więcej w grupie osób z wykształceniem policealnym bądź niższym aniżeli z wykształceniem wyższym (5,8% wobec 4,7%), braki odpowiedzi zauważono w tym przypadku na zbliżonym poziomie (podstawowe, średnie, policealne – 1,0%; wyższe – 0,9%) – ($\chi^2=15,396$; $df=4$; $p=0,004$; $C=0,263$).

Ani zmienna niezależna płeć, ani miejsce pochodzenia nie różnicują istotnie statystycznie deklaracji respondentów (płeć – $\chi^2=3,260$; $df=4$; $p=0,515$; miejsce pochodzenia – $\chi^2=3,338$; $df=4$; $p=0,503$). Co czwarta

kobieta (25,2%) i 15,4% mężczyzn zdecydowanie opowiedziało się za pomysłem rezygnacji z pracy zawodowej, o ile współmałżonek zarabiałby wystarczająco, to samo zdanie podzielało nieco więcej zamieszkujących wsie i małe miejscowości aniżeli średnie czy duże miasta (22,2% wobec 18,4%). Odpowiedzi: „raczej tak” częściej udzielali mężczyźni ($M=44,2\%$; $K=36,4\%$) i osoby pochodzące ze średnich i dużych miast niżli ze wsi czy terenów wiejskich (41,7% wobec 38,9%). Z rezerwą do idei rezygnacji z pracy zawodowej na rzecz pracy w domu i wychowywania dzieci jednego z małżonków częściej odnosili się pochodzący z dużych i średnich miast niżeli z terenów wiejskich czy małych miejscowości (31,1% wobec 25,0%) i w porównywalnym stopniu zarówno mężczyźni, jak i kobiety (odpowiednio: 27,9% i 28,0%). Zdecydowaną dezaprobatę wobec powyższej idei częściej wyrażali mężczyźni ($M=5,6\%$; $K=4,8\%$) i zamieszkujący średnie i duże aglomeracje niż tereny wiejskie bądź małe miasta (5,8% wobec 4,6%). Mężczyźni częściej wyrażali swoje niezdecydowanie w powyższej kwestii ($M=5,8\%$; $K=4,7\%$), częściej także swoje rozterki zdradzały osoby ze wsi lub małych miejscowości niżeli ze średnich i dużych miast (7,4% wobec 2,9%). Braki odpowiedzi odnotowano jedynie wśród mężczyzn (1,9%) i pochodzących ze wsi i małych miast (1,9%).

Współcześnie zauważa się, iż wzrost aktywności zawodowej obojga małżonków odbywa się kosztem więzi rodzinnych. Wpływ na to ma niewątpliwie wiele czynników, m.in.: gwałtowne przemiany polityczne i gospodarcze w Polsce po okresie transformacji i nasilająca się pauperyzacja rodzin, ciągle wzrastająca rola pieniądza, kapitału i czynników materialnych wyzwalających niepokój o utrzymanie rodziny, brak rozwoju socjalnego w Polsce wspomagających rodzinę w sprawowaniu opieki nad dziećmi (inaczej niż w Wielkiej Brytanii), szybsze tempo postępu społecznego aniżeli ekonomicznego, wzrost rangi zawodowej kobiety w systemie społecznych wartości kosztem czynności związanych z prowadzeniem domu, wzrost ogólnego poziomu wykształcenia społeczeństwa polskiego, rywalizacja płci i głoszone hasła „rodziny partnerskiej”, która ma zastąpić zamierzchny typ rodziny patriarchalnej. O ile sytuacja materialna rodziny w Wielkiej Brytanii jest zdecydowanie lepsza niż w Polsce, o tyle nie widać bardzo jaskrawych różnic w wyborze przez respondentów zamieszkujących UK modelu „patriarchalnego”, w któ-

rym kobieta zajmuje się domem rodzinnym kosztem własnej kariery zawodowej.

Z powyższego można próbować wysnuć wnioski o utrwaleniu się w XXI wieku preferencji postaw prozawodowych ponad postawami prorodzinnymi. Do tej tezy należy jednakże podchodzić z ostrożnym dystansem, gdyż dla młodych ludzi wkraczających w związki małżeńskie najważniejsze jest udane życie rodzinne, jednakże widzą oni siebie także w roli osób pracujących, rozwijających się. Za powyższą tezę optują także wskaźniki demograficzne coraz późniejszego wieku matrymonialnego czy w dalszym ciągu postępujący w Polsce spadek liczby dzieci w rodzinie. Powyższe zjawisko na pewno będzie skutkowało w przyszłości zakłóceniami w funkcjonowaniu rodziny, które aktualnie mogą jeszcze być niezauważane.

Rodzina stanowi element szerszego kontekstu społeczno-kulturowego. Owe konteksty modyfikują często zachowania w przestrzeni małżeńsko-rodzinnej oraz wpływają na wewnętrzną dynamikę, przypisując określone znaczenia rolom i aktywnościom rodzinnym (Palus 2006: 201). O ile każda jednostka jest inna, niepowtarzalna, to w ujęciu powszechnym wyjątkowość mężczyzn i kobiet wynika z pełnionych funkcji – zarówno tych danych z natury, biologicznych, jak i nabytych, wyuczonych w procesie socjalizacji.

We współczesnej rodzinie, która oscyluje ku tzw. „modelowi partnerskiemu”, mężczyzna i kobieta dzielą się różnymi pracami w gospodarstwie domowym. Podział zadań nie jest symetryczny i nie całkiem według płci, ale taki, który uwzględnia indywidualne potrzeby i oczekiwania, który jest wynikiem obopólnego poszukiwania rozwiązań satysfakcjonujących małżonków, a także indywidualnych uzdolnień i zamiłowań, co jest wynikiem wspólnego poszukiwania rozwiązań satysfakcjonujących obie strony (Dyczewski 1994: 135–36). Poddając inferencji zagadnienie ról małżeńskich, nie można więc pominąć analizy jakiegoś, przynajmniej wąskiego zakresu czynności wykonywanych przez małżonków w domu rodzinnym.

Według danych GUS z 2013 roku kobiety poświęcały na zajęcia i prace domowe niemal 4,5 godziny, mężczyźni zaś 2,5 godziny. Wskaźniki osób wykonujących czynności domowe ujawniają, iż to częściej kobiety aniżeli mężczyźni wykonywały obowiązki związane z gotowaniem

(90,4% wobec 56,1%), prace związane z utrzymaniem porządku (66,2% wobec 45,6%), zakupy i korzystanie z usług (53,9% wobec 37,8%), sprawowały opiekę nad dziećmi (27,0% wobec 18,2%) (GUS 2014b: 10–12).

Jak wskazują badania CBOS, tradycyjny podział ról przy wykonywaniu obowiązków domowych jest w Polsce nadal bardzo popularny. Pranie, prasowanie, przygotowywanie posiłków, zmywanie naczyń, sprzątanie oraz codzienne zakupy są w większości domów czynnościami, które należą do kobiet. Mężczyźni zajmują się tymi zadaniami stosunkowo rzadziej. Również takie zadania, jak opieka nad dziećmi i odrabianie z nimi lekcji, a także opiekowanie się osobami kalekimi lub przewlekle chorymi w większym zakresie spadają na kobiety niż mężczyzn. Jedynie w przypadku opieki nad dziećmi przeważały odpowiedzi o równym podziale obowiązków lub wykonywaniu ich wspólnie. W sondażu z 2006 roku obowiązki przypisywane w większości domów mężczyźnie to zlecenie usług do wykonania, np. wezwanie hydraulika (59%). Załatwianie spraw urzędowych przedstawiciele obu płci najczęściej (w 35% przypadków) sprawiedliwie dzielili między sobą, a jeśli nie, to wskaźniki mężczyzn i kobiet, którzy się tym zajmowali, okazały się prawie takie same (32% i 33%). Wyrzucaniem śmieci również na ogół zajmował się ten, kto miał czas, bez względu na płeć (w 45% gospodarstw domowych), rzadziej należało to tylko do obowiązków kobiet (23%) niż mężczyzn (32%) (Szczepańska 2006: 2–3).

Nieco odmienne wyniki badań socjologicznych przedstawił sondaż CBOS z 2013 roku. Okazało się, że w większości polskich domów tylko kobiety obarczone były wykonywaniem takich czynności, jak: prasowanie (82%), pranie (81%), przygotowywanie posiłków (67%), zmywanie naczyń (58%), rutynowe sprzątanie (58%), gruntowne porządki (54%). Deklarowany poziom zaangażowania kobiet w niemal każdą z wymienionych aktywności okazał się tym niższy, im wyższe było wykształcenie respondentów, większa miejscowość zamieszkania i lepsza sytuacja materialna gospodarstwa domowego. Zarówno wyższy poziom wykształcenia, życie w większej aglomeracji, jak i wysokie dochody *per capita* sprzyjają dzieleniu obowiązków. W największej części gospodarstw domowych nie było osób stale zajmujących się wyrzucaniem śmieci (53% odpowiedzi w kategorii odpowiedzi: „różnie lub wspólnie”), robieniem codziennych zakupów (50%) oraz załatwianiem spraw urzędowych (38%). W głównej mierze to na mężczyznach spoczywał z kolei obowiązek prze-

prowadzania drobnych napraw (88%) oraz zlecanie usług do wykonania (68%) – jedynie w przypadku tych dwóch czynności i wyrzucania śmieci wyłączne zaangażowanie w nie kobiet okazało się rzadsze od wyłącznego zaangażowania mężczyzn. Większy egalitaryzm cechował podział obowiązków opiekuńczo-wychowawczych. Choć także one częściej absorbowwały kobiety niż mężczyzn, opieka nad dziećmi i zwierzętami zwykle przypadała w udziale przedstawicielom obojga płci – wspólnie lub na zmianę (odpowiednio: 35% i 34%), odrabianie zaś lekcji z dziećmi oraz opieka nad osobami kalekimi i przewlekle chorymi była sprawowana w porównywalnym stopniu przez same kobiety oraz wspólnie lub zamiennie. Dzielenie się odpowiedzialnością za dzieci częściej deklarowali respondenci lepiej wykształceni (Hipsz 2013b: 12).

W badaniu Krystyny Chinowskiej w 2000 roku ponad 90% respondentek deklarowało samodzielne wykonywanie następujących prac: pranie, sprzątanie, opieka nad dziećmi, przygotowywanie posiłków, gruntowne sprzątanie, zmywanie naczyń, robienie zakupów, opieka nad dorosłymi. Od 80% do 90% respondentek wykonywało również takie czynności, jak: przygotowywanie przetworów, prasowanie, mycie okien, załatwianie spraw w urzędach, opieka nad zwierzętami. Przy wykonywaniu prac takich, jak: naprawa, przeróbka odzieży, zlecanie usług do wykonania, szycie odzieży nowej, remonty, odnawianie czy tapetowanie udział respondentek okazał się znacznie mniejszy. Według badanych kobiet mieszkających z partnerem, mężczyźni najczęściej wykonywali takie czynności, jak: instalacja i naprawa sprzętu AGD (54,3%); naprawy hydrauliczne i elektryczne (51,4%); remonty, odnawianie, tapetowanie (40,3%); zlecanie usług do wykonania (29,9%); załatwianie spraw w urzędach i w bankach (18,8%). Zdecydowane zadowolenie z podziału obowiązków domowych deklarowało najwięcej kobiet (47,1%) w domach, w których realizowany jest partnerski model organizacji pracy. Zdecydowane niezadowolenie z podziału obowiązków domowych deklarowało najwięcej kobiet (46,7%) w rodzinach, gdzie oboje partnerzy pracowali zawodowo, a mimo to na kobiecie spoczywał główny ciężar obowiązków domowych (Chinowska 2000: 15–23).

W kwestionariuszu ankiety respondentów z Polski i Anglii poproszono o odniesienie się do następujących kwestii pewnych prac domowych: sprzątanie mieszkania; pranie; małe naprawy i remonty w domu; opieka nad dziećmi, opieka nad chorymi dziećmi, opieka nad chorymi rodzicami;

robienie zakupów; gotowanie; praca w ogrodzie. Opinie na temat podziału pewnych zadań w domu między małżonkami w świadomości społecznej funkcjonuje jako dzielenie zadań na typowo męskie i typowo żeńskie prace, choć istnieją także takie, które mąż i żona wykonują wspólnie. Do takich zadań należy niewątpliwie obowiązek sprzątania mieszkania.

W badaniach socjologicznych na temat wyobrażeń młodzieży o małżeństwie i rodzinie, zrealizowanych w pierwszej dekadzie obecnego wieku, zdecydowana większość młodych ludzi przyznała, iż sprzątanie mieszkania winno leżeć zarówno w gestii mężczyzny, jak i kobiety (62,6%), co trzeci badany odpowiedział, że jest to obowiązek leżący po stronie kobiety (zdecydowanie kobieta – 14,9%; raczej kobieta – 20,7%) i tylko nieliczni przyznali, że jest to obowiązek mężczyzn (1,7%) (Dyczewski 2009: 149).

W opinii badanych w 2012 roku nupturientów z Białegostoku przeważała deklaracja, iż sprzątaniem mieszkania winni zajmować się w równym stopniu mężczyźni, jak i kobiety (73,9%), zdanie zaś o tym, że to kobieta winna zajmować się powyższym obowiązkiem, wyrażał niemal co czwarty respondent („zdecydowanie kobieta – 7,0%, raczej kobieta – 16,9%). Jedynie cztery osoby wyraziły zdanie, iż jest to obowiązek typowo męski (1,0%), wskaźnik osób niezdecydowanych w powyższej kwestii wynosił 1,2% (Kamiński 2015: 314).

Tab. 15 (pyt. 14). *Preferowane formy podziału ról i obowiązków w rodzinie – sprzątanie mieszkania*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Zdecydowanie kobieta	12	12,2	4	3,5
Raczej kobieta	15	15,3	14	12,4
Zdecydowanie mężczyzna	1	1,0	–	–
Raczej mężczyzna	1	1,0	–	–
Tak samo kobieta, jak i mężczyzna	67	68,4	94	83,2
Trudno powiedzieć	–	–	–	–
Brak odpowiedzi	2	2,0	1	0,9
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=9,387; df=4; p=0,052$$

Nupturientom w 2014 roku także postawiono pytanie o obowiązek sprzątanía w domu. Zdecydowana większość zamieszkujących Polskę (83,2%) i dwie trzecie zamieszkujących Anglię odpowiedziało (68,4%), iż sprzątaníem mieszkania w równym stopniu powinni zajmować się oboje małżonkowie. Przekonanie o tym, że sprzątaníe mieszkania jest domeną kobiet, żywiło zdecydowanie więcej osób z grupy angielskiej (zdecydowanie kobieta – 12,2%; raczej kobieta – 15,3%) aniżeli z polskiej (zdecydowanie kobieta – 3,5%; raczej kobieta – 12,4%), odpowiedzi wskazujących na mężczyzn jako tych, którzy winni zajmować się sprzątaníem, udzieliły zaś jedynie dwie osoby z Anglii (raczej mężczyzna – 1,0%; zdecydowanie mężczyzna – 1,0%). Dwie osoby z Anglii i jedna z Polski w ogóle nie udzieliły odpowiedzi (odpowiednio: 2,0% i 1,0%) – ($\chi^2=9,387$; $df=4$; $p=0,052$).

Mężczyźni zdecydowanie częściej optowali za poglądem, iż to kobieta winna zajmować się sprzątaníem domu, zarówno w kategorii odpowiedzi „zdecydowanie kobieta” ($M=11,5\%$; $K=3,7\%$), jak i „raczej kobieta” ($M=17,3$; $K=10,3\%$). Jedynie dwóch mężczyzn uznało, iż sprzątaníe należy do obowiązków mężczyzny (zdecydowanie mężczyzna – 1,0%; raczej mężczyzna – 1,0%). Braki odpowiedzi także odnotowano jedynie w grupie mężczyzn (2,9%) – ($\chi^2=11,327$; $df=4$; $p=0,023$; $C=0,228$).

Dość silnie opinię o tym, kto ma sprzątać w domu, różnicuje zmienna niezależna *praktyki religijne* ($\chi^2=10,037$; $df=4$; $p=0,040$; $C=0,215$). Niemal trzy czwarte niepraktykujących i nieco więcej praktykujących stwierdziło, iż sprzątaníe mieszkania jest obowiązkiem zarówno kobiety, jak i mężczyzny ($P=78,5\%$; $NP=86,0\%$). Stanowczych zwolenników sprzątanía domu przez kobiety odnotowano zdecydowanie więcej w grupie niepraktykujących aniżeli praktykujących (11,9% wobec 2,2%), przy czym w kategorii odpowiedzi: „raczej kobieta” zauważono większy wskaźnik w grupie praktykujących ($P=17,2\%$; $NP=11,0\%$). Niepraktykujący z kolei nieco częściej w ogóle unikali odpowiedzi na powyższe pytanie ($P=1,1\%$; $NP=1,7\%$).

Podobnie jak praktyki, także zmienna niezależna *wykształcenie* silnie różnicuje odpowiedzi respondentów ($\chi^2=10,356$; $df=4$; $p=0,035$; $C=0,218$). Niemal dwie trzecie badanych posiadających wykształcenie policealne bądź niższe i zdecydowana większość z wyższym stwierdziła, iż sprzątaníe mieszkania winno należeć zarówno do obowiązków męż-

czynny, jak i kobiety (odpowiednio: 67,3% i 85,0%). Osoby z wykształceniem podstawowym, średnim i policealnym niemal trzy razy częściej aniżeli z wyższym uważały, że sprzątaniem domu powinna zajmować się wyłącznie kobieta (11,5% wobec 3,7%). Dużą rozbieżność widać także w kategorii odpowiedzi: „raczej kobieta” (podstawowe, średnie, policealne – 17,3%; wyższe – 10,3%). Osoby z wykształceniem policealnym lub niższym częściej także unikały wypowiedzi na ten temat aniżeli osoby z wykształceniem wyższym (1,9% wobec 0,9%).

Jedynie miejsce pochodzenia nie różnicowało istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów ($\chi^2=3,596$; $df=4$; $p=0,463$), przy czym niemal dwa razy więcej pochodzących z terenów wiejskich i małych miejscowości niżli ze średnich czy dużych miast twierdziło, iż sprzątanie jest zdecydowanie domeną kobiet (9,3% wobec 5,8%). Pogląd ten podzielało, choć nieco mniej definitywnie, 14,8% pochodzących z małych miast i terenów wiejskich i 12,6% ze średnich i dużych aglomeracji. Największe wskaźniki odnotowano w kategorii odpowiedzi wskazujących, że sprzątanie należy do obowiązków zarówno kobiety, jak i mężczyzny (wieś, małe miasta – 71,3%; średnie i duże miasta – 81,6%), braki odpowiedzi zauważono jedynie wśród respondentów z terenów wiejskich i małych miejscowości (2,8%).

Anna Kwiatkowska i Agnieszka Nowakowska w 2006 roku postawiły tezę, iż to kobiety zwykle wykonują większość codziennych czynności, mężczyźni natomiast nieregularnie włączają się do prac domowych na zasadzie „pomocy”, a nie faktycznego dzielenia obowiązków. „Kobiety częściej niż mężczyźni doświadczają przymusu wynikającego z odpowiedzialności za prace, które wykonują. Mężczyźni w zasadzie z racji dominującego przekonania o odpowiedzialności za kwestie materialne rodziny wykonują mniej regularne i mniej powtarzalne czynności, a często właściwie te, które mają po prostu ochotę wykonać” (Kwiatkowska, Nowakowska 2006: 23).

Jednym ze stereotypów jako zadań typowo kobiecych jest obowiązek utrzymywania w odpowiedniej czystości ubrań w gospodarstwie domowym. W badaniach Leona Dyczewskiego pranie jako obowiązek domowy respondenci uznali za czynność najbardziej kobiecą (60,6%). Tylko nieliczni mężczyźni (1,8%) i nieliczne kobiety (2,5%) uważały ją za zadanie mężczyzny, ponad połowa kobiet (53,3%) i zdecydowana większość mężczyzn (68,1%) uważała ją za obowiązek kobiety, częściej od mężczyzn

(30,8%) kobiety (44,3%) były zdania, że jest to zadanie na równi męskie, jak i kobiece (Dyczewski 2009: 149–150).

Niemal czterech na dziesięciu nupturientów z Podlasia przyznało, iż obowiązek prania leży zarówno po stronie kobiety, jak i mężczyzny (43,4%), przy czym skumulowany wskaźnik odpowiedzi wskazujących na to, iż jest to zadanie typowo kobiece, wyniósł 54,5% (zdecydowanie kobieta – 16,7%; raczej kobieta – 37,8%). Tylko nieliczni twierdzili, że jest to obowiązek mężczyzny (0,9%) (Kamiński 2015: 314).

Tab. 16 (pyt. 14). *Preferowane formy podziału ról i obowiązków w rodzinie – pranie*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Zdecydowanie kobieta	9	9,2	18	15,9
Raczej kobieta	34	34,7	41	36,3
Zdecydowanie mężczyzna	2	2,0	–	–
Raczej mężczyzna	–	–	1	0,9
Tak samo kobieta, jak i mężczyzna	50	51,0	52	46,0
Trudno powiedzieć	–	–	–	–
Brak odpowiedzi	3	3,1	1	0,9
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=5,332; df=4; p=0,255$$

W kwestionariuszu ankiety w 2014 roku także poproszono respondentów o wyrażenie swojej opinii na temat tego, kto powinien w domu wykonywać pranie. Co drugi respondent z Anglii i blisko połowa z Polski stwierdziła, że obowiązek prania leży na barkach zarówno kobiety, jak i mężczyzny (odpowiednio: 51,0% i 46,0%). W podziale obowiązku dbania o czystość ubrań społeczność zamieszkująca Polskę częściej wskazywała na kobietę (zdecydowanie kobieta – 15,9%; raczej kobieta – 36,3%) niż osoby z Anglii (zdecydowanie kobieta – 9,2%; raczej kobieta – 34,7%), wskaźnik braków odpowiedzi okazał się zaś nieco wyższy w grupie osób przebywających poza granicami Polski (Anglia – 3,1%; Polska – 0,9%) – ($\chi^2=5,332; df=4; p=0,255$).

Wraz ze zmienną centralną żadna z przyjętych zmiennych niezależnych nie różnicuje istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=5,421$; $df=4$; $p=0,246$; praktyki – $\chi^2=1,382$; $df=4$; $p=0,847$; miejsce pochodzenia – $\chi^2=1,191$; $df=4$; $p=0,880$; wykształcenie – $\chi^2=7,466$; $df=4$; $p=0,113$). Odpowiedzi: „zdecydowanie kobieta” bądź „raczej kobieta” udzieliło więcej mężczyzn aniżeli kobiet ($M=52,9\%$; $K=43,9\%$), tyle samo praktykujących, ile niepraktykujących ($48,4\%$ i $48,3\%$), nieco więcej pochodzących ze średnich i dużych aglomeracji miejskich niżli ze wsi czy małych miejscowości ($50,9\%$ wobec $46,3\%$) oraz ponad połowa posiadających wykształcenie policealne bądź niższe ($56,7\%$) i co czwarty ankietowany z wykształceniem wyższym ($40,9\%$). Niewielkie wskaźniki optujących za tym, by to mężczyzna wykonywał pranie w domu (odpowiedzi: „zdecydowanie mężczyzna” i „raczej mężczyzna”) odnotowano w grupie kobiet ($1,9\%$) i mężczyzn ($1,0\%$), częściej wśród praktykujących niżeli niepraktykujących ($P=2,2\%$; $NP=0,8\%$), pochodzących z małych miejscowości i terenów wiejskich aniżeli z dużych czy średnich aglomeracji miejskich ($1,8\%$ wobec $1,0\%$), posiadających wykształcenie policealne lub niższe aniżeli wyższe ($2,0\%$ wobec $0,9\%$).

Odpowiedzi wskazujących na to, iż w takim samym stopniu zarówno kobieta, jak i mężczyzna są odpowiedzialni za pranie w domu, udzieliło o dziesięć punktów procentowych więcej kobiet od mężczyzn ($53,3\%$ wobec $43,3\%$), powyższą opinię częściej także podzielały osoby niepraktykujące niż praktykujące ($49,2\%$ wobec $47,3\%$), posiadające wyższe aniżeli policealne bądź niższe wykształcenie ($57,0\%$ wobec $39,4\%$) i niemal w równym stopniu zarówno osoby pochodzące ze średnich i dużych miast ($48,5\%$), jak i z małych miejscowości oraz terenów wiejskich ($48,1\%$). Żaden z respondentów nie wybrał odpowiedzi: „trudno powiedzieć”, jednak wskaźnik braków odpowiedzi okazał się wyższy w grupie mężczyzn niżeli kobiet ($2,9\%$ wobec $0,9\%$), podobnie okazał się on wyższy wśród osób praktykujących aniżeli niepraktykujących ($2,2\%$ wobec $1,7\%$), i ten sam w przypadku zmiennej niezależnej *wykształcenie* (podstawowe, średnie i policealne – $1,9\%$; wyższe – $1,9\%$), w przypadku zaś zmiennej niezależnej *miejsce pochodzenia* braki odpowiedzi odnotowano jedynie w grupie osób pochodzących ze wsi i małych miejscowości ($3,7\%$).

Przyjęło się, iż mężczyźni wykonują w większości te prace domowe, które wymagają siły fizycznej lub ewentualnie dodatkowych umiejętności.

ści technicznych. Męskie czynności charakteryzują się również swego rodzaju komponentem twórczym, m.in. naprawianie urządzeń, domowe remonty. Tezę tę zdają się potwierdzać dostępne wyniki badań z początku obecnego stulecia.

Za najbardziej męskie zadanie młodzież z Polski i Litwy w przeprowadzonym badaniu socjologicznym na przełomie 2004 i 2005 roku uznała małe naprawy i remonty w domu. Tylko nieliczni mężczyźni (3,4%) i nieliczne kobiety (2,4%) uważały te prace za wyraźnie kobiece, a zdecydowana większość – za wyraźnie męskie (mężczyźni – 86,3%, kobiety – 83,4%) i częściej kobiety (14,2%) od mężczyzn (10,1%) uważały, że mogą one być wykonywane zarówno przez mężczyznę, jak i kobietę (Dyczewski 2009: 149–150).

Nupturienci z Podlasia w 2012 roku przyznali, iż małe remonty i naprawy domowe leżą zdecydowanie w gestii mężczyzny (59,4%), a co trzeci ankietowany wybrał odpowiedź: „raczej mężczyzna” (31,0%). Co dwunasty badany przyznał, iż jest to obowiązek zarówno mężczyzny, jak i kobiety (8,2%) i tylko nieliczni respondenci twierdzili, że remonty i naprawy są domeną kobiet (0,9%) (Kamiński 2015: 315).

Tab. 17 (pyt. 14). *Preferowane formy podziału ról i obowiązków w rodzinie – małe naprawy i remonty w domu*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Zdecydowanie kobieta	1	1,0	–	–
Raczej kobieta	–	–	–	–
Zdecydowanie mężczyzna	43	43,9	56	49,6
Raczej mężczyzna	33	33,7	39	34,5
Tak samo kobieta, jak i mężczyzna	18	18,4	17	15,0
Trudno powiedzieć	–	–	–	–
Brak odpowiedzi	3	3,1	1	0,9
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=1,852; df=3; p=0,604$$

Respondenci z Anglii i Polski także zostali poproszeni o wyrażenie opinii, kto w domu winien wykonywać małe naprawy i remonty. Tylko jedna osoba w badanej próbie odpowiedziała, że powinna to czynić zdecydowanie kobieta (Anglia – 1,0%). Odpowiedzi: „zdecydowanie mężczyzna” udzieliła niemal połowa badanych z Polski (49,6%) i nieco mniej z Anglii (43,9%), co trzeci ankietowany z Polski (34,5%) i Anglii (33,7%) wskazał zaś na odpowiedź: „raczej mężczyzna”. Nieco więcej ankietowanych z Anglii aniżeli z Polski stwierdziło, iż małymi naprawami i remontami w domu w równym stopniu winni się zajmować mężczyzna i kobieta (18,4% wobec 15,0%), braków odpowiedzi odnotowano trzy razy więcej w środowisku brytyjskim niżeli polskim (3,1% wobec 0,9%) – ($\chi^2=1,852$; $df=3$; $p=0,604$).

Mężczyźni zdecydowanie częściej od kobiet utrzymywali, iż to oni winni zajmować się małymi remontami w domu ($M=56,7\%$; $K=37,4\%$), odpowiedzi: „raczej mężczyzna” udzielała zaś co czwarta respondentka (40,2%) i zdecydowanie mniej respondentów (27,9%). Kobiety dwa razy częściej niż mężczyźni twierdziły, że remontami w domu w równym stopniu powinni zajmować się mężczyźni i kobiety (21,5% wobec 11,5%), przy czym wskaźnik braków odpowiedzi odnotowano większy w grupie mężczyzn ($M=2,9\%$; $K=0,9\%$) – (płeć – $\chi^2=9,931$; $df=3$; $p=0,019$; $C=0,215$).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (*praktyki* – $\chi^2=1,129$; $df=3$; $p=0,770$; *miejsce pochodzenia* – $\chi^2=2,912$; $df=3$; $p=0,404$; *wykształcenie* – $\chi^2=2,146$; $df=3$; $p=0,543$). Odpowiedzi wskazujących na to, iż to mężczyzna winien zajmować się małymi naprawami i remontami w domu („zdecydowanie mężczyzna” i „raczej mężczyzna”) odnotowano więcej w grupie praktykujących aniżeli niepraktykujących (81,8% wobec 80,5%), pochodzących ze średnich i dużych miast niżli z małych miejscowości czy terenów wiejskich (83,5% wobec 78,7%), posiadających wykształcenie policealne bądź niższe niż wyższe (82,7% wobec 79,4%). Wskaźnik braków odpowiedzi okazał się nieco wyższy w grupie osób niepraktykujących ($P=1,1\%$; $NP=2,5\%$), pochodzących ze wsi i małych miejscowości niżeli ze średnich i dużych aglomeracji miejskich (2,8% wobec 1,0%).

W kwestii podziału obowiązków realizowanych w sferze domowej – prywatnej, nie należy zapomnieć o czynnościach związanych z opieką,

pielęgnacją i spędzaniem czasu z dzieckiem. W przypadku odpowiedzi młodych ludzi z Polski i Litwy zdecydowana większość respondentów twierdziła, iż opieką nad dziećmi w równym stopniu winni dzielić się małżonkowie (83,2%), co szóstą osobą wyraziła zaś zdanie, iż obowiązek ten leży po stronie kobiety (zdecydowanie kobieta – 4,8%; raczej kobieta – 10,9%). Jedynie nieliczne osoby twierdziły, że obowiązek ten powinien spoczywać na mężczyznach (0,8%) (Dyczewski 2009: 149).

Nupturienti z Białegostoku w 2012 roku zdecydowanie twierdzili, iż opieka nad małymi dziećmi jest obopólnym obowiązkiem małżonków (92,7%), jedynie co szesnasta osoba uznała, że ten obowiązek winien leżeć w gestii kobiety (zdecydowanie kobieta – 0,5; raczej kobieta – 5,6%). Opinię tę niemal dwa razy częściej wyrażali mężczyźni od kobiet (7,6% wobec 3,7%) (Kamiński 2015: 316).

Tab. 18 (pyt. 14). *Preferowane formy podziału ról i obowiązków w rodzinie – opieka nad dziećmi*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Zdecydowanie kobieta	1	1,0	1	0,9
Raczej kobieta	3	3,1	6	5,3
Zdecydowanie mężczyzna	–	–	–	–
Raczej mężczyzna	–	–	–	–
Tak samo kobieta, jak i mężczyzna	90	91,8	104	92,0
Trudno powiedzieć	–	–	1	0,9
Brak odpowiedzi	4	4,1	1	0,9
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=1,449; df=3; p=0,694$$

W przypadku nupturientów biorących udział w badaniu socjologicznym w 2014 roku jedynie 1,0% respondentów z Anglii i 0,9% z Polski wyraziło przekonanie, iż dziećmi powinna zajmować się zdecydowanie kobieta, co dwudziesta osoba z Polski (5,3%) i nieco mniej ankietowanych z Anglii (3,1%) zaznaczyło odpowiedź: „raczej kobieta”, w zdecydowanej większości uczestnicy badania socjologicznego zgodnie twierdzili,

że jest to zadanie zarówno kobiety, jak i mężczyzny (Anglia – 91,8%; Polska – 92,0%). Jedynie jedna osoba z Polski nie umiała odnieść się do powyższego zagadnienia (0,9%), wskaźnik braków odpowiedzi okazał się zaś niemal cztery razy większy w grupie angielskiej niż polskiej (4,1% wobec 0,9%) – ($\chi^2=1,449$; $df=3$; $p=0,694$).

Żadna z przyjętych zmiennych niezależnych, łącznie ze zmienną centralną, nie różnicują w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (*płeć* – $\chi^2=7,024$; $df=3$; $p=0,071$; *praktyki* – $\chi^2=3,241$; $df=3$; $p=0,356$; *miejsce pochodzenia* – $\chi^2=4,311$; $df=3$; $p=0,230$; *wykształcenie* – $\chi^2=3,944$; $df=3$; $p=0,268$). Odpowiedzi, iż to kobieta winna opiekować się dziećmi (odpowiedzi: „zdecydowanie kobieta” i „raczej kobieta”) cztery razy częściej udzielali mężczyźni ($M=8,7\%$; $K=1,8\%$), dwa razy częściej osoby niepraktykujące ($P=3,2\%$; $NP=6,8\%$), niemal trzy razy częściej osoby ze średnich i dużych aglomeracji miejskich aniżeli ze wsi i małych miast (7,7% wobec 2,8%) i trzy razy rzadziej z wykształceniem wyższym niż z policealnym bądź niższym (2,8% wobec 7,7%). Opinię o tym, iż to zarówno kobieta, jak i mężczyzna w równym stopniu są odpowiedzialni za obowiązek opieki nad dziećmi, częściej wyrażały respondentki ($M=88,5\%$; $K=95,3\%$), osoby praktykujące ($P=92,5\%$; $NP=91,5\%$), pochodzące z terenów wiejskich i małych miejscowości niżli ze średnich i dużych miast (93,5% wobec 90,3%), posiadające wyższe wykształcenie aniżeli policealne lub niższe (93,5% wobec 90,4%). Wskaźnik braków odpowiedzi okazał się nieco wyższy w przypadku mężczyzn ($M=2,9\%$; $K=1,9\%$), osób praktykujących ($P=3,2\%$; $NP=1,7\%$), pochodzących z terenów wiejskich i małych miejscowości niżli ze średnich i dużych aglomeracji miejskich (3,7% wobec 1,0%) i osób lepiej wykształconych (podstawowe, średnie i policealne – 1,9%; wyższe – 2,8%).

Równie ważną kwestią wydaje się podział ról w rodzinie w przypadku opieki nad chorymi dziećmi. W badaniach Leona Dyczewskiego realizowanych w latach 2004–2006 okazało się, iż w świadomości młodzieży z Polski i Litwy obowiązek opieki nad chorymi dziećmi leży po obu stronach małżeństwa (79,1%), niemal co piąta osoba przyznała, że jest to obowiązek kobiet (zdecydowanie kobieta – 6,7%; raczej kobieta – 12,7%), skumulowany wskaźnik odpowiedzi mówiących o tym, iż jest to zadanie mężczyzn, wynosił 1,1% (zdecydowanie mężczyzna – 0,6%; raczej mężczyzna – 0,5%) (Dyczewski 2009: 149).

Zdecydowana większość przygotowujących się do małżeństwa w Białymstoku w 2012 roku przyznała, iż obowiązek opieki nad chorymi dziećmi leży zarówno po stronie mężczyzny, jak i kobiety (89,2%). Co jedenasty respondent przyznał, że jest to zadanie typowe dla kobiet (zdecydowanie kobieta – 0,9%; raczej kobieta – 8,0%), 1,6% nie umiała zaś jednoznacznie wypowiedzieć się na powyższe zagadnienie (Kamiński 2015: 316).

Tab. 19 (pyt. 14). *Preferowane formy podziału ról i obowiązków w rodzinie – opieka nad chorymi dziećmi*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Zdecydowanie kobieta	–	–	1	0,9
Raczej kobieta	4	4,1	9	8,0
Zdecydowanie mężczyzna	–	–	–	–
Raczej mężczyzna	–	–	1	0,9
Tak samo kobieta, jak i mężczyzna	91	92,9	100	88,5
Trudno powiedzieć	1	1,0	1	0,9
Brak odpowiedzi	2	2,0	1	0,9
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=3,135; df=4; p=0,536$$

W badaniach socjologicznych nad modelami małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów z 2014 roku poproszono ankietowanych o odpowiedź na pytanie, kto w domu powinien opiekować się chorymi dziećmi, przy czym w pytaniu tym nie sprecyzowano, czy chodzi o choroby krótkoterminowe, czy też choroby przewlekłe, niepełnoprawność etc. Jedynie jedna osoba z Polski odpowiedziała, iż w powyższej sytuacji opiekę nad dziećmi chorymi winna pełnić zdecydowanie kobieta (0,9%), odpowiedzi: „raczej kobieta” udzieliło niemal dwa razy więcej osób z Polski aniżeli z Anglii (8,0% wobec 4,1%). W grupie osób z Polski jeden respondent odpowiedział, iż to zadanie powinien wypełniać mężczyzna (0,9%), w przypadku zaś odpowiedzi: „tak samo mężczyzna, jak i kobieta” większy wskaźnik odnotowano w grupie osób zamieszkujących

Anglię niż Polskę (92,9% wobec 88,5%). Porównywalne wskaźniki osób niezdecydowanych (odpowiedzi: „trudno powiedzieć”) odnotowano w obydwu grupach (Anglia – 1,0%; Polska – 0,9%), braki odpowiedzi częściej zdarzały się w grupie angielskiej niżli polskiej (2,0% wobec 0,9%) – ($\chi^2=3,135$; $df=4$; $p=0,536$).

Podobnie jak zmienna centralna, żadna z przyjętych zmiennych niezależnych nie spełniła warunku $p<0,05$ (*płeć* – $\chi^2=5,581$; $df=4$; $p=0,223$; *praktyki* – $\chi^2=3,054$; $df=4$; $p=0,549$; *miejsce pochodzenia* – $\chi^2=4,105$; $df=4$; $p=0,392$; *wykształcenie* – $\chi^2=2,132$; $df=4$; $p=0,712$), przy czym niemal dwa razy więcej mężczyzn od kobiet przyznało, że obowiązek opieki nad chorymi dziećmi jest domeną kobiet ($M=8,7\%$; $K=4,7\%$). Te same proporcje utrzymują się w przypadku zmiennej niezależnej *praktyki religijne* ($P=4,3\%$; $NP=8,4\%$). Osoby pochodzące ze średnich i dużych miast częściej niż ze wsi czy małych miejscowości twierdziły, że to kobieta powinna zajmować się w domu chorymi dziećmi (7,8% wobec 5,6%), w przypadku zaś zmiennej niezależnej *wykształcenie* wskaźniki utrzymują się na zbliżonym poziomie (podstawowe, średnie, policealne – 6,8%; wyższe – 6,5%). Przekonanie o tym, iż zarówno mężczyzna, jak i kobieta są w równym stopniu odpowiedzialni za obowiązek opieki nad dzieckiem, częściej zdradzały respondentki ($M=85,6\%$; $K=95,3\%$), osoby praktykujące ($P=92,5\%$; $NP=89,0\%$), pochodzące ze średnich i dużych aglomeracji miejskich niżeli ze wsi i małych miast (91,3% wobec 89,8%) i posiadający wykształcenie wyższe niżli niższego typu (91,6% wobec 89,4%).

Każdy rodzaj choroby jest przykrym wydarzeniem w życiu rodziny, które zaburza jej funkcjonowanie. Konsekwencje choroby dotyczą wszystkich domowników, niezależnie od tego, czy choruje dziecko, czy osoba dorosła. Nowa sytuacja związana z zachorowaniem osoby w domu powoduje mobilizację pozostałych, a często jest także źródłem konieczności zmian w funkcjonowaniu całej rodziny. Przeobrażenia życia domowego spowodowane chorobą, rodzaj potrzebnej opieki i sposób pielęgnacji często wymusza na członkach rodziny zmianę nawyków i przyzwyczajeń. Konieczne też bywają zmiany priorytetów życiowych, a to z kolei może powodować w niektórych przypadkach potrzebę rekonstrukcji dotychczasowego systemu wartości, celów, planów i zamierzeń na przyszłość.

W opinii młodzieży z Polski i Litwy obowiązek opieki nad chorymi rodzicami ciąży na obojgu małżonkach (86,7%), a co dziewiąty respondent przyznał, że jest to obowiązek kobiety (zdecydowanie kobieta – 3,8%; raczej kobieta – 7,0%). Jedynie nieliczni wskazali na odpowiedź, jakoby chorymi rodzicami winni zajmować się mężczyźni (raczej mężczyzna – 0,6%; zdecydowanie mężczyzna – 0,8%).

Obowiązek opieki nad chorymi rodzicami, według wyników badań nad modelami małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów z Podlasia, leży w równym stopniu po stronie kobiety, jak i mężczyzny (91,8%), przy czym wskaźnik odpowiedzi: „trudno powiedzieć” wyniósł 4,5%. Trzech respondentów na stu przyznało, iż obowiązek ten leży po stronie kobiety (zdecydowanie kobieta – 0,7%; raczej kobieta – 2,3%) (Kamieński 2015: 316).

Tab. 20 (pyt. 14). *Preferowane formy podziału ról i obowiązków w rodzinie – opieka nad chorymi rodzicami*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Zdecydowanie kobieta	–	–	–	–
Raczej kobieta	1	1,0	6	5,3
Zdecydowanie mężczyzna	–	–	–	–
Raczej mężczyzna	–	–	–	–
Tak samo kobieta, jak i mężczyzna	89	90,8	104	92,0
Trudno powiedzieć	5	5,1	1	0,9
Brak odpowiedzi	3	3,1	2	1,8
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2 = 6,199; df = 2; p = 0,045; C = 0,171$$

W przypadku badanych nupturientów w 2014 roku zmienna centralna okazała się jedyną różnicującą w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów ($\chi^2 = 6,199$; $df = 2$; $p = 0,045$; $C = 0,171$). Ankietowani z Polski częściej aniżeli z Anglii wskazywali, iż powyższym obowiązkiem winna być obarczona raczej kobieta (5,3% wobec 1,0%), a największe wskaźniki w obu grupach odnotowano w przypadku odpowiedzi:

„tak samo kobieta, jak i mężczyzna” (Anglia – 90,8%; Polska – 92,0%), przy czym w środowisku osób z UK odnotowano wyższe wskaźniki zarówno w przypadku odpowiedzi: „trudno powiedzieć” (Anglia – 5,1%; Polska – 0,9%), jak i w przypadku braków odpowiedzi (Anglia – 3,1%; Polska – 1,8%).

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów (*pleć* – $\chi^2=3,386$; $df=2$; $p=0,184$; *praktyki* – $\chi^2=0,286$; $df=4$; $p=0,876$; *miejsce pochodzenia* – $\chi^2=1,396$; $df=2$; $p=0,498$; *wykształcenie* – $\chi^2=0,862$; $df=2$; $p=0,650$), można jednakże dostrzec pewne prawidłowości. W przypadku odpowiedzi: „tak samo kobieta, jak i mężczyzna” częściej za tym optowały respondentki ($M=87,5$; $K=95,3\%$), osoby praktykujące ($P=92,5\%$; $NP=90,7\%$), lepiej wykształcone (wyższe – 92,5%; podstawowe, średnie, policealne – 90,4%) i w porównywalnym stopniu pochodzące zarówno z terenów wiejskich i małych miejscowości, jak i z miast o średniej i dużej wielkości (odpowiednio: 91,7%; 91,3%). Osób niezdecydowanych wybierających odpowiedź: „trudno powiedzieć” odnotowano pięć razy więcej w grupie mężczyzn ($M=4,8\%$; $K=0,9\%$), dwa razy więcej w przypadku osób z wykształceniem policealnym bądź niższym aniżeli wyższym (3,8% wobec 1,9%), częściej w grupie osób niepraktykujących ($P=2,2\%$; $NP=3,4\%$) i porównywalnie w przypadku zmiennej niezależnej *miejsce zamieszkania* (wieś, małe miasta – 2,8%; średnie i duże miasta – 2,9%). Braki odpowiedzi także częściej zdarzały się w przypadku mężczyzn ($M=3,8\%$; $K=0,9\%$), osób niepraktykujących ($P=2,2\%$; $NP=2,5\%$), pochodzących ze wsi i małych miast aniżeli z dużych i średnich miast (3,7% wobec 1,0%) oraz posiadających wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne niż wyższe (2,9% wobec 1,9%).

Jean-Claude Kaufmann, francuski socjolog, obowiązkowi domowemu poświęcił jedno całe swoje dzieło – *Le coeur a` l'ouvrage. Theorie de l'action menagere*. Chciał w nim pokazać wagę obowiązków domowych w codziennym życiu. Stwierdził w nim, iż mimo pozornej trywialności, obowiązki domowe leżą u podstaw piramidy ludzkiej egzystencji, gdyż mają one charakter ciągły, niekończący się nigdy. „Nawet, gdy kończą się jednego dnia, to nie kończą się w ogólniejszym wymiarze. Muszą być podejmowane jeden dzień za dniem” (Kaufmann 1997: 224). Wydaje się więc, iż „nieskończoność” w czasie dotycząca procesu robienia

zakupów jest więc atrybutem każdej przestrzeni życiowej mężczyzny i kobiety.

Niemal dwie trzecie badanej młodzieży z Litwy i Polski przyznało, iż robienie zakupów należy do obowiązków zarówno kobiety, jak i mężczyzny (68,3%), 27,1% uważało zaś, że jest to zadanie typowo kobiece (zdecydowanie kobieta – 7,7%; raczej kobieta – 19,4%). Wskaźnik odpowiedzi mówiących o tym, iż zakupy są domeną obowiązków mężczyzn, wynosił 4,3% (zdecydowanie mężczyzna – 2,4%; raczej mężczyzna – 2,9%) (Dyczewski 2009: 149).

Robienie zakupów w opinii badanych narzeczonych z Podlasia to obowiązek zarówno mężczyzny, jak i kobiety (83,3%), co dziewiąta osoba zaś przyznała, że jest to obowiązek typowy dla kobiet (zdecydowanie kobieta – 2,1%; raczej kobieta – 8,9%). Wskaźnik optujących za tym, iż zakupy są domeną mężczyzn, wynosił 4,2% (zdecydowanie mężczyzna – 1,4%; raczej mężczyzna – 2,8%) (Kamiński 2015: 315).

Tab. 21 (pyt. 14). *Preferowane formy podziału ról i obowiązków w rodzinie – robienie zakupów*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Zdecydowanie kobieta	3	3,1	4	3,5
Raczej kobieta	3	3,1	8	7,1
Zdecydowanie mężczyzna	–	–	–	–
Raczej mężczyzna	–	–	3	2,7
Tak samo kobieta, jak i mężczyzna	88	89,8	94	83,2
Trudno powiedzieć	1	1,0	1	0,9
Brak odpowiedzi	3	3,1	3	2,7
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=4,540; df=4; p=0,338$$

Nupturientom z Anglii i Polski także zadano pytanie dotyczące „dylematu”, do kogo winien należeć obowiązek robienia zakupów? Co dziewiąta osoba z Polski i co szesnasta z Anglii wyraziła przekonanie, iż to kobieta powinna robić zakupy (odpowiednio: 10,6% i 6,2%) i jedynie

trzy osoby z Polski odpowiedziały, że obowiązkiem zakupów powinien być obarczony mężczyzna (2,7%). Odpowiedzi: „tak samo mężczyzna, jak i kobieta” częściej padały w grupie angielskiej aniżeli polskiej (89,8% wobec 83,2%). Tylko nieliczni ankietowani wybrali odpowiedź: „trudno powiedzieć” (Anglia – 1,0%; Polska – 0,9%), przy czym nieco wyższy wskaźnik braków odpowiedzi odnotowano w grupie osób zamieszkujących UK (Anglia – 3,1%; Polska – 2,7%) – ($\chi^2=4,540$; $df=4$; $p=0,338$).

Podobnie jak zmienna centralna, żadna z pozostałych przyjętych zmiennych niezależnych nie różnicuje istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów (*płeć* – $\chi^2=3,875$; $df=4$; $p=0,423$; *praktyki* – $\chi^2=4,652$; $df=4$; $p=0,325$; *miejsce pochodzenia* – $\chi^2=7,009$; $df=4$; $p=0,135$; *wykształcenie* – $\chi^2=2,251$; $df=4$; $p=0,870$).

Przekonanie o tym, iż to zdecydowanie kobieta winna zajmować się robieniem zakupów, częściej żywiły same respondenci (M=1,0%; K=5,6%), trzy razy częściej osoby praktykujące (P=5,4%; NP=1,7%), jeszcze częściej pochodzące ze średnich i dużych miast niż ze wsi czy małych miejscowości (5,8% wobec 0,9%) i porównywalnie osoby z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym (3,8%), jak i wyższym (2,8%). Odpowiedzi wskazujących na to, iż to raczej kobieta powinna zajmować się zakupami, częściej udzielały także kobiety (M=4,8%; K=5,6%), osoby niepraktykujące (P=4,3%; NP=5,9%), pochodzące ze wsi i małych miast niżli z aglomeracji miejskich o średniej lub dużej wielkości (5,6% wobec 4,9%) i niemal dwa razy częściej z wykształceniem wyższym niżeli innego typu (6,5% wobec 3,8%). Entuzjastów robienia zakupów przez mężczyzn nieco więcej można było odnaleźć w grupie samych mężczyzn (M=1,9%; K=0,9%), także wśród osób praktykujących (P=2,2%; NP=0,8%) i lepiej wykształconych (podstawowe, średnie, policealne – 1,0%; wyższe – 1,9%). Odpowiedzi wskazujących, że zakupy są obowiązkiem zarówno kobiety, jak i mężczyzny, udzielali nieco częściej respondenci od respondentek (88,5% wobec 84,1%), osoby niepraktykujące (P=84,9%; NP=87,3%), pochodzące z terenów wiejskich i małych miejscowości aniżeli ze średnich i dużych miast (88,0% wobec 84,5%), posiadające wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne niż wyższe (87,5% wobec 85,0%). Nieco wyższy wskaźnik braków odpowiedzi zauważono w grupie osób praktykujących (P=3,2%; NP=2,5%) i znacznie różniący się w przy-

padku zmiennej niezależnej *miejsce pochodzenia* (wieś, małe miasta – 4,6%; średnie i duże miasta – 1,0%).

Anna Kwiatkowska i Agnieszka Nowakowska, wyjaśniając różnice w ocenie czasu poświęconego na prace domowe, odwołują się do trzech hipotez. Pierwsza z nich miałaby dotyczyć faktu niedoceniań mężczyzn przez kobiety. Kobiety, być może oczekując więcej, liczą nie tylko na pomoc, ale także na przejęcie za nie odpowiedzialności za niektóre prace domowe. Druga hipoteza mówi o tym, że mężczyźni mogą przeceniać swój udział w pracach domowych. Autorki dodatkowo zakładają, że mężczyźni mogą ulegać wpływowi współczesnej opinii publicznej, w myśl której nowoczesny mężczyzna powinien dzielić z partnerką obowiązki domowe (Kwiatkowska, Nowakowska 2006: 26). Szarość dnia codziennego stawia więc w obecnym czasie pytanie o to, kto w rodzinie winien zajmować się gotowaniem?

Niemal co drugi respondent z Polski i Litwy (49,9%) przyznał, iż gotowanie jest typowym zadaniem kobiety (zdecydowanie kobieta – 17,0%; raczej kobieta – 32,9%) i niewiele mniej przyznało, że jest to obopólny obowiązek w małżeństwie (46,3%). Zdanie o tym, iż gotowanie jest obowiązkiem mężczyzn, wyraziło jedynie 3,4% ankietowanych (zdecydowanie mężczyzna – 0,7%; raczej mężczyzna – 2,7%) (Dyczewski 2009: 149).

W opinii przygotowujących się do małżeństwa na Podlasiu, co drugi badany przyznał, iż gotowanie powinno być wspólnym obowiązkiem mężczyzny i kobiety (53,1%), czterech zaś na dziesięciu ankietowanych przyznało, że zadanie to jest domeną kobiet (zdecydowanie kobieta – 11,7%; raczej kobieta – 31,0%). Tylko nieliczni twierdzili, iż gotowanie należy do obowiązków mężczyzn (zdecydowanie mężczyzna – 0,7%; raczej mężczyzna – 1,4%), wskaźnik braków odpowiedzi wyniósł zaś 2,1% (Kamiński 2015: 317).

Tab. 22 (pyt. 14). *Preferowane formy podziału ról i obowiązków w rodzinie – gotowanie*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Zdecydowanie kobieta	8	8,2	5	4,4
Raczej kobieta	19	19,4	43	38,1
Zdecydowanie mężczyzna	2	2,0	–	–
Raczej mężczyzna	–	–	2	1,8
Tak samo kobieta, jak i mężczyzna	65	66,3	62	54,9
Trudno powiedzieć	1	1,0	–	–
Brak odpowiedzi	3	3,1	1	0,9
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=13,750; df=5; p=0,017; C=0,250$$

Na pytanie, kto powinien gotować w domu, odpowiedzi: „zdecydowanie kobieta” udzielały dwa razy częściej osoby zamieszkujące Anglię aniżeli Polskę (8,2% wobec 4,4%), w przypadku odpowiedzi: „raczej kobieta” zaobserwowano zaś odwrotną tendencję (Anglia – 19,4%; Polska – 38,1%). Niemal dwie trzecie respondentów z Anglii i ponad połowa z Polski odpowiedziała, iż gotowanie powinno być obowiązkiem zarówno kobiety, jak i mężczyzny (odpowiednio: 66,3% i 54,9%), przy czym wskaźnik braków odpowiedzi odnotowano większy w grupie angielskiej (Anglia – 3,1%; Polska – 0,9%) – ($\chi^2=13,750$; $df=5$; $p=0,017$; $C=0,250$).

Poza zmienną centralną, żadna z przyjętych zmiennych niezależnych nie spełniła warunku $p<0,05$ (*płeć* – $\chi^2=1,492$; $df=5$; $p=0,914$; *praktyki* – $\chi^2=10,068$; $df=5$; $p=0,073$; *miejsce pochodzenia* – $\chi^2=2,654$; $df=5$; $p=0,753$; *wykształcenie* – $\chi^2=2,690$; $df=5$; $p=0,101$), jednakże w zbiorczych zestawieniach statystycznych można uchwycić pewne prawidłowości. Co trzeci respondent i jeszcze więcej respondentek twierdziło, że gotowaniem w domu winna zajmować się kobieta ($M=33,6\%$; $K=37,4\%$), podobne poglądy zdradzała niemal połowa osób deklarujących się jako praktykujący i 28,0% niepraktykujących, więcej osób pochodzących ze

wsi i małych miast aniżeli ze średnich i dużych aglomeracji miejskich (38,9% wobec 32,1%) i nieco mniej posiadających wykształcenie podstawowe, średnie i policealne niżli wyższe (33,7% wobec 37,4%).

Tezę o tym, iż to mężczyzna winien gotować w domu, stawiało nieco więcej respondentów niż respondentek ($M=2,0\%$; $K=1,8\%$), osób praktykujących ($P=2,2\%$; $NP=1,6\%$), pochodzących ze średnich i dużych miast niżeli z małych miejscowości czy terenów wiejskich (2,0% wobec 1,8%) i posiadających typ wykształcenia policealnego bądź niższego aniżeli osoby z wykształceniem wyższym (2,0% wobec 1,8%). Optujących za tym, iż gotowaniem winni się zajmować w równym stopniu oboje tworzący małżeństwo, odnotowano nieco więcej w grupie mężczyzn ($M=60,6\%$; $K=59,8\%$). Podobne zdanie wyraziła połowa osób praktykujących (50,5%) i niemal dwie trzecie niepraktykujących (67,8%), o dzieśnięć punktów procentowych mniej osób z małych miejscowości i terenów wiejskich niżli ze średnich i dużych miast (odpowiednio: 55,6% i 65,0%) i nieco więcej posiadających wykształcenie podstawowe, średnie i policealne niżeli wyższe (61,5% wobec 58,9%). Wskaźnik braków odpowiedzi odnotowano nieco wyższy w grupie mężczyzn ($M=2,9\%$; $K=0,9\%$) i osób praktykujących ($P=2,2\%$; $NP=1,7\%$).

Trudno ukryć fakt, że prace domowe często nie należą do największych przyjemności i są raczej koniecznym obowiązkiem, którego efekty nie zawsze widać, ale widać na pewno efekty jego zaniechania. Do takich obowiązków należy być może praca w ogrodzie. W opinii młodzieży z Polski i Litwy praca w ogrodzie jest obowiązkiem obojga małżonków (59,7%), co piąty respondent twierdził, że jest to domeną kobiety (zdecydowanie kobieta – 6,6%; raczej kobieta – 14,3%), nieco mniej ankietowanych uważało z kolei, iż jest to obowiązek mężczyzn (zdecydowanie mężczyzna – 4,7%; raczej mężczyzna – 13,7%).

Praca w ogrodzie, według opinii nupturientów z Podlasia, jest obowiązkiem zarówno mężczyzny, jak i kobiety (62,0%), niemal co piąty badany twierdził, że jest to obowiązek mężczyzny (zdecydowanie mężczyzna – 5,2%; raczej mężczyzna – 12,4%), 16,2% ankietowanych przyznało, iż zadanie to jest domeną kobiet (zdecydowanie kobieta – 3,5%; raczej kobieta – 11,0%), 5,9% badanych zaś nie miało w tym względzie klarownego zdania (Kamiński 2015: 317).

Tab. 23 (pyt. 14). *Preferowane formy podziału ról i obowiązków w rodzinie – praca w ogrodzie*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Zdecydowanie kobieta	–	–	2	1,8
Raczej kobieta	10	10,2	6	5,3
Zdecydowanie mężczyzna	11	11,2	5	4,4
Raczej mężczyzna	10	10,2	10	8,8
Tak samo kobieta, jak i mężczyzna	61	62,2	80	70,8
Trudno powiedzieć	2	2,0	9	8,0
Brak odpowiedzi	4	4,1	1	0,9
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2 = 10,774; df = 5; p = 0,056$$

Co dziesiąty ankietowany z Polski i co czternasty z Anglii stwierdził, że pracą w ogrodzie powinna zajmować się kobieta (10,2% wobec 7,1%), z kolei zdanie przeciwne – iż to mężczyzna powinien być obciążony tym obowiązkiem – posiadał co piąty respondent z Anglii (21,4%) i zdecydowanie mniej osób zamieszkujących Polskę (13,2%). Optujących za tym, iż w równym stopniu kobieta, jak i mężczyzna winni być odpowiedzialni za pracę w ogrodzie, odnotowano więcej w gronie osób zamieszkujących Polskę aniżeli Anglię (70,8% wobec 62,2%), przy czym odpowiedzi: „trudno powiedzieć” pojawiły się cztery razy częściej w grupie polskiej (Anglia – 8,0%; Polska – 4,0%), wskaźnik braków odpowiedzi okazał się wyższy w grupie angielskiej (Anglia – 4,1%; Polska – 0,9%) – ($\chi^2 = 10,774$; $df = 5$; $p = 0,056$).

Podobnie jak zmienna centralna, żadna z przyjętych zmiennych niezależnych nie różnicuje w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (*płeć* – $\chi^2 = 8,095$; $df = 5$; $p = 0,151$; *praktyki* – $\chi^2 = 4,988$; $df = 5$; $p = 0,428$; *miejsce pochodzenia* – $\chi^2 = 2,593$; $df = 5$; $p = 0,763$; *wykształcenie* – $\chi^2 = 9,206$; $df = 5$; $p = 0,101$), przy czym niemal trzy razy więcej respondentek od respondentów wyraziło przekonanie, że to kobiety powinny zajmować się pracami w ogrodzie ($M = 4,8\%$; $K = 12,2\%$). To samo zdanie miało dwa razy więcej osób z wykształceniem wyższym niż podstawowo-

wym, średnim lub policealnym (11,2% wobec 5,8%) i w porównywalnym stopniu osoby praktykujące, jak i niepraktykujące ($P=8,7\%$; $NP=8,5\%$) oraz pochodzące ze średnich i dużych miast, jak i ze wsi lub małych miejscowości (8,8% wobec 8,3%). Przekonanie o tym, że to mężczyźni wini przede wszystkim wykonywać wspomniane obowiązki, dwa razy rzadziej wyrażały respondentki od respondenów ($M=22,1\%$; $K=12,1\%$), częściej niepraktykujący ($P=16,2\%$; $NP=17,8\%$), co piąty ankietowany ze średnich lub dużych miast (20,4%) i co siódma osoba ze wsi bądź małych miejscowości (13,9%), co piąta osoba z wykształceniem policealnym bądź niższego typu (21,1%) i 13,0% posiadających wykształcenie wyższe. Wśród optujących za obarczeniem w równym stopniu obowiązkiem pracy w ogrodzie zarówno mężczyzn, jak i kobiety znalazło się nieco więcej kobiet ($M=64,4\%$; $K=69,2\%$), niepraktykujących ($P=65,6\%$; $NP=67,8\%$), pochodzących z terenów wiejskich i małych miejscowości aniżeli z dużych bądź średnich aglomeracji miejskich (69,4% wobec 64,1%) i gorzej wykształconych (podstawowe, średnie, policealne – 67,3%; wyższe – 66,4%). W tym pytaniu wskaźnik braków odpowiedzi okazał się wyższy w przypadku mężczyzn ($M=5,8\%$; $K=4,7\%$), praktykujących ($P=7,5\%$; $NP=3,4\%$), pochodzących ze średnich i dużych miast niż ze wsi i małych miejscowości (6,8% wobec 3,7%) oraz lepiej wykształconych (podstawowe, średnie, policealne – 2,9%; wyższe – 7,5%).

Przygotowanie do małżeństwa, w tym nauka zachowań zgodnych z oczekiwaniami przyszłego małżonka, obejmuje szeroki wachlarz umiejętności praktycznych, w tym organizowania życia codziennego. W oparciu o zgromadzony materiał empiryczny można pokusić się o pewne podsumowanie i sformułowanie najistotniejszych wniosków.

1. Trzecia część respondentów z Anglii, i jeszcze więcej z Polski, wybrała „równouprawniony” model rodziny, gdzie oboje małżonkowie pracują zawodowo i oboje na równi dzielą obowiązki domowe oraz wychowawcze, dwa razy więcej osób zamieszkujących Anglię zdecydowałoby się zaś na model „patriarchalny”, w którym tylko mężczyzna pracuje zawodowo, a kobieta zajmuje się gospodarstwem domowym i wychowuje dzieci
2. W modelu rodziny, w której oboje małżonkowie pracują zawodowo, ale kobieta mniej niż mężczyzna na rzecz obowiązków domowych, dwa razy częściej odnajdywali się mężczyźni. Układ „patriarchalny”

- (tylko męczyzna pracuje zawodowo) częściej wybierali mężczyźni, pochodzący ze wsi lub małych miejscowości i osoby z niższym typem wykształcenia.
3. Zdecydowana większość zamieszkujących Polskę i dwie trzecie emigrantów przyznało, że zrezygnowałoby z pracy zawodowej, gdyby „druga połówka” zarabiała wystarczająco na utrzymanie rodziny. Dystansujących się od powyższej propozycji odnotowano dwa razy więcej wśród osób posiadających wykształcenie wyższe oraz praktykujących.
 4. Zdecydowana większość zamieszkujących Polskę i dwie trzecie emigrantów odpowiedziało, iż sprzątaniami mieszkania w równym stopniu powinni zajmować się oboje małżonkowie. Przekonanie o tym, iż obowiązek ten jest domeną kobiet, żywiło zdecydowanie więcej osób z grupy angielskiej. Mężczyźni częściej optowali za poglądem, że to kobieta winna zajmować się sprzątaniami domu. Stanowczych zwolenników sprzątania domu przez kobiety odnotowano zdecydowanie więcej w grupie niepraktykujących i posiadających niższy typ wykształcenia.
 5. W podziale obowiązku dbania o czystość ubrań społeczność zamieszkująca Polskę częściej od emigrantów twierdziła, że zadanie to powinno być domeną kobiety. Z kolei w pytaniu o wyrażenie opinii na temat tego, kto w domu winien wykonywać małe naprawy i remonty, zarówno ankietowani z Anglii, jak i z Polski zdecydowanie deklarowali, iż winno to być zadaniem mężczyzny.
 6. Uczestnicy badania socjologicznego zarówno z Polski, jak i z UK zgodnie twierdzili, iż wychowaniem dzieci powinni zajmować się w równym stopniu oboje małżonkowie, przy czym twierdzenie, iż to kobieta powinna opiekować się dziećmi, cztery razy częściej deklarowali mężczyźni, dwa razy częściej osoby niepraktykujące i niemal trzy razy częściej osoby ze średnich i dużych aglomeracji miejskich. W odpowiedziach na pytanie o obowiązek opieki nad chorymi dziećmi wystąpiła również zgodność w obu badanych grupach (polskiej i angielskiej) co do tego, że taka sytuacja wymaga zaangażowania zarówno mężczyzny, jak i kobiety .
 7. W kolejnym pytaniu, poruszającym problem obowiązku opieki nad chorymi rodzicami, ankietowani z Polski częściej niżeli z Anglii

wskazywali, iż powyższym obowiązkiem winna być obarczona raczej kobieta, przy czym w dalszym ciągu najwyższe wskaźniki w obu grupach odnotowano w przypadku odpowiedzi: „tak samo kobieta, jak i mężczyzna”.

8. W przypadku obowiązku robienia zakupów najczęściej udzielana była odpowiedź: „tak samo mężczyzna, jak i kobieta”, nieco rzadziej padała w grupie polskiej niż angielskiej. Przekonanie o tym, iż to zdecydowanie kobieta winna zajmować się robieniem zakupów, częściej żywiły same respondentki, trzy razy częściej osoby praktykujące i jeszcze częściej pochodzące ze średnich i dużych miast niżli ze wsi czy małych miejscowości.
9. Na pytanie, kto powinien gotować w domu, niemal dwie trzecie respondentów z Anglii i ponad połowa z Polski odpowiedziała, że gotowanie powinno być obowiązkiem zarówno kobiety, jak i mężczyzny, odpowiedzi: „zdecydowanie kobieta” lub „raczej kobieta” udzielały zaś częściej osoby zamieszkujące Anglię niż Polskę.
10. Optujących za tym, iż tak samo kobieta, jak i mężczyzna powinni być odpowiedzialni za pracę w ogrodzie, było więcej w gronie osób zamieszkujących Polskę aniżeli Anglię. Co dziesiąty ankietowany z Polski i co czternasty z Anglii stwierdził, że pracą w ogrodzie winna zajmować się kobieta, z kolei zdanie przeciwne – iż to mężczyzna powinien być obciążony tym obowiązkiem, posiadał co piąty respondent z Anglii i zdecydowanie mniej osób zamieszkujących Polskę.

Opinie na temat podziału zadań w domu między małżonkami pokazały więc, że w świadomości badanych narzeczonych nadal funkcjonuje podział zadań na typowo męskie i typowo żeńskie prace, choć istnieją także takie, które mąż i żona wykonują wspólnie. Ogólnie można powiedzieć, że zdaniem nupturientów w Polsce i Anglii większość prac małżonkowie powinni wykonywać wspólnie. Niemniej jednak więcej prac domowych przypisanych jest kobiecie. Na niej głównie spoczywają takie obowiązki, jak: pranie, gotowanie, sprzątanie mieszkania, robienie zakupów. Do tradycyjnie męskich prac młodzież zalicza naprawy i remonty w domu.

Mimo stopniowej egalitaryzacji relacji damsko-męskich, zarówno w świadomości Polaków na emigracji, jak i zamieszkujących kraj, w dalszym ciągu głównie na kobietach spoczywa troska o domowe ognisko.

O ile nupturienci najczęściej opowiadają się za partnerskim modelem rodziny, z porównywalnym zaangażowaniem obu stron w sprawy domowe i pracę, o tyle konkretne deklarowane zachowania i role w rodzinie zdają się nieco przeczyć wcześniejszym wypowiedziom samych badanych na temat preferowanych modeli małżeństwa, gdzie bardzo często gloryfikowany był moduł partnerski.

Rozdział szósty

Deklarowane wartości i wzory życia rodzinnego

Wspólnota rodzinna jest miejscem, w którym dokonuje się nie tylko przekazywanie życia, ale jest także przestrzenią kształtowania się wartości, norm czy wzorców moralnych, jednym z podstawowych elementów rzeczywistości społecznej i kulturowej jest zaś system wartości, składający się zarówno z obiektów, do których aspirują jednostki i struktury społeczne, jak i norm, stanowiących swojego rodzaju regulatory osiągania celów, a więc realizacji wartości (Styk 2007: 29). Pluralizm społeczno-kulturowy przyczynia się niewątpliwie do zróżnicowania orientacji moralnych społeczeństwa polskiego. Socjologowie religii i moralności od dawna alarmują, iż dochodzi do powolnego procesu kwestionowania podstawowych zasad i norm etycznych w stosunku do doktryny moralnej utrwalonej na gruncie polskim. W tym kontekście mówi się często o moralności schizofrenicznej, gdzie zaznacza się głęboki rozziew pomiędzy deklarowanymi zasadami moralnymi, w powiązaniu z przyjętym przez jednostkę światopoglądem, a płaszczyzną życia codziennego (Kozak 2014: 381). W ten sposób dochodzi do kreowania aksjologicznego układu poziomego, gdzie nie istnieje relacja nadrzędności czy podrzędności pomiędzy wartościami (Mariański 2008: 311–312).

Współcześnie ścierają się w Polsce dwa konkurencyjne modele rodziny: katolicki i laicki. Różnią się w sposób istotny i wzajemnie wykluczają. Model katolicki afirmuje sakramentalną i nierozzerwalną formułę związku małżeńskiego. Funkcja seksualna i prokreacyjna są nierozłączne, z wykluczeniem sztucznych metod regulacji zapłodnienia i z obowiązkiem ochrony życia poczętego. Struktury pośrednie oraz państwo mają charakter pomocniczy względem rodziny. Jej cele są zatem nadrzędne w stosunku do innych form życia społecznego i politycznego.

Rodzina katolicka uznaje chrześcijański system wartości oraz nadprzyrodzoną perspektywę rzeczywistości doczesnej. Model rodziny laickiej natomiast sprowadza cele do perspektywy doczesności. Związek małżeński posiada charakter aktu cywilno-prawnego i może zostać rozwiązany w określonych okolicznościach. Funkcja seksualna małżeństwa jest autonomiczna względem prokreacyjnej. Dopuszcza się antykoncepcję i aborcję. Państwu z kolei przyznaje się nadrzędność nad rodziną. Istotna różnica między dwoma modelami zachodzi więc w sferze wartości uznawanych i realizowanych (Styk 1996b: 9).

Zachodzące zmiany w czasach ponowoczesnych niewątpliwie będą posiadać swoje perturbacje w normatywności oraz etosie życia małżeńskiego i rodzinnego, gdyż między rodziną, jako pewną formą życia osobowego i społecznego, a moralnością istnieją od dawna wielorakie powiązania i wzajemne oddziaływania (Kozak 2014: 420). Źródła zmian w obszarze moralności małżeńsko-rodzinnej można doszukiwać się jeszcze na przełomie XVIII, a następnie XIX i XX stulecia, dzięki koncepcjom m.in. Zygmunta Freuda, Denisa Diderota, Jeana-Jacques'a Rousseau czy Friedricha Nietzschego (Czachorowski 2010: 172–174). Ówczesnie potrzeba zachowania ładu społecznego domagała się unormowania możliwości realizowania indywidualnych i egoistycznych dążeń do zaspokojenia swoich potrzeb. W tym kontekście zrodził się swoisty dualizm myślowy, który rozdzielał fizyczną i biologiczną sferę pragnień od duchowo-uczuciowej natury człowieka, która to winna sprawować pieczę nad tą pierwszą poprzez tłumienie i opanowywanie popędów (Freud 1994: 100–103; Neugebauer 1988: 122–128).

W drugiej połowie ubiegłego stulecia doszło do światopoglądowego buntu wobec ujmowania ludzkiej seksualności, w tym sfery moralności małżeńsko-rodzinnej – tzw. „rewolucji seksualnej”. Należy jednakże zaznaczyć, iż pojęcie to, chociaż upowszechnione przez Johna Davidsona Rockefellera III właśnie w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku jako „druga amerykańska rewolucja”, zostało pierwszy raz użyte w Związku Radzieckim na początku lat dwudziestych ubiegłego wieku dla określenia swobody seksualnej (Czachorowski 1999: 13). Rewolucja ta, rozpowszechniając hasła nieskrępowania seksualnego, miała wpływać na przemiany światopoglądowe ówczesnego pokolenia. Akceleratorem zmian w przestrzeni życia seksualnego miało być wprowadzenie

do użytku hormonalnych środków antykoncepcyjnych. Entuzjastyczne przyjęcie pigułki hormonalnej było związane z uwolnieniem się od lęku przed niechcianą ciążą i jednocześnie dawało możliwość zaspokajania własnych popędów w sposób nieskrępowany, bez podejmowania odpowiedzialności za możliwe skutki takiego działania (Laun 2007: 211).

Ciekawą tezę dotyczącą wybuchu „rewolucji seksualnej” stawia Andrew M. Francis. Twierdzi on, że rzeczywistym źródłem przemian obyczajowych, dotyczących społeczeństwo przełomu drugiej połowy ubiegłego wieku, jest odkrycie i wprowadzenie do masowego użytku penicyliny. Lek ten, jako środek mający zmniejszyć liczbę zachorowań na jedną z chorób przenoszonych drogą płciową, miał doprowadzić do zwiększenia się liczby pozamałżeńskich kontaktów seksualnych. Zmniejszając ryzyko zachorowań na choroby weneryczne, miał przyczynić się do swobodniejszej realizacji pragnień seksualnych. A. M. Francis, ukazując związek pomiędzy spadkiem zachorowań na chorobę weneryczną i wzrostem rozwiązłości seksualnej, wskazuje na współczesne zagrożenie ze strony AIDS. Dlatego też postuluje kształtowanie odpowiedniej polityki zdrowotnej, która pozwoli uniknąć podobnych zachowań, gdy zostanie odkryty skuteczny środek leczący AIDS (Francis 2013: 42).

Niezależnie od źródeł „rewolucji seksualnej” jej konsekwencje zaciążyły niewątpliwie na współczesnym społeczeństwie. W krajach Europy Zachodniej i coraz bardziej także w Polsce następują wyraźne procesy dotyczące obowiązującego zestawu kulturowych reguł określających relacje kobiet i mężczyzn. Trzy sfery życia ludzkiego: małżeństwo, współżycie seksualne oraz posiadanie dzieci są w świadomości społecznej w ponowoczesnych społeczeństwach w znacznym stopniu traktowane jako odrębne kwestie. Seks przestaje być synonimem prokreacji. Brak zbieżności tych trzech sfer odbywa się głównie poprzez przyznanie jednostce praw do realizacji potrzeb seksualnych i rodzicielskich poza instytucją małżeństwa (Duch-Krzystoszek, Titkow 2006: 127).

W niniejszym rozdziale, w celu rozpoznania postaw moralnych badanych nupturientów, zostaną ukazane kluczowe kwestie związane z zagadnieniami, które odnoszą się wprost do relacji wewnątrzmałżeńskich i bioetycznych. Respondenci zostali poproszeni o wypowiedzenie się na tematy dotyczące celu życia seksualnego w małżeństwie, o moralną ocenę współżycia przedmałżeńskiego, stosunek ankietowanych do proble-

mu rozwodu i kwestii nierozzerwalności związku małżeńskiego, opinie na temat aborcji i środków antykoncepcyjnych. W poruszanych zagadnieniach skupiono się na interpretacji deklaracji respondentów, nie zaś na ich rzeczywistych zachowaniach moralnych.

Współcześnie w polu poszczególnych przewartościowań stoi przede wszystkim życie seksualne człowieka. Seksualność jest ważnym wymiarem osobowości ludzkiej, chociaż jej nie wyczerpuje całość – jest bardzo doniosłą przestrzenią, przenikającą uczucia, myśli i działania. Jako rzeczywistość wielowymiarowa obejmuje całego człowieka, stanowi harmonijną część osobowej struktury człowieka (Fijałkowski 1989: 10). Będąc źródłem przyjemności i zadowolenia, pożycie seksualne wzmacnia więź bliskich sobie partnerów w małżeństwie. Zharmonizowane współżycie seksualne nie jest jeszcze gwarantem małżeńskiego sukcesu i szczęścia, jednak jest jego istotnym elementem i warunkiem. Przestrzeń współżycia seksualnego tworzy dla małżonków pomoc w przejściu na wyższy stopień integracji osobowej (Mariański 2012: 325).

Powszechnie przyjmuje się, że akt seksualny stanowi wyraz miłości pomiędzy mężczyzną i kobietą. Należy się zgodzić z takim twierdzeniem, jednakże tylko i wyłącznie wtedy, gdy spełnia on określone wymagania. Nie chodzi tu o wymagania natury technicznej, ale przede wszystkim o prawdę dotyczącą człowieka i jego bogactwa ontycznego. Seksualność, wyrażająca się w akcie płciowym, niesie ze sobą bogactwo treści wpisanych w człowieka. Nie może się zatem ograniczać wyłącznie do wymiaru biologicznego, cielesnego. Byłaby to bowiem forma redukcjonizmu. Działanie takie musi uwzględniać przestrzeń duchową i uczuciową osoby działającej. Uwzględnienie to zakłada integrację tych trzech płaszczyzn, z których każda ma równą wartość. Akt płciowy musi angażować całego człowieka. Zaangażowanie to warunkuje bezinteresowność i ofiarność względem drugiej osoby. Stąd też druga osoba staje się zarówno podmiotem, jak i przedmiotem działania (Nizio 2013: 156–157).

W badaniu CBOS z 1997 roku, na reprezentatywnej próbie losowej dorosłej ludności kraju, respondenci zostali zapytani o to, czym przede wszystkim jest w ich odczuciu współżycie seksualne. Ankietowani wskazywali, że jest ono przede wszystkim przyjemnością (38%), następnie wyrazem oddania i miłości wobec współmałżonka (partnera/partnerki) (36%), spełnieniem, zaspokojeniem potrzeb (13%), obowiązkiem małżeńskim

(9%), sposobem rozładowania napięcia (6%) oraz jest także ważne ze względu na chęć posiadania dzieci (5%) (*Życie seksualne Polaków* 1997: 4).

W badanych socjologicznych Jerzego Laskowskiego nad trwałością małżeństwa (badania panelowe rozpoczęły się w 1974 roku i trwały siedem lat) warszawscy respondenci na pierwszym miejscu wskazali na prokreację jako cel życia seksualnego (7,7%). Życie seksualne jako wyraz miłości był wskazywany przez co drugiego ankietowanego (52,3%), a jako czynnik jedności przez jedną czwartą badanych (24,2%). Znacznie rzadziej natomiast respondenci wskazywali na życie seksualne jako źródło przeżyć i emocji seksualnych (Laskowski 1987: 125).

Janusz Mariański, badając aprobatę poszczególnych celów życia seksualnego w małżeństwie wśród młodzieży szkół średnich z miast Polski, uzyskał następujące wskaźniki aprobaty: umocnienie więzi duchowej współmałżonków – 59,8%, zrodzenie potomstwa – 55,1%, zaspokojenie własnych potrzeb seksualnych – 43,0% i zaspokojenie potrzeb seksualnych współmałżonka – 36,8% (Mariański 2003: 295).

Dla większości nupturientów z Białegostoku życie seksualne w małżeństwie okazało się przede wszystkim wyrazem miłości (84,5%). Co trzeci ankietowany przyznał, iż jest to czynnik jedności i środek prokreacji płodności (35,9% i 37,6%), a co piąty, że jest to źródło przeżyć i emocji seksualnych (21,1%). Zaledwie dziewięć osób nie umiało odnieść się do powyższego zagadnienia, wybierając kategorię odpowiedzi: „trudno powiedzieć” (2,1%) (Kamiński 2015: 207–209).

Tab. 24 (pyt. 5). *Najważniejsze cele życia seksualnego w małżeństwie*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Wyraz miłości i jedności	95	96,9	106	93,8
Środek prokreacji, płodności	35	35,7	49	43,4
Źródło emocji seksualnych	37	37,8	30	26,5
Trudno powiedzieć	4	4,1	2	1,8
Inny	–	–	–	–
Brak odpowiedzi	–	–	–	–

Uwaga! Dane nie sumują się do 100%, gdyż respondent mógł wybrać więcej niż jedną kategorię odpowiedzi.



W kwestionariuszu ankiety, zrealizowanym w Nottingham, Luton, Dunstable i Lublinie, jedno z zagadnień także dotyczyło tego, jaki cel winno spełniać życie seksualne w małżeństwie. Respondenci mogli zaznaczyć maksymalnie dwie odpowiedzi, w kafeterii zaś znalazły się takie, jak: „wyraz miłości i jedności”; „środek prokreacji, płodności”; „źródło przeżyć i emocji seksualnych”; „trudno powiedzieć”; „inny”. W pierwszej kolejności za cel życia seksualnego w małżeństwie wymieniano odpowiedź: „wyraz miłości i jedności” zarówno w Anglii (96,9%), jak i w Polsce (93,8%). Odpowiedź wskazującą na cel życia seksualnego, którym jest środek prokreacji i płodności, wskazywała niemal połowa respondentów w Polsce (43,4%) i co trzeci ankietowany w Anglii (35,7%). Życie seksualne stanowi źródło przeżyć seksualnych i emocji częściej w świadomości respondentów z Wielkiej Brytanii aniżeli z Polski (37,8% wobec 26,5%). Zamieszkujący Anglię niemal dwa razy częściej wykazywali swoje niezdecydowanie (odpowiedzi: „trudno powiedzieć”) niż mieszkający w Polsce (1,8%).

Przekonanie o tym, iż celem życia seksualnego w małżeństwie jest wyrażenie miłości i jedności wobec drugiej osoby, wyrażało porównywalnie tyle samo kobiet, co mężczyzn ($M=95,2\%$; $K=95,3\%$), niepraktykujących, jak i praktykujących (95,8% wobec 94,6%), pochodzących ze wsi i małych miast, jak i ze średnich lub dużych aglomeracji miejskich (96,3% wobec 94,2%) oraz, o niemal cztery punkty procentowe, więcej posiadających wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne niżeli wyższe (97,1% wobec 93,5%).

Życie seksualne w małżeństwie pojmowało jako środek prokreacji i płodności nieco więcej kobiet ($M=37,5\%$; $K=42,1\%$), niemal połowa osób praktykujących (47,3%) i co trzeci niepraktykujący (33,9%). Powyższą opinię częściej wyrażano w grupie zamieszkujących średnie i duże aglomeracje miejskie (42,7%) niżli wsie i małe miejscowości (37,0%), a także posiadających wykształcenie wyższe niż innego typu (41,1% wobec 38,5%).

Sfera seksualna utożsamiana była ze źródłem przeżyć i emocji seksualnych przez czterech na dziesięciu mężczyzn (40,4%) i niemal przez co czwartą kobietę (23,4%), przez co trzeciego niepraktykującego (34,7%) i nieco mniejszą liczbę osób praktykujących (28,0%) oraz przez porównywalną liczbę osób pochodzących ze średnich i dużych miast czy

pochodzących ze wsi lub małych miejscowości (32,0% wobec 31,5%). Porównywalne proporcje odnotowano w przypadku zmiennej niezależnej *wykształcenie* (wyższe – 32,7%; podstawowe, średnie, policealne – 30,8%).

Swoje niezdecydowanie w powyższej kwestii, wyrażonej w wyborze odpowiedzi: „trudno powiedzieć”, niemal dwa razy częściej zdradzały kobiety (M=1,9%; K=3,7%), niemal pięć razy częściej osiągający wykształcenie wyższe aniżeli policealne bądź niższego typu (4,7% wobec 1,0%), częściej praktykujący od niepraktykujących (3,2% wobec 2,5%) i porównywalnie pochodzący zarówno z miast o średniej i dużej wielkości, jak i ze wsi oraz małych miejscowości (2,9% wobec 2,8%).

Większość badanych respondentów wymieniła jako cel życia seksualnego w małżeństwie miłość, zdecydowanie rzadziej wybierano odpowiedzi wskazujące na jedność i prokreację – a o tym naucza *Magisterium Ecclesiae* – gdyż miłość małżonków winna być otwarta na życie. Trudno jednoznacznie powiedzieć, czy w świadomości nupturientów życie seksualne jest oddzielane od prokreacji. Na pewno nie można założyć, że ankietowani nie są otwarci w małżeństwie na nowe życie, gdyż wcześniejsze analizy pokazały, że niemal wszyscy badani narzeczeni zadeklarowali chęć posiadania potomstwa.

W perspektywie zachodzących zmian w dziedzinie moralności przedmałżeńskiej istotne wydaje się pytanie, czy dla młodej generacji w wieku matrymonialnym zachowanie czystości przedmałżeńskiej i powstrzymywanie się od współżycia seksualnego przed zawarciem ślubu cywilnego lub kościelnego jest rzeczą ważną (Mariański 2012: 329). Kościół katolicki opowiada się za zachowaniem wstrzemięźliwości seksualnej aż do momentu zawarcia ślubu kościelnego, nie akceptuje też związków typu LAT (*living apart together* – razem, ale oddzielnie), tym bardziej par kohabitujących:

Wielu traktuje poważnie swój związek i oczekuje akceptacji dla stosunków przedmałżeńskich. Jednak zgoda jest niemożliwa z dwóch powodów: brak nieodwołalnego, sakramentalnego *tak*, które jest konsekwencją odpowiedzialnej miłości oraz brak podstaw do przyjęcia daru płodności – dziecka, co wiąże się z odpowiedzialnym rodzicielstwem. Ponieważ miłość jest tak wielka i tak święta, Kościół żarliwie prosi młodych ludzi, aby wstrzymali się od aktywnego życia seksualnego do chwili, kiedy się pobiorą (*Youcat*, nr 407).

Sondaż CBOS z lutego 2009 roku pokazał, iż 37% dorosłych Polaków zdecydowanie uznało za dopuszczalne współżycie seksualne przed ślubem, 38% – za raczej dopuszczalne, 14% – za raczej niedopuszczalne, 7% – za zdecydowanie niedopuszczalne, 4% – trudno powiedzieć. Sumując kategorie odpowiedzi: „zdecydowanie dopuszczalne” i „raczej dopuszczalne”, okazuje się, iż trzy czwarte badanych Polaków oceniło pozytywnie współżycie seksualne przed ślubem (75%). Wśród respondentów uczestniczących w praktykach religijnych raz w tygodniu poparcie dla seksu przedmałżeńskiego deklarowało dwie trzecie, natomiast wśród badanych w wieku 18–24 lata akceptacja ta wzrastała do trzech czwartych (Boguszewski 2009b: 10–11).

W latach 2005, 2010 i 2013 akceptacja współżycia seksualnego przed zawarciem małżeństwa systematycznie wzrastała. Ankietowani przez CBOS, posługując się skalą od 1 do 7, gdzie 1 oznaczało, iż dane postępowanie jest zawsze złe i w związku z tym nigdy nie może być usprawiedliwione, a 7 – że nie ma w nim nic złego i zawsze można je usprawiedliwić, wyrażali swój stosunek do poszczególnych zachowań, w tym do uprawiania seksu przed ślubem. Wyniki pokazały, że w 2005 roku średnia akceptacja tego rodzaju zachowań wyniosła 4,34; w 2010 roku – 4,78; w 2013 roku wzrosła do 5,13 (Boguszewski 2013d: 6).

Grzegorz Adamczyk w 2010 roku zrealizował badania socjologiczne na ogólnopolskiej próbie 1000 osób w wieku 15 lat i więcej. Pytając, co zdaniem Polaków jest godne pożądania w kwestiach moralnych, doszedł on do wniosku, iż prawie połowa respondentów w skali ogólnospołecznej akceptowała przedmałżeńskie stosunki seksualne (49%) i tylko co piąty był im przeciwny (19%) (Adamczyk 2012, s. 128).

Badania empiryczne realizowane przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w 2002 roku pokazały, że 17,7% badanych katolików uznało wolną miłość (seks bez ograniczeń) za zachowanie dopuszczalne, 19,8% – to zależy, 52,2% – za niedopuszczalne, 8,4% – trudno powiedzieć, 1,9% – brak odpowiedzi. Wskaźniki akceptacji współżycia seksualnego przed ślubem kościelnym wynosiły odpowiednio – 40,8%; 19,5%; 31,4%; 6,1%; 2,2% (Zaręba 2013: 93–94). Dziesięć lat później 30,9% Polaków badanych przez ten sam ośrodek uznało współżycie seksualne przed ślubem kościelnym jako niedopuszczalne, 15,7% wskazało, że zależy to od sytuacji, 43,8% – uznało za dopuszczalne, 8,9% – oświadczyło,

że trudno powiedzieć i 0,7% – nie udzieliło odpowiedzi (*Rozkłady częstotliwości* 2012: 242–243).

W badaniach socjologicznych Janusza Mariańskiego nad postawami maturzystów w 2009 roku stosunki seksualne przedmałżeńskie za godne potępienia uznał w sumie co piąty ankietowany (20,6%), dla co czwartego była to kwestia obojętna (25,9%), co trzeci zaś uznał je za całkowicie usprawiedliwione (31,3%) (Mariański 2011: 244). W badaniach socjologicznych nad religijnością studentów Lublina realizowanych w 2011 i 2012 roku za dozwolone współżycie przedmałżeńskie uznawał je co drugi student (32,8%), za dozwolone w zależności od okoliczności uznało je 17,4% ankietowanych i niemal tyle samo wyraziło się negatywnie na ten temat (17,6%). Co dziewiąty respondent nie zajął w tej kwestii klarownej postawy, a wskaźnik braków odpowiedzi wynosił jedynie 1,0% (Kozak 2014: 441).

Ponad dwie trzecie narzeczonych z Podlasia deklarowało w 2012 roku, iż współżycie seksualne narzeczonych jest dopuszczalne (37,6%), podobnie za raczej dopuszczalne uważało je również ponad dwie trzecie badanych (37,1%), prawie co dwunasta badana osoba uznała, że jest ono raczej niedopuszczalne (8,5%) i tylko co dwudziesta uznała je za zdecydowanie niedopuszczalne (5,2%). Co dziewiąta osoba nie miała w tej kwestii jasno określonego stanowiska (11,7%) (Kamiński 2015: 369).

Tab. 25 (pyt. 6). *Akceptacja dopuszczalności współżycia narzeczonych?*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Zdecydowanie tak	48	49,0	27	23,9
Raczej tak	42	42,9	60	53,1
Raczej nie	3	3,1	7	6,2
Zdecydowanie nie	–	–	5	4,4
Trudno powiedzieć	5	5,1	12	10,6
Brak odpowiedzi	–	–	2	1,8
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2 = 17,799; df = 4; p = 0,001; C = 0,280$$

W zrealizowanych badaniach socjologicznych dotyczących małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów z Anglii i Polski także zapytano respondentów o dopuszczalność współżycia narzeczonych. Za rzecz zdecydowanie dopuszczalną uznał współżycie przedślubne niemal co drugi respondent zamieszkujący Anglię (49,0%) i zdecydowanie mniej, bo jedynie co czwarty mieszkający w Polsce (23,9%). Odpowiedzi „raczej tak” udzieliło o dziesięć punktów procentowych mniej zamieszkujących Anglię aniżeli Polskę (42,9% wobec 53,1%). Kwestionujących współżycie przedmałżeńskie odnotowano dwa razy mniej w Anglii niż w Polsce (3,1% wobec 6,2%). Sumując odpowiedzi: „zdecydowanie tak” i „raczej tak” uzyskuje się następujące wskaźniki: Anglia – 91,9%; Polska – 77,0%. Wyrażających zdecydowany sprzeciw wobec współżycia przedmałżeńskiego odnotowano jedynie w grupie osób zamieszkujących Polskę (4,4%), wśród zamieszkujących Wielką Brytanię nie odnotowano zaś ani jednej osoby podzielającej taki pogląd, przy czym osób niezdecydowanych było dwa razy więcej w grupie z Polski niżli z Anglii (10,6% wobec 5,1%) – ($\chi^2=17,799$; $df=4$; $p=0,001$; $C=0,280$).

Spośród przyjętych zmiennych niezależnych jedynie *praktyki religijne* różnicują w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów. Niemal połowa niepraktykujących i co czwarty praktykujący uznał współżycie przed ślubem za zdecydowanie dopuszczalne (odpowiednio: 44,9% i 23,7%), przy czym odpowiedzi: „raczej tak” udzieliło więcej osób praktykujących niżli niepraktykujących (52,7% wobec 44,9%). Odpowiedzi: „raczej nie” udzielił co piąty praktykujący i nieco mniej niepraktykujących ($P=5,4\%$; $NP=4,2\%$), zdecydowany sprzeciw wobec powyższego stwierdzenia wyraziło czterech na dziesięciu praktykujących i jedynie 0,8% niepraktykujących, a osób nieumiejących jednoznacznie określić swojego stanowiska odnotowano dwa razy więcej wśród praktykujących niżli niepraktykujących (11,8% wobec 5,1%) – ($\chi^2=13,745$; $df=4$; $p=0,008$; $C=0,249$).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (*płeć* – $\chi^2=2,788$; $df=4$; $p=0,594$; *miejsce pochodzenia* – $\chi^2=5,847$; $df=4$; $p=0,211$; *wykształcenie* – $\chi^2=7,267$; $df=4$; $p=0,122$). Za uznaniem jako dopuszczalny fakt współżycia przed ślubem optowało więcej mężczyzn ($M=39,4\%$; $K=31,8\%$), niemal dwa razy więcej posiadających wykształcenie podstawowe, poli-

cealne bądź średnie aniżeli wyższe (43,3% wobec 28,0%) i o osiem punktów procentowych więcej w grupie osób pochodzących ze średnich bądź dużych miast niż z terenów wiejskich czy małych miejscowości (39,8% wobec 31,5%). Odpowiedzi: „raczej tak” udzieliła co druga respondentka i nieco mniej mężczyzn (M=46,2%; K=50,5%), nieco więcej posiadających wykształcenie wyższe od tych z wykształceniem policealnym lub niższym (51,4% wobec 45,2%) i w porównywalnym stopniu osoby pochodzące z dużych i średnich aglomeracji miejskich niż z terenów wiejskich czy małych miast (48,5% wobec 48,1%).

Za raczej niedopuszczalne określiło współżycie narzeczonych dwa razy więcej kobiet (M=2,9%; K=6,5%), niemal cztery razy więcej pochodzących z terenów wiejskich i małych miast aniżeli z miast o średniej i dużej wielkości (7,4% wobec 1,9%) i trzy razy więcej osób z wykształceniem wyższym niżli posiadających wykształcenie policealne bądź niższe (6,5% wobec 2,9%). Zdecydowanych przeciwników współżycia przedmałżeńskiego więcej odnotowano wśród mężczyzn (M=2,9%; K=1,9%), praktykujących (P=4,3%; NP=0,8%), pochodzących ze średnich i dużych miast aniżeli z terenów wiejskich czy małych miejscowości (2,9% wobec 1,9%) i posiadających wykształcenie wyższe niżli innego typu (2,8% wobec 1,9%). Od jednoznacznej odpowiedzi uchyliło się w tej materii więcej mężczyzn (M=8,7%; K=7,5%), co dziesiąty pochodzący z terenów wiejskich bądź małych miejscowości (10,2%) i co szósty z dużych lub średnich miast (5,8%) oraz nieco więcej ankietowanych z wykształceniem wyższym niż innego typu (9,3% wobec 6,7%).

Analizując wyniki sondaży socjologicznych na temat współżycia małżeńskiego, nie sposób oprzeć się pokusie, by stwierdzić, iż w życiu społecznym moralność małżeńsko-rodzinna poddana jest różnolitym prądom liberalnym i permissywnym, przyznającym fizycznej formie miłości (płciowości) własną wartość i wyrażającym się w komunikowaniu osobowym, niezależnie od aktów zapłodnienia. Coraz mniej trzeba miłości dla wytłumaczenia „więcej seksu”. Coraz bardziej widoczne stają się napięcia i kontrowersje pomiędzy religijnym (katolickim) modelem rodziny i jej moralnością a wzorami życia, które dominują w nowoczesnych społeczeństwach. Szukanie nieskrępowania i nieograniczonej wolności, hołdowanie postawie subiektywistycznej oraz indywidualistycznemu dążeniu do egoistycznej samorealizacji pozbawia małżeństwo i rodzinę konsty-

tutywnych znaczeń i tradycyjnych wartości. W świadomości zbiorowej akcentuje się znaczenie zaspokojenia potrzeby intymności i partnerstwa (Mariański 2012: 323). Dlatego wydaje się sprawą ważną, aby współcześnie istniał wspólny grunt dla laików i wierzących na planie etyki, w imię współpracy dla dobra człowieka, sprawiedliwości i pokoju (Eco 1998: 48).

Coraz częstszym zjawiskiem rzeczywistości społecznej stają się rozwody, które w znaczącym stopniu uznawane są za jedną z głównych przyczyn powstawania rodzin niepełnych, wymagające szczególnej troskliwości i opieki ze strony instytucji, w tym również kościelnych. Ciężar samotnego wychowania dzieci bywa bowiem ponad siły jednostki. Współczesna rodzina polska jest nękana także innymi zjawiskami patologicznymi. Chodzi tu nie tylko o bardzo dynamiczny wzrost liczby rozwodów, występujący zwłaszcza w miastach. Towarzyszy temu problem społeczny dzieci z rozbitych małżeństw. Należy również wspomnieć o związkach wolnych (nieformalnych), gdzie zabezpieczenie bytu i losu potomstwa zależy, w gruncie rzeczy, jedynie od woli rodziców (Styk 1996b: 10).

Rozwody nasilają się w wyniku małżeńskich konfliktów i zazwyczaj dotyczą wszystkich kategorii osób: bez dzieci, z dziećmi z poprzednich związków małżeńskich lub z dziećmi starszymi, zawierających związek w młodym wieku (Kozak 2014: 444–445). W ponowoczesnych społeczeństwach instytucje państwowe działają raczej przeciwko spójności rodziny. Większość praw i uprawnień państwa dobrobytu skierowana jest raczej do jednostek aniżeli do rodzin. W wielu przypadkach zakładają one fakt bycia zatrudnionym (lub też – w przypadku bezrobocia – gotowość do pracy), co z kolei implikuje konieczność edukacji, mobilność lub gotowość zmiany miejsca zamieszkania. Wszystkie te wymagania zmuszają jednostki do indywidualnych wyborów, co nieuchronnie w wielu przypadkach prowadzi do rozbicia rodziny (Slany 2002: 37).

Wzrastająca społeczna akceptacja rozwodów może być uznawana za osłabienie indywidualnego i społecznego poczucia powinności trwania w nieudanym związku małżeńskim. Jeżeli nawet trwałość małżeństwa jest uznawana za pewną wartość, to nie podtrzymuje się go za wszelką cenę (Mariański 2012: 345). W badaniach socjologicznych CBOS z 2008 i 2013 roku wskaźnik osób będących zasadniczymi przeciwnikami rozwodów był o ponad połowę mniejszy (2008 – 15%; 2013 – 13%), z kolei wskaźnik osób, które dopuszczają rozwody w pewnych sytuacjach

w 2008 roku wynosił 62%, w 2013 roku zmalał zaś o sześć punktów procentowych (56%). Wskaźnik osób, które były zwolennikami rozwodów i uważały, że jeśli oboje małżonkowie zdecydują się na rozwód, nie powinni mieć ku temu przeszkód, w 2008 roku wynosił 20%, a w 2013 roku – 26% (Boguszewski 2013e: 2).

W badaniach socjologicznych Janusza Mariańskiego, nad postawami moralnymi polskich maturzystów, 18,6% respondentów wyrażało całkowity sprzeciw wobec rozwodów, 25,1% badanych w sposób umiarkowany wyraziło swoją dezaprobatę, dla 28,0% ankietowanych ta kwestia była obojętna, 16,8% częściowo akceptowało rozwody, a 10,8% uznało je za całkowicie dozwolone (Mariański 2011: 244). Co czwarty student z Lublina w roku akademickim 2011/2012 uznał rozwody za dozwolone (26,4%), ponad połowa nie wypowiedziała się jednoznacznie na ten temat i udzielała odpowiedzi: „to zależy od okoliczności”. Za niedozwolone uważało rozwody 14,2% badanych osób, a 4,9% osób stwierdziło, że trudno im się wypowiedzieć w tej kwestii (Kozak 2014: 446). W 2012 roku niemal dwie trzecie nupturientów z Podlasia, zapytanych o stosunek do rozwodów, wyraziło swoją aprobatę, o ile tylko istnieją poważne powody (62,7%). Blisko jedna trzecia była zasadniczo przeciw rozwodom (32,6%), co dwudziesty badany nie miał w tej sprawie zdania (4,5%), a odpowiedź: „jestem zasadniczo za rozwodami” wybrała tylko jedna osoba (0,5%) (Kamiński 2015: 420–422).

Tab. 26 (pyt. 8). *Stosunek respondentów wobec rozwodów*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Jestem zasadniczo przeciwko rozwodom	18	18,4	37	32,7
Jestem za rozwodem, jeżeli istnieją poważne powody	77	78,6	69	61,1
Jestem zasadniczo za rozwodami	2	2,0	–	–
Trudno powiedzieć	–	–	7	6,2
Brak odpowiedzi	1	1,0	–	–
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=14,869; df=3; p=0,002; C=0,257$$

Nupturienci z Anglii i Polski w 2014 roku w pytaniu zamkniętym także zostali poproszeni o moralną ocenę rozwodów. Ankietowani mieli do wyboru następujące odpowiedzi: „jestem zasadniczo przeciwko rozwodom”; „jestem za rozwodem, jeżeli istnieją poważne powody”; „jestem zasadniczo za rozwodami”; „trudno powiedzieć”. Zdecydowana większość społeczności angielskiej i niemal dwie trzecie polskiej wyraziła przekonanie, że rozwody są dopuszczalne, o ile istnieją ku temu poważne powody (odpowiednio: 78,6% i 61,1%). Niemal dwa razy więcej osób zamieszkujących Polskę aniżeli Anglię zdecydowanie sprzeciwiło się praktyce rozwodowej (32,7% wobec 18,4%). Odpowiedź: „jestem zasadniczo za rozwodami” wybrały jedynie dwie osoby z Anglii (2,0%). Osoby zdradzające niezdecydowanie w tej kwestii odnotowano jedynie w grupie polskiej (6,2%), jeden zaś respondent z grupy angielskiej w ogóle nie udzielił odpowiedzi (1,0%) – ($\chi^2=14,869$; $df=3$; $p=0,002$; $C=0,257$).

Jedynie zmienna niezależna *praktyki religijne* różnicuje (i to dość silnie) w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów. Zwolenników rozwodów zdecydowanie częściej można odnaleźć w grupie osób niepraktykujących (80,5%), wśród praktykujących zaś powyższą kwestię podzielał co drugi respondent (54,8%). Zasadniczo za rozwodami było czterech na dziesięciu praktykujących (40,9%) i niemal trzy razy mniej niepraktykujących (14,4%). Odpowiedź: „jestem zasadniczo za rozwodami” wybrało jedynie kilka osób z grupy niepraktykujących (1,7%), a tych, którzy uchylili się od jednoznacznej odpowiedzi, odnotowano nieco więcej wśród niepraktykujących aniżeli wśród praktykujących (3,4% wobec 3,2%) – ($\chi^2=19,650$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,293$). Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie spełniły warunku $p<0,05$, przy czym zasadniczo za rozwodami opowiadali się nieco częściej mężczyźni ($M=27,9\%$; $K=24,3\%$), co trzeci respondent pochodzący z terenów wiejskich bądź małych miast (30,6%) i co piąta osoba z dużych lub średnich aglomeracji miejskich (21,4%) oraz nieco więcej lepiej wykształconych (podstawowe, średnie, policealne – 24,0%; wyższe – 28,0%).

Za możliwością rozwodu opowiedziały się trzy na cztery kobiety (73,8%) i nieco mniej mężczyzn (jestem za rozwodem, o ile istnieją poważne powody – 64,4%; jestem zasadniczo za rozwodami – 1,9%), trzy czwarte pochodzących z miast o średniej i dużej wielkości (74,8%) i ponad dwie trzecie z terenów wiejskich bądź małych miejscowości (jestem

za rozwodem, o ile istnieją poważne powody – 63,9%; jestem zasadniczo za rozwodami – 1,9%), częściej osoby z wykształceniem podstawowym, średnim bądź policealnym (jestem za rozwodem, o ile istnieją poważne powody – 72,1%; jestem zasadniczo za rozwodami – 1,9%) od tych z wyższym (jedynie kategoria odpowiedzi: „jestem za rozwodem, o ile istnieją poważne powody” – 66,4%). Osób niezdecydowanych („trudno powiedzieć”) odnotowano więcej pośród mężczyzn ($M=4,8\%$; $K=1,9\%$), pochodzących z dużych i średnich aglomeracji miejskich niż ze wsi czy małych miast (3,9% wobec 2,8%), posiadających wykształcenie wyższe niżeli innego typu (5,6% wobec 1,0%); (*płeć* – $\chi^2=4,356$; $df=3$; $p=0,226$; *miejsce pochodzenia* – $\chi^2=4,707$; $df=3$; $p=0,195$; *wykształcenie* – $\chi^2=5,019$; $df=3$; $p=0,170$).

Wzrost liczby rozwodów sprawił, że młode pokolenie wchodzące w wiek matrymonialny zaczyna coraz bardziej oswajać się z tym zjawiskiem i nierzadko traktuje je jako dozwolone bądź dozwolone w pewnych okolicznościach. Liberalnym postawom dopuszczającym rozwody zdecydowanie pomógł fakt publicznej debaty na temat oczekiwanych zmian w nauczaniu *Magisterium Ecclesiae*. W dokumencie podsumowującym pierwsze obrady rzymskiego synodu na temat rodziny z 2014 roku zawarto przekaz na temat dopuszczenia osób rozwiedzionych do sakramentu eucharystii, przy czym „ewentualne dopuszczenie do sakramentów musiałoby zostać poprzedzone przez proces pokuty pod kierunkiem biskupa diecezjalnego. Kwestia musi zostać jeszcze pogłębiona, z uwzględnieniem rozróżnienia między obiektywną sytuacją grzechu a okolicznościami łagodzącymi” (*Trzy punkty dokumentu synodu*, 2014).

O ile ogromna większość Polaków (84%) deklaruje, że papież Franciszek jest dla nich ważnym autorytetem moralnym (Roguska 2015: 2), o tyle fakt ten nie pomoże z pewnością osobom, które być może borykają się ze światopoglądowym dylematem w kwestii moralnej oceny rozwodów. W różnych sondażach socjologicznych mniej więcej co trzecia osoba argumentuje swój światopoglądowy sprzeciw wobec rozwodów ze względów religijnych (Adamski 1977: 178–179; Grochulska, Kałamaga 2010: 107; Kamiński 2015: 425). Sondaż CBOS z 2015 roku pokazał, iż oczekiwania Polaków wobec zmiany nauczania Kościoła wobec rozwodników są duże. Wskaźnik osób, które opowiedziały się za umożliwieniem osobom rozwiedzionym (które ponownie wstąpiły z związek małżeński)

przystępowania do komunii, wynosi aktualnie 80% (zdecydowanie tak – 44%; raczej tak – 36%). Jedynie co dziewiąta osoba jest przeciwna takiemu rozwiązaniu (raczej nie – 9%; zdecydowanie nie – 3%) przy wskaźniku 8% osób niezdecydowanych w powyższej kwestii (Roguska 2015: 6).

Mimo krytyki komunikatu CBOS, jakoby instrumentalizował nauczanie Kościoła, sprowadzając je do poziomu preferencji społecznych (KAI 2015), trudno bronić tej tezy, tym bardziej iż Kościół hierarchiczny w momencie rozpoczęcia przygotowań synodu na temat rodziny sam zaproponował posługiwanie się narzędziem sondażowym kwestionariusza ankiety z zastosowaniem pytań otwartych kierowanych do wiernych (choć należy przyznać – w sposób niepozbawiony błędów na poziomie merytorycznym), zdając sobie sprawę z tego, iż „wynikające oczekiwania w sprawach duszpasterskich dotyczących rodziny są bardzo szerokie” (*Dokument przygotowawczy* 2014).

W tradycji chrześcijańskiej rodzina stanowi ważny element Bożego porządku. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* z 1992 roku w sposób bardzo konkretny zostały omówione reguły odnoszące się do moralności małżeńskiej i rodzinnej z podkreśleniem, iż do istoty małżeństwa należy nierozzerwalność (KKK 2012: nr 1664). „Przymierze dobrowolnie zawarte przez małżonków zakłada wierną miłość. Zobowiązuje ich do zachowania nierozzerwalności małżeństwa” (KKK 2012: nr 2397).

O ile w społeczeństwach zachodnich ulegającym destrukcji aksjologicznej nierozzerwalność małżeństwa nie jest normą, a w panującym chaosie przekonań coraz częściej uważa się, że złamanie przysięgi małżeńskiej jest czymś normalnym, to Kościół nie może ustąpić i odrzucić zasady nierozzerwalności małżeńskiej, „nie podniosłoby to moralnego poziomu społeczeństwa. Zachowanie czegoś trudnego jako normy, z którą ludzie zawsze mogą się zmierzyć, jest koniecznym zadaniem powstrzymującym dalsze upadki” [*Światłość świata* 2011: 153].

Współcześnie zauważa się trend negowania nierozzerwalności małżeńskiej, gdyż jest to rzekomo ideał, do którego nie można przymuszać zwykłych (przeciętnych) chrześcijan (Mariański 2012: 36). W 2009 roku w pięciu miastach stosunek kobiet do rozwodów przedstawiał się następująco: aprobata – 21,1%, to zależy – 49,2%, dezaprobata – 20,2%, brak zdania – 5,9%, brak odpowiedzi – 3,6%; mężczyźni odpowiednio: 16,3%, 50,4%, 21,1%, 8,0%, 4,2%. W latach 1994–2009 nie nastąpiły wyraźne

zmiany w postawach maturzystów wobec rozwodów. Wskaźnik aprobujących rozwody zmniejszył się o 4,3%, relatywizujących ocenę rozwodów („to zależy”) zmniejszył się o 2,0%, dezaprobujących rozwód zwiększył się o 5,5%, niezdecydowanych zmniejszył się o 1,2% i nieudzielających odpowiedzi zwiększył się o 1,9% (Mariański 2012: 347–349).

W latach 1994–2009 zwiększył się wskaźnik dezaprobujących rozwody wśród kobiet o 5,9%, wśród mężczyzn o 5,2%; wśród młodzieży ze szkół ogólnokształcących o 6,3%, ze szkół technicznych o 5,5%; wśród młodzieży mieszkającej na wsi o 4,3%, w małych miastach o 9,1%, w średnich miastach o 6,4%, w wielkich miastach o 2,4%; wśród głęboko wierzących o 16,0%, wierzących o 5,8%, niezdecydowanych w sprawach wiary o 4,8%, obojętnych religijnie o 7,8% i niewierzących o 7,5%. Jeżeli nie liczyć mieszkańców małych miast i osób deklarujących głęboką wiarę, to można powiedzieć, że zmiany te nastąpiły równomiernie we wszystkich kategoriach demograficznych, społecznych i religijnych. Ów lekki wzrost nie odwrócił w sposób istotny trendu dystansowania się od nauki moralnej Kościoła katolickiego w sprawie nierozzerwalności małżeństwa i trwałości rodziny (Mariański 2012: 350).

W badaniach Franciszka Adamskiego narzeczeni jako najważniejszy argument za nierozzerwalnością małżeństwa wskazywali potrzebę bycia konsekwentnym (38,3%). Ważnym elementem ówczas okazały się względy religijne (24,4%) oraz dobro dziecka (4,8%) (Adamski, 1977: 178–179). Wśród powodów przemawiających za nierozzerwalnością małżeństwa nupturienti z Białegostoku na pierwszym miejscu wymieniali argument: „nie po to się pobieramy, żeby później się rozwodzić” (61,8%). Na drugim miejscu ponad dwie piąte respondentów typowało wzgląd na dobro dzieci (43,2%), na trzecim miejscu prawie jedna trzecia stawiała względy religijne (30,0%), a na czwartym miejscu co siódmy umieścił wzgląd na dobro partnera (14,4%). Pozostałe odpowiedzi uzyskały wskazania poniżej pięciu procent: trudno powiedzieć (4,7%), żaden z wyżej wymienionych (3,8%), inne powody (2,4%), wzgląd na tradycję (1,4%). Ciekawy jest fakt, że nikt z respondentów nie opowiadał się za rozwodami ze względu na dobro społeczeństwa (Kamiński 2015: 424).

Tab. 27 (pyt. 11). *Deklarowane argumenty przemawiające za nierozzerwalnością związku małżeńskiego*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Nie po to się pobieramy, żeby potem się rozwodzić	62	64,6	73	66,4
Względy religijne	26	27,1	32	29,1
Względ na dobro partnera	36	37,5	48	43,6
Względ na dobro dzieci	53	55,2	56	50,9
Względ na dobro społeczeństwa	2	2,1	–	–
Względ na tradycję	7	7,3	4	3,6
Trudno powiedzieć	10	10,4	9	8,2
Inne	–	–	3	2,7
Brak odpowiedzi	–	–	–	–

Uwaga! Dane nie sumują się do 100%, gdyż respondent mógł wybrać więcej niż jedną kategorię odpowiedzi.

W 2014 roku zarówno ankietowani z Polski, jak i z Anglii w pytaniu o argumenty przemawiające za nierozzerwalnością małżeństwa najczęściej wybierali odpowiedź: „nie po to się pobieramy, żeby potem się rozwodzić” (odpowiednio: 66,4% i 64,6%). Kolejnym z czynników przemawiającym za nierozzerwalnością związku małżeńskiego okazało się dobro dzieci (Anglia – 55,2%; Polska – 50,9%). Zamieszkujący Polskę nieco częściej aniżeli Anglię akcentowali w tej kwestii wzgląd na dobro partnera (43,6% wobec 37,5%). Tradycja miała wpływ na poglądy o nierozzerwalności małżeństwa niemal dwa razy częściej w przypadku nupturientów z Anglii aniżeli z Polski (7,3% wobec 3,6%).

Argument brzmiący, iż „nie po to się pobieramy, żeby potem się rozwodzić”, częściej podawali mężczyźni (M=67,3%; K=63,8%), praktykujący od niepraktykujących (68,5% wobec 63,2%), pochodzący ze średnich i dużych aglomeracji miejskich od tych z terenów wiejskich lub małych miast (66,3% wobec 64,8%) i posiadających wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne od tych z wyższym (70,3% wobec 61,0%). Nierozzerwalność małżeństwa przez wzgląd na dobro dzieci akcentowali

częściej pochodzący ze wsi i małych miast niżeli z dużych aglomeracji miejskich (58,1% wobec 47,5%) i legitymujący się wykształceniem wyższym niż innego typu (55,2% wobec 50,5%). Poczucie nierozzerwalności małżeństwa ze względu na dobro partnera częściej akcentowały kobiety (M=39,6%; K=41,9%), praktykujący (P=44,6%; NP=37,7%), pochodzący ze wsi bądź małych miejscowości niżli ze średnich i dużych miast (48,6% wobec 32,7%), legitymujący się wykształceniem wyższym aniżeli podstawowym, średnim lub policealnym (45,7% wobec 35,6%). Względami religijnymi w poglądach na nierozzerwalność małżeńską kierowała się niemal co trzecia kobieta (30,5) i co czwarty mężczyzna (25,7%), co trzeci pochodzący z terenów wiejskich i małych miejscowości (33,3%) i o dziesięć punktów procentowych mniej pochodzących z dużych i średnich miast, 34,8% praktykujących oraz zdecydowanie mniej niepraktykujących (22,8%).

Wzgląd na tradycję częściej wpływał na pogląd o nierozzerwalności małżeństwa w przypadku mężczyzn (M=7,9%; K=2,9%), praktykujących (P=7,6%; NP=3,5%), pochodzących z małych miejscowości i terenów wiejskich aniżeli ze średnich czy dużych miast (6,7% wobec 4,0%) i posiadających wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne niż wyższe (7,9% wobec 2,9%). Wskaźnik odpowiedzi: „trudno powiedzieć” okazał się wyższy w przypadku mężczyzn (M=9,9%; K=8,6%), niepraktykujących (P=6,5%; NP=11,4%), pochodzących ze średnich i dużych miast niżeli z terenów wiejskich czy małych miejscowości (11,9% wobec 6,7%) i posiadających wykształcenie wyższe aniżeli podstawowe, średnie lub policealne (10,5% wobec 7,9%).

Znaczące przemiany w sposób wyraźny dokonują się w sferze nierozzerwalności małżeństwa. Znaczenie przysięgi: „nie opuszczę cię aż do śmierci” ulega fundamentalnym zmianom. Nie pasuje ona do temperamentu ludzi współczesnych, dla których zobowiązania bezwzględne, bez klauzuli: „do odwołania” wydają się nie do przyjęcia. „Każda przysięga wierności, każde długoterminowe (a cóż dopiero dożgonne) zaangażowanie zapowiada przyszłość obciążoną brzemieniem zobowiązań, które (niechybnie) ograniczą swobodę ruchów i możliwość skorzystania z nowych, nieznanych jeszcze okazji, gdy te (niechybnie) się pojawią. Perspektywa związania się z czymkolwiek na całe życie jest z gruntu odpychająca i napawa lękiem” (Bauman 2003: 106–107). Jeżeli nawet

trwałość małżeństwa jest uznawana za pewną wartość w świadomości nupturientów, to nie podtrzymuje się jej za wszelką cenę. Ważniejsza wydaje się emocjonalność i jakość współżycia. Czysto intymno-ekspresyjne relacje oraz zaspokojenie emocjonalne partnerów zyskują na znaczeniu, etyczny osąd Kościoła katolickiego wobec nierozzerwalności nie jest zaś wyznacznikiem myślenia młodych XXI wieku (Mariański 2012: 345).

Z życiem małżeńskim i rodzinnym wiąże się problem aborcji. Prawo do przerywania ciąży budzi wciąż w polskim społeczeństwie wiele kontrowersji, gdyż dochodzi w nim do konfrontacji sprzecznych poglądów. Stanowisko Kościoła jest jasne i niezmiennie: ludzki embrion jest takim samym podmiotem jak dziecko, które ma się narodzić lub które już się narodziło z tego embrionu. Dlatego wszystko, co jest pogwałceniem jego nienaruszalności i godności, jest niedopuszczalne z etycznego punktu widzenia. Stąd też rodzą się napięcia i konflikty pomiędzy religijnym modelem rodziny i jej moralnością a wzorami życia, jakie przeważają w światopoglądach (po)nowoczesnych społeczeństw (Mariański 2012: 36).

Status prawny przerywania ciąży na przestrzeni dwóch ostatnich wieków zmieniał się kilkakrotnie. Rozporządzenie z dnia 11 lipca 1932 roku (*Dziennik Ustaw* 1932, nr 60, poz. 571) zniosło całkowity zakaz aborcji obowiązujący w czasie zaborów. W wyniku kampanii schyłku lat dwudziestych zalegalizowano przerywanie ciąży powstałej wskutek kazirodztwa, gwałtu lub współżycia z nieletnią mającą mniej niż 15 lat oraz z przyczyn medycznych. W chwili wejścia w życie było to jedno z bardziej liberalnych rozwiązań w Europie. W latach 1943–1945, podczas okupacji niemieckiej, po raz pierwszy i jak dotąd ostatni, kobiety miały prawo do aborcji na życzenie. Ustawa z dnia 27 kwietnia 1956 roku (*Dziennik Ustaw* 1956, nr 12, poz. 61) dopuszczała przerywanie ciąży, gdy przemawiały za tym wskazania lekarskie, trudne warunki życiowe oraz gdy zachodziło podejrzenie, iż ciąża powstała w wyniku czynu przestępczego (w praktyce na prośbę cięzarnej).

Goście dyskusje na ten temat zbiegły się praktycznie z transformacją ustrojową w 1989 roku i trwają do dzisiaj. Ówczesnie bowiem w parlamencie rozpoczęły się dyskusje nad zmianą ustawy z 1956 roku w celu uregulowania kwestii zabiegów aborcyjnych (Kozak 2014: 421). Od 1993 roku w Polsce obowiązuje prawo zezwalające na aborcję jedynie w przy-

padku, kiedy ciąża zagraża życiu lub zdrowiu matki, gdy płód jest ciężko chory i nieodwracalnie upośledzony lub gdy ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego (*Dziennik Ustaw* 1993, nr 17, poz. 78).

Doktryna Kościoła katolickiego nigdy nie akceptowała praktyk aborcyjnych. W nauczaniu moralnym *Magisterium Ecclesiae* podkreśla się, że istota ludzka powinna być szanowana i traktowana jako osoba od momentu swego poczęcia. Zabiegi aborcyjne są uznawane za działania głęboko sprzeczne z prawem moralnym (grzech ciężki):

Bezpośrednie przerywanie ciąży zamierzone jako cel lub środek, jak również współdziałanie w przerywaniu ciąży, powoduje nałożenie kary ekskomuniki, ponieważ życie ludzkie od chwili swego poczęcia powinno być szanowane i chronione w sposób absolutny w całej swej rozciągłości (*Kompendium Katechizmu* 2005: nr 154).

W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II dokonał wyczerpującej syntezy nauczania *Magisterium Ecclesiae* w tym względzie. Nawiązując do Tradycji Kościoła, obecnej także w nauczaniu *Vaticanum II* (*Gaudium et spes*, nr 51) oraz w dokumentach i wypowiedziach innych papieży, m.in. Piusa XI (encyklika *Casti connubii*), Jana XXIII (encyklika *Mater et Magistra*), Pawła VI (encyklika *Humanae vitae*), papież podkreślił ciągłość nauczania:

Bezpośrednie przerywanie ciąży, to znaczy zamierzone jako cel czy jako środek, jest zawsze poważnym nieładem moralnym, gdyż jest dobrowolnym zabójstwem niewinnej istoty ludzkiej (...). Żadna okoliczność, żaden cel, żadne prawo na świecie nigdy nie będą mogły uczynić godziwym aktu, który sam w sobie jest niegodziwy, ponieważ sprzeciwia się Prawu Bożemu zapisanemu w sercu każdego człowieka, poznawalnemu przez sam rozum i głoszonymu przez Kościół (*Evangelium vitae*, nr 61).

Kościół katolicki naucza także, iż ochrona niewinnego życia należy do najbardziej fundamentalnych zadań państwa, a „Jeśli państwo uchyla się od tego zadania, samo wstrząsa swoimi posadami” (*Youcat*: nr 383).

Problemy związane z aborcją nadal pozostają i nadal zajmują znaczące miejsce w publicznych debatach na całym świecie. W Polsce sondaże opinii publicznej i badania socjologiczne monitorują społeczny stosunek do przerywania ciąży niemal od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Wyniki najnowszych pomiarów wykazują, iż zdania na temat dopuszczalności aborcji są wyraźnie podzielone w społeczeństwie polskim.

Jak wynika z badań socjologicznych, zrealizowanych w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, od 32,0% do 54,5% respondentów opowiadało się za normą zakazującą bez wyjątku przerywania ciąży. W zbliżony sposób badani uzależniali ważność tej normy od okoliczności – od 26,7% do 42,3%. Zwolenników pełnego usprawiedliwienia normy zezwalającej na aborcję odnotowano od 4,6% do 17,1%. Według sondażu CBOS z czerwca 2010 roku opinie na temat dopuszczalności aborcji kształtowały się rozmaicie. W całej zbiorowości badanych dorosłych Polaków 14% deklarowało, że przerywanie ciąży powinno być całkowicie zakazane, 36% – zakazane, ale z pewnymi wyjątkami, 38% – dozwolone, ale z pewnymi ograniczeniami, 7% – dozwolone bez żadnych ograniczeń i 5% – trudno powiedzieć. Wskaźniki dopuszczalności przerywania ciąży przez prawo kształtowały się różnie w zależności od rozważanej sytuacji: zagrożenie życia matki – 87%; zagrożenie zdrowia matki – 78%; ciąża jako wynik gwałtu, kazirodztwa – 78%; wiadomo, że dziecko urodzi się z upośledzeniem – 60%; kobieta jest w ciężkiej sytuacji materialnej – 26%; kobieta jest w trudnej sytuacji osobistej – 23%; kobieta po prostu nie chce mieć dziecka – 18%. Jeszcze inaczej układają się postawy wobec aborcji w kontekście oceny moralnej. W całej zbiorowości dorosłych Polaków 45% badanych uznało, że kobiety poddające się zabiegowi przerywania ciąży popełniają grzech, 36% – że nie popełniają i 19% – trudno powiedzieć (lekarze wykonujący zabiegi przerywania ciąży odpowiednio: 39%, 43%, 18%; politycy uchwalający prawo proaborcyjne: 35%, 45%, 20%; osoby popierające prawo dopuszczające przerywanie ciąży: 33%, 47%, 20%). W 2010 roku liczba ankietowanych popierających zakaz aborcji przewyższała liczbę przeciwników takich przepisów (Kowalczyk 2010: 1–9).

W sierpniu 2011 roku, według sondażu CBOS, 15% badanych dorosłych Polaków stwierdziło, iż przerywanie ciąży powinno być całkowicie zakazane, 31% – zakazane, ale z pewnymi wyjątkami, 36% – dozwolone, ale z pewnymi ograniczeniami, 11% – dozwolone bez żadnych ograniczeń, 7% – trudno powiedzieć. Na pytanie o to, czy kobieta, jeśli tak zadecyduje, powinna mieć prawo do aborcji w pierwszych tygodniach ciąży, 21% badanych odpowiedziało, że zdecydowanie się zgadza, 27% – raczej się zgadza, 20% – raczej nie zgadza się, 23% – zdecydowanie nie zgadza się, 9% – trudno powiedzieć (w 1997 roku odpowiednio: 35%, 30%, 16%, 14%, 5%). W latach 1997–2011 zmniejszył się o 17% wskaź-

nik respondentów, którzy przyznawali kobiecie prawo do aborcji (Hipsz 2011: 2–3).

Według sondażu CBOS z listopada 2012 roku, 81% badanych sądziło, że przerywanie ciąży powinno być dopuszczalne przez prawo wówczas, gdy zagrożone jest życie matki, 78% – gdy ciąża jest wynikiem gwałtu lub kazirodztwa, 71% – gdy zagrożone jest zdrowie matki, 61% – gdy wiadomo, że dziecko urodzi się upośledzone, 16% – gdy kobieta jest w ciężkiej sytuacji materialnej, 14% – gdy kobieta po prostu nie chce mieć dziecka, 13% – gdy kobieta jest w trudnej sytuacji osobistej. Pozostali respondenci udzielili odpowiedzi negatywnych lub nie potrafili zająć wyraźnego stanowiska. W całej zbiorowości dorosłych Polaków 49% badanych sądziło, że nie należy zmieniać obowiązującego prawa w sprawie aborcji, 9% – że należy je zaostrzyć, 34% – że należy je złagodzić, 8% – trudno powiedzieć (Hipsz 2012: 3).

Wysokie wskaźniki aprobaty dla zabiegów aborcji utrzymują się także w środowisku młodzieży polskiej. Czwarta część gimnazjalistów (27,8%) badanych w latach 2001–2004 w czterech gimnazjach wiejskich i w czterech gimnazjach w Kaliszu uznała aborcję za dozwoloną, 45,8% – za niedozwoloną, 10,7% – to zależy, 11,6% – nie wiem, 4,1% – brak odpowiedzi. Młodzież z pięciu województw (kujawsko-pomorskie, pomorskie, wielkopolskie, małopolskie, dolnośląskie), uczęszczająca do szkół ponadgimnazjalnych lub studiująca, badana w latach 2004–2006, deklarowała rozmaite postawy wobec aborcji: jestem zasadniczo przeciwny aborcji – 26,5%, są wyjątkowe sytuacje, w których uważam aborcję za dopuszczalną (gwałt, choroba matki) – 57,8%, jestem za aborcją, gdy sytuacja materialna nie zezwala na posiadanie dziecka – 3,8%, jestem całkowicie za aborcją – 6,5%, nie wiem – 3,1% (Baniak 2010: 345–373).

Diametralnie różnie przedstawiają się wyniki badań socjologicznych z 2007 roku dotyczące akceptacji i odrzucenia różnych elementów nauczania Jana Pawła II. Respondentów zapytano o opinię na temat rozwiązań prawnych dopuszczających skracanie życia w szczególnych okolicznościach. W przypadku przerywania ciąży, gdy zagrożone jest życie matki, za przerwaniem ciąży opowiedziało się 77,0% ankietowanych, a „zdecydowanie nie” powiedziało 11,0%. W przypadku, gdy ciąża jest wynikiem gwałtu – 65,0% – zdecydowanie tak i 20,0% – zdecydowanie nie; w przypadku, gdy zagrożone jest życie i zdrowie matki – 62,0% –

zdecydowanie tak i 23,0% – zdecydowanie nie; w przypadku, gdy dziecko urodzi się upośledzone – 52,0% – zdecydowanie tak i 31,0% – zdecydowanie nie; w sytuacji, gdy kobieta jest w ciężkiej sytuacji materialnej – zdecydowanie tak – 10,0% i zdecydowanie nie – 79,0% (Koseła 2008: 31).

W badaniach socjologicznych Janusza Mariańskiego nad moralnością młodzieży szkół ponadgimnazjalnych ponad połowa badanych zdecydowanie negatywnie oceniła sytuację przerywania ciąży (51,3%), zdecydowanie „za” było 1,1%, a postawę ambiwalentną charakteryzowało 13,6% badanych (Mariański 2011: 244). W badaniach socjologicznych nad religijnością młodzieży akademickiej pięciu największych uczelni Lublina z 2012 roku, co drugi student negatywnie ocenił zjawisko przerywania ciąży, określając je jako niedozwolone (52,9%), trzecia część ankietowanych (34,4%) stwierdziła, że aborcja jest dozwolona w pewnych okolicznościach, a 9,4% badanych uważało, iż aborcja powinna być dozwolona (Kozak 2014: 423). Wysoki poziom dezaprobaty katolickiej etyki małżeńsko-rodzinnej skonstatowano w badaniach stuosobowej zbiorowości studentów pierwszego roku socjologii Uniwersytetu Łódzkiego (tylko 41% badanych deklarowało się jako wierzący). Aborcję uznawało jako dopuszczalną 18% ankietowanych, jako dopuszczalną warunkowo – 59%, jako niedopuszczalną – 20%, stwierdziło, że trudno powiedzieć – 3% (Zimnica-Kuzioła 2013: 239).

W badaniach Franciszka Adamskiego dwie osoby na trzy uznały, że aborcja nigdy nie powinna mieć miejsca (60,5%), a jedna trzecia uznawała, że czasem jest usprawiedliwiona (36,1%) (Adamski 1977: 216). Leon Dyczewski w badaniach socjologicznych nad nupturientami odnotował, iż jedna trzecia jego respondentów zdecydowanie odrzucała aborcję (66,7%), a prawie co dziesiąta osoba odrzucała ją, chociaż miała co do tego pewne wątpliwości (8,2%). Prawie jedna czwarta dopuszczała ten czyn w wyjątkowych sytuacjach, którymi go usprawiedliwiała (23%), a tylko nieliczni go aprobowali (0,6%) (Dyczewski 1988: 48–71).

W odpowiedzi na pytanie o przerywanie ciąży co drugi nupturient z Białegostoku zgodził się ze stanowiskiem umiarkowanym, odpowiadając, że są wyjątkowe sytuacje, w których uważa aborcję za dopuszczalną (57,0%). Jedna trzecia badanych była zdecydowanie przeciwna aborcji (35,4%). Jedna osoba była za aborcją, gdy sytuacja materialna nie zezwala na posiadanie dziecka (0,2%), a 1,6% osób stwierdziło, że przerywanie

ciąży winno być dozwolone w każdym przypadku. Co dwudziesty ankietowany nie miał w tej sprawie zdania (5,6%) (Kamiński 2015: 221).

Tab. 28 (pyt. 9). *Opinie na temat aborcji*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Jestem zdecydowanie przeciwny aborcji	40	40,8	53	46,9
Są wyjątkowe sytuacje, w których uważam aborcję za dopuszczalną...	51	52,0	56	49,6
Jestem za aborcją, gdy sytuacja materialna...	2	2,0	1	0,9
Jestem całkowicie za aborcją	2	2,0	1	0,9
Trudno powiedzieć	3	3,1	2	1,8
Brak odpowiedzi	–	–	–	–
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=1,861; df=4; p=0,761$$

Badania nad nupturientami z Anglii i Polski wykazały, iż przyjęta zmienna centralna nie różnicuje istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów ($\chi^2=1,861$; $df=4$; $p=0,761$). Okazało się, iż co drugi pytany, zarówno z Anglii, jak i z Polski, dopuszczał wyjątkowe sytuacje, w których aborcję uważa za dopuszczalną (odpowiednio: 52,0% i 49,6%). Przeciwników przerywania ciąży odnotowano nieco więcej w grupie z Polski aniżeli z Anglii (46,9% wobec 40,8%). Niewielkie wskaźniki osób, które popierały aborcję w sytuacji, kiedy sytuacja materialna nie zezwala na posiadanie dziecka, odnotowano zarówno w grupie angielskiej (2,0%), jak i polskiej (0,9%), podobnie w przypadku odpowiedzi: „jestem całkowicie za aborcją” (Anglia – 2,0%; Polska – 0,9%), przy czym dwa razy większy wskaźnik osób niezdecydowanych w powyższej kwestii odnotowano w Anglii niż w Polsce (3,1% wobec 1,8%).

Spośród przyjętych zmiennych niezależnych jedynie zmienna *praktyki religijne* spełniła warunek $p<0,05$. Aborcję za dopuszczalną w pew-

nych okolicznościach uznawało o niemal dwadzieścia punktów procentowych więcej niepraktykujących od praktykujących (60,2% wobec 42,0%), przy czym całkowicie za aborcją opowiedziało się jedynie kilku respondentów z grupy niepraktykujących (2,5%). Sprzeciw wobec przerywania ciąży wyraziła większość praktykujących i co trzeci niepraktykujący (odpowiednio: 57,0% i 33,9%), osób zaś, które nie umiały jednoznacznie odnieść się do powyższej kwestii, odnotowano więcej wśród niepraktykujących ($P=1,1\%$; $NP=3,4\%$) – ($\chi^2=12,655$; $df=4$; $p=0,013$; $C=0,238$).

Pozostałe z przyjętych zmiennych niezależnych nie różnicowały w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (*pleć* – $\chi^2=2,083$; $df=4$; $p=0,721$; *miejsce pochodzenia* – $\chi^2=6,862$; $df=4$; $p=0,143$; *wykształcenie* – $\chi^2=1,131$; $df=4$; $p=0,889$), przy czym zdecydowanie przeciwny aborcji był niemal co drugi mężczyzna (48,1%) i cztery na dziesięć kobiet (40,2%), połowa pochodzących z małych miejscowości i terenów wiejskich (48,1%) i nieco mniej z miast o średniej bądź dużej wielkości (39,8%). Pogląd ten podzielało więcej osób z wykształceniem podstawowym, średnim bądź policealnym niżeli wyższym (46,2% wobec 42,1%). Dopuszczających możliwość wykonywania zabiegów aborcyjnych lub całkowicie akceptujących przerywanie ciąży było więcej w grupie kobiet ($M=50,0\%$; $K=57,0\%$), pochodzących z dużych albo średnich miast niżli z małych czy terenów wiejskich (55,3% wobec 52,9%), osiągających wyższe aniżeli innego typu wykształcenie (55,1% wobec 51,9%). Kobiety częściej nie umiały sprecyzować swojej opinii na powyższy temat ($M=1,9\%$; $K=2,8\%$). Odpowiedź: „trudno powiedzieć” częściej także wybierały osoby z wyższym wykształceniem niż z podstawowym, średnim czy policealnym (2,8% wobec 1,9%) i jedynie co dwudziesty ankietowany ze średnich lub dużych aglomeracji miejskich (4,9%).

Deklaracje nupturientów dotyczące postaw społeczeństwa polskiego wobec aborcji nie są w pełni konkluzyjne. Wynika z nich jednak wniosek, że duża część młodych opowiedziała się za moralną dopuszczalnością aborcji. Co ciekawe jednak, Polacy żyjący na emigracji – w środowisku podatnym na wpływ prądów sekularyzacyjnych, rzadziej aniżeli rodacy zamieszkujący Polskę aprobowali kwestię przerywania ciąży. Mimo wszystko wskaźniki te odzwierciedlają w pewien sposób podział opinii

w społeczeństwie polskim. Aprobata lub dezaprobata dla usuwania ciąży jest problemem dużej wagi, związanym z niebagatelnymi zagadnieniami natury etycznej. Badania socjologiczne poświadczają dokonywanie się przemian w świadomości moralnej społeczeństwa polskiego w zakresie postaw związanych z moralnością, także w środowisku osób wierzących. Kryzys moralny, uwidaczniający się m.in. w dyskursie publicznym na temat aborcji, może być rozumiany jako proces dezinstytucjonalizacji moralności chrześcijańskiej, gdyż przejawia się on najdobitniej w wybiórczym traktowaniu oferty moralnej Kościoła.

Z życiem małżeńskim i rodzinnym wiąże się problem antykoncepcji. Antykoncepcja należy do podstawowych problemów etyki seksualnej. Negatywne stanowisko Kościoła katolickiego w sprawie sztucznej regulacji poczęć jest często kwestionowane, a nawet odrzucane przez część samych katolików. Antykoncepcja zakłada działanie mające na celu wyeliminowanie we współżyciu małżeńskim możliwości przekazania życia. Chrześcijańskie małżeństwo może stosować metody regulacji poczęć, ale tylko metody naturalnego planowania rodziny. „Kościół zwraca szczególną uwagę na porządek natury i widzi w nim głębszy sens. Dla Kościoła nie jest obojętne, czy para manipuluje płodnością kobiety, czy też wykorzystuje się naturalną zmianę dni płodnych i niepłodnych. Nieprzypadkowo naturalne planowanie rodziny nazywa się naturalnym: ma charakter całościowy, partnerski i chroni zdrowie. Ponadto odpowiednie planowanie uchodzi za efektywniejsze niż pigułka (wyższy wskaźnik Pearlą). Kościół odrzuca natomiast możliwość stosowania wszystkich sztucznych środków antykoncepcyjnych – chodzi tu o środki chemiczne (pigułka)⁴, środki mechaniczne (np. prezerwatywy, spirale itd.) i środki chirurgiczne (sterylizacja), ponieważ, manipulując, wkraczają w pełną jedność podczas zbliżenia intymnego mężczyzny i kobiety. Niektóre środki mogą stanowić zagrożenie dla życia kobiety, mieć działanie wczesnoporonne i wyrządzić trwałą szkodę miłości małżonków” (*Youcat* 2011: nr 421).

⁴ Niektórzy bioetycy katoliccy stosują inny podział środków antykoncepcyjnych i dzielą je na: mechaniczne, chemiczne i hormonalne. Stosowanie pigułki antykoncepcyjnej zalicza się w tym wypadku do środków hormonalnych, nie zaś chemicznych.

Wielu katolików nie zgadza się z nauczaniem papieskim, jakoby każdorazowe, jakiekolwiek zastosowanie antykoncepcji miało być działaniem istotnie złym. Zaostrzony spór ma miejsce co najmniej od czasów *Humane vitae*. Różnica zdań wystąpiła bowiem wśród członków powołanej przez papieża Pawła VI Papieskiej Komisji dla Studiów Problemów Rodziny, Populacji i Przyrostu Naturalnego. Większość członków komisji w opracowanym przez siebie raporcie (tzw. „Raport większości”) wyraziła opinię, iż antykoncepcja stosowana przez pary małżeńskie może być moralnie poprawna w świetle nowego rozumienia płciowości ludzkiej, roli aktu płciowego w podsycaaniu małżeńskiej miłości, a także ludzkiej dominacji nad fizyczną naturą. Ponadto komisja stwierdziła, iż moralny autorytet Kościoła nie będzie podważony przez ewentualną zmianę nauczania na temat moralnych aspektów antykoncepcji. Paweł VI odrzucił jednakże powyższe stanowisko i przyjął tzw. „Raport mniejszości”, podtrzymując tym samym dotychczasowe nauczanie *Magisterium Ecclesiae* (Paszewski 1995: 5).

Krytycy nauczania Kościoła katolickiego stoją na stanowisku, iż okresowa wstrzemięźliwość jest tylko inną metodą antykoncepcji, metodą „naturalną” w przeciwieństwie do metod sztucznych, *Magisterium Ecclesiae* zaś nie dostarcza etycznych racji, dlatego antykoncepcja narusza więź jednoczącą, a naturalne metody planowania rodziny tego nie czynią. Martin Rhonheimer, krytykując stanowisko oponentów antykoncepcji, stwierdza, że jak długo antykoncepcja stosowana jest w kontekście współżycia małżeńskiego, które w swym całokształcie jest otwarte na znaczenie prokreacyjne i służy tylko jako sposób odpowiedzialnego ograniczenia liczby potomstwa, bez ograniczania potomstwa z zasady, tak długo nie prowadzi ona do zaprzeczenia więzi między jednoczącym a prokreacyjnym znaczeniem płciowości człowieka (Paszewski 1995: 5).

Wielu katolików, nawet praktykujących, nie zgadza się z nauczaniem Kościoła, że każdorazowe, jakiekolwiek zastosowanie antykoncepcji jest działaniem istotnie złym. W sondażu CBOS z 2015 roku 61% respondentów wyraziło swoje oczekiwanie, iż papież Franciszek wprowadzi istotne zmiany w nauczaniu Kościoła katolickiego (zdecydowanie tak – 18%; raczej tak – 43%; raczej nie – 25%; zdecydowanie nie – 5%; trudno powiedzieć – 9%). Trzy czwarte ankietowanych zadeklarowało, iż spodziewa się zmian w nauczaniu Kościoła na temat środków antykoncepcyjnych (72%) (Roguska 2015: 5).

O ile w na gruncie polskim przedstawiciele Kościoła hierarchicznego są postrzegani często jako reprezentanci kultury „elitarniej” i cenieni jako autorytet powszechnie akceptowalny (Styk 1994: 22), o tyle wewnątrzkościelnemu sporowi wokół kwestii sztucznych metod antykoncepcji nie pomogła także wypowiedź samego papieża Franciszka, m.in. dla brytyjskiego *Thinking Faith*. W odpowiedzi jakoby zarzucano papieżowi, iż niewiele poświęca uwagi w swoim nauczaniu kwestiom bioetycznym (m.in. antykoncepcji), Franciszek stwierdził, iż „duszpasterstwo Kościoła nie może mieć obsesji na punkcie chaotycznego przekazywania mnóstwa doktryn do uporczywego wdrażania” (Franciszek 2013).

W ostatnich kilku dekadach upowszechniła się aprobatą stosowania środków antykoncepcyjnych w społeczeństwie polskim, szczególnie w środowiskach młodzieżowych. W 2007 roku ogólnopolskie badania nad postawami moralnymi Polaków pokazały, że brak zgody na używanie środków antykoncepcyjnych wyraziło jedynie 15% badanych (Koseła 2008: 50).

W badaniach socjologicznych CBOS z 2007 roku zapytano o poglądy na temat dopuszczalności stosowania różnych metod zapobiegania ciąży w sytuacji, gdy ludzie z jakichś względów przez pewien czas nie chcą mieć dzieci. Większość badanych uznała za dopuszczalne w takich przypadkach wszystkie wymienione środki, choć stopień ich akceptacji był różny (od 52% do 84%). Warto też zauważyć, że nieliczni ankietowani (4%) wyznawali pogląd, iż w żaden sposób nie powinno się zapobiegać ciąży. Stosowanie naturalnych metod planowania rodziny (metoda termiczno-objawowa) w ocenie 55% badanych była zdecydowanie dopuszczalna, a dla 29% raczej dopuszczalna. Za raczej niedopuszczalną uznało ją 3% ankietowanych, 2% przyznało, że jest ona zdecydowanie niedopuszczalna, a 7% wypowiedziało się, że nie zna powyższej metody.

Prezerwatywa, jako środek antykoncepcyjny, zyskała status dopuszczalności w opinii 80% badanych (47% – zdecydowanie dopuszczalne; 33% – raczej dopuszczalne), przeciwników zaś tej metody odnotowano na poziomie 8% (5% – raczej niedopuszczalne; 3% – raczej dopuszczalne). Pozostałe metody antykoncepcyjne uzyskały następujące poziomy aprobaty bądź dezaprobaty: stosunki przerywane: zdecydowanie dopuszczalne – 34%, raczej dopuszczalne – 36%, raczej niedopuszczalne – 10%, zdecydowanie niedopuszczalne – 6%, trudno powiedzieć, nie znam tej metody – 10%, uważam, że nie powinno się w żaden sposób

zapobiegać ciąży – 4%; stosowanie antykoncepcji hormonalnej (tabletki, pigułki, plastry antykoncepcyjne) – odpowiednio: 32%; 32%; 11%; 7%; 15%; 4%; stosowanie mechanicznych środków antykoncepcyjnych dla kobiet (spirale, wkładki domaciczne, kapturki i inne) – odpowiednio: 31%; 29%; 12%; 7%; 16%; 4%; stosowanie chemicznych środków antykoncepcyjnych (różnego typu preparaty plemnikobójcze – kremy, pianki, inne) – odpowiednio: 30%; 28%; 13%; 7%; 17%; 4%; stosowanie hormonalnej antykoncepcji po stosunku (tabletki hormonalne zapobiegające zajściu w ciążę, przeznaczone do stosowania do 3 dni po stosunku): 24%; 28%; 13%; 11%; 20%; 4% (Szczepańska 2007: 9).

W sondażu CBOS z 2014 roku 38% dorosłych Polaków stosowanie środków antykoncepcyjnych uważało za zdecydowanie dopuszczalne, a 39% za raczej dopuszczalne. Jedynie 17% badanych nie akceptowało tego typu zachowań (zdecydowanie niedopuszczalne – 6%; raczej niedopuszczalne – 11%). Porównując powyższe opinie z wynikami badań z 2009 roku, można dostrzec, iż w tym czasie minimalnie wzrosło społeczne przyzwolenie na antykoncepcję (z 75% do 77%). Wśród respondentów uczestniczących w praktykach religijnych raz w tygodniu poparcie dla antykoncepcji deklarowało trzy czwarte respondentów (76%) (Boguszewski 2014: 12–14).

Wśród młodzieży Poznania pod koniec XX wieku, będącej w wieku 16–24 lata, stosowanie antykoncepcji uznawało za dozwolone 73,62% badanych mężczyzn i 75,61% badanych kobiet. Ani płeć, ani typ szkoły nie różnicował poglądów ankietowanej młodzieży, jedynie stosunek do religii wpływał różnicująco na deklarowane postawy. Młodzież głęboko wierząca w 57,64% aprobowala stosowanie środków antykoncepcyjnych (Ignatczyk 2009: 228–229). W badaniach ankietowych zrealizowanych w Rzeszowie w 2007 roku 54,6% respondentów uznawało za dozwolone stosowanie środków antykoncepcyjnych, 19,1% – za dozwolone z zastrzeżeniami, 15,1% – za niedozwolone, 11,2% – nie miało zdania w tej sprawie lub nie udzieliło odpowiedzi (Zaremba 2008: 104–105).

W Lublinie w 1994 roku 62,5% ankietowanych maturzystów uznawało stosowanie środków antykoncepcyjnych za dozwolone, 21,0% – uzależniało od czegoś, 7,0% – uznawało za niedozwolone, 5,5% – stwierdziło, że trudno powiedzieć i 3,9% – nie udzieliło odpowiedzi; w 2005 roku odpowiednio: 47,7%, 23,7%, 9,5%, 5,4%, 13,7%. W latach 1994–2005 zmniejszyła się nieco aprobata stosowania środków antykoncepcyjnych w środowisku badanych

uczniów szkół średnich. Maturzyści lubelscy w roku szkolnym 2009/2010 deklarowali w następujący sposób swoją postawę wobec antykoncepcji: dozwolona – 53,7%, to zależy – 26,4%, niedozwolona – 11,1%, trudno powiedzieć – 7,6%, brak odpowiedzi – 1,3% (Mariański 2012: 354–355).

Zdecydowana większość studentów Lublina uznała w roku akademickim 2011/2012 antykoncepcję za w pełni usprawiedliwioną (62,0%), co piąty wyraził zdanie, iż jest ona dozwolona w zależności od okoliczności (22,0%), jedynie co dziesiąty student krytycznie ocenił stosowanie antykoncepcji (10,2%). Co dwudziesty respondent wstrzymał się od jednoznacznej oceny powyższego problemu (5,2%), wskaźnik braków odpowiedzi wynosił zaś w tym wypadku 0,7% (Kozak 2014: 431).

Wśród nupturientów biorących udział w badaniu socjologicznym w 2012 roku prawie połowa narzeczonych nie zgadzała się ze stanowiskiem Kościoła i akceptowała antykoncepcję (48,8%). Ponadto co szósty badany uznał antykoncepcję za zło moralne, ale nie widział innego wyjścia (15,7%). Ponad co dziesiąty uważał te sprawy za obojętne etycznie (10,6%) i tylko prawie co dziesiąty był tego samego zdania i stanowczo wykluczał antykoncepcję (9,4%). Co szósty badany nie posiadał klarownego zdania w powyższej kwestii (16,0%) (Kamiński 2015: 213).

Tab. 29 (pyt. 9). *Stosunek wobec zasad etyki katolickiej zabraniającej środków antykoncepcyjnych*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Jestem tego samego zdania i stanowczo wykluczam antykoncepcję	13	13,3	7	6,2
Uznaję antykoncepcję za zło moralne, ale nie widzę innego wyjścia	15	15,3	17	15,0
Nie zgadzam się ze stanowiskiem Kościoła i akceptuję antykoncepcję	41	41,8	54	47,8
Uważam te sprawy za obojętne etycznie	11	11,2	15	13,3
Trudno powiedzieć	15	15,3	19	16,8
Brak odpowiedzi	3	3,1	1	0,9
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=3,417; df=4; p=0,491$$

W badaniach socjologicznych nad modelami małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów niemal połowa respondentów z Polski i czterech na dziesięciu z Anglii nie zgadzała się ze stanowiskiem Kościoła katolickiego i akceptowała antykoncepcję (odpowiednio: 47,8% i 41,8%), wskaźniki osób, które uznawały antykoncepcję za zło moralne, jednocześnie usprawiedliwiając jej stosowanie, są niemal identyczne zarówno w Anglii, jak i w Polsce (odpowiednio: 15,3% i 15,0%). Niemal dwa razy więcej ankietowanych z grupy angielskiej aniżeli z polskiej stanowczo wykluczyło stosowanie antykoncepcji (13,3% wobec 6,2%). Co dziewiąty respondent w Anglii (11,2%) i nieco większy wskaźnik osób z Polski (13,3%) przyznał, że ów dylemat moralny jest dla niego obojętny. Stosunkowo dużo osób nie umiało jednoznacznie wypowiedzieć się na powyższy temat (Anglia – 15,3%; Polska – 16,8%), braków odpowiedzi odnotowano zaś więcej w grupie angielskiej niż polskiej (3,1% wobec 0,9%) – ($\chi^2=3,417$; $df=4$; $p=0,491$).

Zależność statystyczna o widocznej sile zaistniała pomiędzy zmiennymi „praktyki religijne” ($\chi^2=17,355$; $df=4$; $p=0,002$; $C=0,279$) i „miejsce pochodzenia” ($\chi^2=19,523$; $df=4$; $p=0,001$; $C=0,294$). Połowa niepraktykujących (50,8%) i trzecia część praktykujących wyraziła swoją dezaprobatę wobec nauczania *Magisterium Ecclesiae* dotyczącego antykoncepcji. Czwarta część praktykujących (25,8%) i niemal cztery razy mniej niepraktykujących (6,8%) zdawało sobie sprawę ze zła moralnego wynikającego z antykoncepcji, jednakże nie widziało innego wyjścia i ją stosowało, zupełnie wykluczających działania antykoncepcyjne odnotowano zaś niemal dwa razy więcej w grupie praktykujących niżli niepraktykujących (11,8% wobec 7,6%). Niemal dwa razy mniej praktykujących od niepraktykujących obojętnie podchodziło do spraw związanych z antykoncepcją ($P=8,6\%$; $NP=15,3\%$). Wysokie wskaźniki odnotowano w przypadku odpowiedzi: „trudno powiedzieć”. Częstsze niezdecydowanie w tej kwestii zauważono w grupie niepraktykujących ($P=14,0\%$; $NP=17,8\%$), a braki odpowiedzi zdarzały się częściej wśród osób praktykujących ($P=14,0\%$; $NP=1,7\%$).

Wskaźniki dezaprobujących nauczanie Kościoła katolickiego w kwestii antykoncepcji są podobne zarówno wśród pochodzących ze średnich i dużych miast, jak i ze wsi czy małych miejscowości (odpowiednio: 45,6% i 44,4%). Osoby z małych miast i terenów wiejskich częściej przy-

znawały się do stosowania antykoncepcji mimo posiadanej wiedzy co do zła moralnego takiej praktyki aniżeli osoby ze średnich i dużych miast (18,5% wobec 11,7%), przeciwników antykoncepcji odnotowano zaś zdecydowano więcej w grupie osób pochodzących z małych miejscowości i terenów wiejskich niż ze średnich czy dużych miast (14,8% wobec 3,9%). Co piąty respondent pochodzący z dużych i średnich aglomeracji miejskich i co dwudziesty pochodzący ze wsi bądź małych miast uznał tę sprawę za obojętnie etycznie (odpowiednio: 20,4% i 4,6%), odpowiedzi: „trudno powiedzieć” udzieliło więcej osób ze średnich i dużych miast od tych z terenów wiejskich i małych miast (18,4% wobec 13,9%).

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów (*płeć* – $\chi^2=3,061$; $df=4$; $p=0,548$; *wykształcenie* – $\chi^2=6,207$; $df=4$; $p=0,184$). Częściej nie zgadzali się w kwestii antykoncepcji z nauczaniem Kościoła katolickiego mężczyźni ($M=46,2\%$; $K=43,9\%$) i osoby z wyższym wykształceniem (podstawowe, średnie, policealne – 41,3%; wyższe – 48,6%), uznających antykoncepcję za zło moralne, ale ją stosujących, zauważono więcej w grupie kobiet ($M=14,4\%$; $K=15,9\%$), mniej zaś wśród osób gorzej wykształconych (podstawowe, średnie, policealne – 11,5%; wyższe – 18,7%). Brak akceptacji dla stosowania antykoncepcji niemal dwa razy częściej zdradzali mężczyźni ($M=12,5\%$; $K=6,5\%$) i osoby gorzej wykształcone (podstawowe, średnie, policealne – 13,5%; wyższe – 5,6%). Problem antykoncepcji okazał się obojętny etycznie dla 15,0% kobiet i co dziesiątego mężczyzny (9,6%); w porównywalnym stopniu zarówno dla osób z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym (13,5%), jak i wyższym (11,2%). Odpowiedzi: „trudno powiedzieć” częściej udzielały kobiety ($M=14,4\%$; $K=17,8\%$) i osoby z wykształceniem policealnym bądź niższym aniżeli wyższym (17,3% wobec 15,0%), przy czym braki odpowiedzi częściej zauważano w przypadku mężczyzn ($M=2,9\%$; $K=0,9\%$) i osób z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym niż wyższym (2,9% wobec 0,9%).

Konflikt między tym, co proponuje Kościół katolicki, w zakresie szeroko pojętego życia społecznego, a młodą generacją Polaków rozpoczął się już dawno i wydaje się, że jest tylko kwestią czasu, kiedy będzie się on nasilał. Do tej pory narzucona bezkompromisowość Kościoła katolickiego chociażby w kwestii środków antykoncepcyjnych osiągnęła – jak widać – efekt przeciwny do zamierzonego. Wartości i normy społeczne

oraz kulturowe nie są już legitymizowane wyłącznie przez religię, a dla wielu ludzi młodych jest czymś normalnym wybieranie spośród wielu interpretacji życia pojedynczych elementów światopoglądowych (Kozak 2014: 460).

Przedstawiona powyżej szczegółowa analiza uzyskanego materiału empirycznego pozwala na sformułowanie następujących wniosków.

1. W pierwszej kolejności za cel życia seksualnego w małżeństwie wymieniano odpowiedź: „wyraz miłości i jedności” zarówno w Anglii, jak i w Polsce. W grupie badanych z Polski częściej padała odpowiedź, iż celem życia seksualnego jest środek prokreacji i płodności, z kolei w Wielkiej Brytanii częściej akcentowano w pożyciu seksualnym źródło przeżyć seksualnych i emocji.
2. Życie seksualne w małżeństwie rozumie jako środek prokreacji i płodności nieco więcej kobiet, niemal połowa osób praktykujących i co trzeci niepraktykujący. Powyższą opinię częściej wyrażano w grupie zamieszkujących średnie i duże aglomeracje miejskie. Sfera seksualna utożsamiana była ze źródłem przeżyć i emocji seksualnych częściej przez mężczyzn i osoby niepraktykujące.
3. Współżycie przedślubne uznało za dopuszczalne ponad dziewięćdziesiąt procent zamieszkujących Anglię i mniej, bo trzy czwarte, mieszkających w Polsce. We współżyciu narzeczonych przed ślubem nie widziało nic złego trzech na czterech praktykujących i ponad dziewięćdziesiąt procent niepraktykujących, nieco więcej mężczyzn, pochodzących ze średnich lub dużych aglomeracji miejskich i osób gorzej wykształconych.
4. Zdecydowana większość społeczności angielskiej i niemal dwie trzecie polskiej wyraziła przekonanie, że rozwody są dopuszczalne, o ile istnieją ku temu poważne powody. Zwolenników rozwodów zdecydowanie częściej można odnaleźć w grupie osób niepraktykujących, wśród praktykujących zaś powyższą kwestię podzielał co drugi respondent, podobnie uważało więcej kobiet, osób pochodzących ze średnich i dużych miejscowości i posiadających wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne.
5. Najczęściej przytaczanymi odpowiedziami zarówno w grupie angielskiej, jak i polskiej, przemawiającymi za nierozzerwalnością związku małżeńskiego, były: „nie po to się pobieramy, żeby potem się roz-

- wodzić” oraz „wzgląd na dobro dzieci”. Zamieszkujący Polskę nieco częściej aniżeli Anglię akcentowali w tej kwestii wzgląd na dobro partnera, tradycja zaś miała wpływ na poglądy o nierozzerwalności małżeństwa niemal dwa razy częściej w przypadku nupturientów z Anglii.
6. Argument brzmiący, iż „nie po to się pobieramy, żeby potem się rozwodzić”, częściej podawali mężczyźni, praktykujący, pochodzący ze średnich i dużych aglomeracji miejskich i posiadający wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne. Nierozzerwalność małżeństwa przez wzgląd na dobro dzieci akcentowali częściej pochodzący ze wsi i małych miast oraz legitymujący się wykształceniem wyższym.
 7. Poczucie nierozzerwalności małżeństwa ze względu na dobro partnera częściej podkreślały kobiety, praktykujące, pochodzący ze wsi bądź małych miejscowości, legitymujący się wykształceniem wyższym.
 8. Względ na tradycję częściej wpływał na światopogląd o nierozzerwalności małżeństwa w przypadku mężczyzn, praktykujących, pochodzących z małych miejscowości i terenów wiejskich, a także posiadających niższy typ wykształcenia.
 9. Co drugi respondent zarówno z Anglii, jak i z Polski był całkowicie za aborcją lub dopuszczał wyjątkowe sytuacje, w których aborcję uważał za dopuszczalną. Powyższy pogląd dzieliło więcej kobiet, niepraktykujących, pochodzących ze średnich lub dużych aglomeracji miejskich i osób z wyższym wykształceniem.
 10. Niemal połowa respondentów z Polski i czterech na dziesięciu z Anglii nie zgadzała się ze stanowiskiem Kościoła katolickiego i akceptowała antykoncepcję. Niemal dwa razy więcej ankietowanych z grupy angielskiej aniżeli z polskiej stanowczo wykluczyło stosowanie antykoncepcji.
 11. Popierających stanowisko Kościoła katolickiego odnośnie do stosowania środków antykoncepcyjnych odnotowano więcej w grupie mężczyzn, praktykujących, pochodzących ze wsi bądź małych miejscowości i osób gorzej wykształconych.
 12. Niezgadzających się ze stanowiskiem Kościoła i akceptujących antykoncepcję odnotowano więcej w grupie niepraktykujących, pochodzących ze średnich i dużych aglomeracji miejskich i posiadających wyższe wykształcenie.

W kontekście indywidualizacji i sekularyzacji wartości moralnych sprawdza się niestety prognoza sformułowana przez José Casanovę, który wyraził zdanie, że wszelkie próby narzucenia katolickich rozwiązań problemów światopoglądowych wykorzystywanych w teatrze politycznym nie tylko mogą doprowadzić do powstania podziałów na linii państwo – Kościół, ale, biorąc pod uwagę coraz bardziej pluralistyczny charakter polskiego katolicyzmu, mogą także wywołać wewnętrzne konflikty i rozłamy wewnątrz samego Kościoła katolickiego, do którego przecież zdecydowana większość Polaków przyznaje się, także tych z młodego pokolenia (Casanova 2005: 193).

Badania socjologiczne w Polsce potwierdzają hipotezę, iż negatywne przemiany w społecznej akceptacji moralności opartej na nauczaniu Kościoła katolickiego dotyczą szczególnie moralności małżeńskiej i rodzinnej, zwłaszcza zasad odnoszących się do życia seksualnego. Na ogół akceptowane są te, które stoją na straży życia nienarodzonych dzieci (zmniejsza się świadomość bezprawia lub nieładu moralnego, o którym świadczy dokonywanie aborcji), w wyraźnym kryzysie są zaś normy związane z nierozzerwalnością małżeństwa, z czystością przedmałżeńską i regulacją poczęć. Trudno jest określić, na ile w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku i na początku XXI mamy do czynienia w środowiskach młodzieżowych z wahaniem opinii, na ile zaś z wyraźną zmianą kierunkową w świadomości moralnej w stronę permissywizmu i relatywizmu moralnego (Mariański 2012: 324).

Rozdział siódmy

Wychowanie i kształcenie dzieci

Rodzina jest pierwszym naturalnym środowiskiem człowieka, do którego przynależność wynika z samego faktu urodzenia. Jest to dominujące środowisko, w którym rozwija się aktywność, cechy osobowości, zachowania, kształtują się wartości i normy społeczne jednostek. Stworzenie w tych warunkach wspólnego świata wartości i norm, orientacji i stylów życia staje się zadaniem niełatwym do wykonania w czasach ponowoczesnych. Wychowanie było przez wieki niemal wyłączną domeną rodziny. Współcześnie istnieje długi szereg wyspecjalizowanych w tym celu instytucji i organizacji. Podobne zjawisko zachodzi również w odniesieniu do innych funkcji (Styk 1996b: 10).

Wychowanie dziecka w rodzinie traci dzisiaj charakter przekazu określonego pakietu wartości i norm. Nabiera ono wymiarów nieco procesualnych, wyrażających się w negocjacjach, w poszukiwaniach wspólnego konsensusu poprzez dialog i porozumienie, także pośród samych rodziców. Niniejszy rozdział porusza kwestię chęci posiadania dzieci w rodzinie, motywów posiadania potomstwa, wymaganych warunków i predyspozycji rodzicielskich, zakładanych głównych celów wychowania w rodzinie, jak też kwestii wychowania religijnego. Kwestie posiadania i wychowania potomstwa kształtowały się w kulturze europejskiej pod wpływem wielu czynników. Jeszcze w XIX wieku obecność dzieci w rodzinie była ważna m.in. z funkcjonalnego punktu widzenia dobra gospodarstwa. Potomstwo postrzegano bowiem jako najtańszą siłę roboczą, którą można było dowolnie dysponować. To generowało pewien produkcyjny charakter rodziny tradycyjnej. Dziecko stanowiło w pewnym sensie, ówczasie, wartość instrumentalną, ściśle określony podział obowiązków zapewniał zaś pewien zakres czynności każdemu członkowi rodziny, w zależności od jego płci i wieku (Markowska 1964: 50).

Wielodzietność oceniano szczególnie pozytywnie w rodzinach zaможniejszych. W takich warunkach możliwe bowiem było stopniowe przesuwanie obowiązków na młodsze potomstwo w miarę dorastania. Ekonomiczne konieczności posiadania potomstwa występowały także w szerszym kontekście natury społecznej. Dopiero fakt zawarcia związku małżeńskiego i posiadania potomstwa dawały dorosłemu mężczyźnie i dorosłej kobiecie status pełnoprawnych członków społeczności. Do innych czynników, które determinowały dawniej sferę prokreacji, Inga Jaguś zalicza: brak dostatecznej wiedzy o fizjologii porodu, niedostępność medycznych środków zapobiegających ciąży, niewystarczającą opiekę lekarską, nacisk ideologii religijnej wdrażającej zasady niekontrolowanej rozrodczości (Jaguś 2005: 128–129).

Wiek XX to okres wielkich procesów industrializacyjnych i urbanizacyjnych, które to z kolei pociągnęły za sobą wzrost ruchliwości horyzontalnej i wertykalnej społeczeństw. Po drugiej wojnie światowej młode pokolenie zaczęło przemieszczać się do aglomeracji miejskich. To w naturalny sposób zmniejszało oddziaływanie kontroli społecznej na rodzinę, także w sferze prokreacji, gdyż pluralizm kulturowy i światopoglądowy ułatwiał jednostkom krytyczne spojrzenie na układ wartości cenionych i preferowanych, a ukształtowanych wcześniej w procesie socjalizacji w społeczeństwach tradycyjnych (Baniak 1990: 105).

Tym samym traciły na znaczeniu dotychczasowe pryncypia sfery prokreacyjnej rodziny. W społeczeństwach ponowoczesnych zaszła rewolucyjna przemiana w podejściu do posiadania potomstwa. Dziecko staje się „bezwartościowe” ekonomicznie, ale bezcenne emocjonalnie dla tych, którzy pragną je posiadać, czyli staje się wartością autoteliczną dla rodziców. Współczesne odchodzenie od prokreacji spowodowane jest szeroko rozumianą zmianą w sferze ekonomicznej. Nie trzeba bowiem rodzić dzieci, aby pomnażać kapitał rodzinny, a więc sfera produkcyjna i reprodukcyjna zostały od siebie oddzielone (Slany 2002: 106).

Zmiany w podejściu do posiadania dzieci zaszły także w procesie samego wychowania. Janusz Mariański zauważa, iż na przestrzeni kilku ostatnich pokoleń zauważalne jest przejście, w stosunkach między rodzicami i dziećmi, od modelu ścisłego podporządkowania do formy pewnej bliskości, od surowości do łagodności. Przyjmuje się obecnie, iż

metoda podkreślania władzy czy przemoc fizyczna nie służą prawidłowemu rozwojowi osobowościowemu dziecka. Lepsze rezultaty osiąga się w atmosferze serdeczności i miłości, poprzez rozmowę i przekonywanie, okazywanie zaufania i partnerstwo. W tych warunkach przekaz i utrwalanie wartości i norm moralnych w rodzinie ma większe szanse powodzenia i to bez wytwarzania postaw lękowych u dziecka. Krótkofalowo, z punktu widzenia wykorzenienia ujemnych nawyków dziecka, wychowanie z akcentem na karanie może okazać się skuteczniejszą metodą niż „miękkie” techniki perswazyjne (Marianiński 2012: 297). W wymiarze długookresowym w perspektywie prawidłowego rozwoju dziecka wyższość łagodnych technik wychowawczych nie jest na ogół kwestionowana na gruncie nauk pedagogicznych, nieco gorzej rzecz się ma w przestrzeni percepcji chociażby Kościoła hierarchicznego.

Nowa i docelowa sytuacja wychowawcza zakłada refleksję pedagogiczną i bezustanne oddziaływanie pozytywne („wzmocnienia pozytywne”). Brak tych warunków powoduje niewydolność wychowawczą wielu rodzin. W wychowaniu moralnym rzadko stosuje się techniki i metody wychowawcze w jednorodnej formie. W zależności od sytuacji poszczególne elementy oddziaływania wychowawczego splatają się wzajemnie, tworząc formy pośrednie. Pomiędzy metodami skrajnymi znajduje się wiele metod pośrednich, z przewagą jednej nad pozostałymi w całokształcie wychowania dziecka. To, co okazuje się prawidłowe w jednej rodzinie, nie musi tak samo oddziaływać w innych. Każda rodzina ma bowiem swoje własne problemy i zadania wychowawcze (Marianiński 2012: 298).

O ile dziecko w XXI wieku stało się wartością autoteliczną dla rodziców, a sam proces wychowania przeszedł swoistą metamorfozę od restrykcyjności do łagodności, powściągliwości czy wyrozumiałości, o tyle wzrost poziomu życia, rozwój medycyny, przemiany technologiczne, zwiększenie poczucia bezpieczeństwa socjalnego oraz przemiany światopoglądowe utrwaliły nowe wzory życia, również małżeńskiego i rodzinnego. Młode pokolenie coraz częściej skupia się w swoich planach życiowych na rozwoju własnym, potomstwo zaś, o ile w ogóle jest uwzględniane w planach życiowych, odchodzi na nieco dalszy plan. Coraz powszechniejszy staje się model małżeństw określanych jako DINKS (ang: *double income no kids* – podwójny dochód, żadnych dzieci) (Jasiel-

ska, Maksymiuk 2011: 34). Pokolenie DINKS jest zapracowane, ale praca przynosi im satysfakcję. W przypadku braku zadowolenia zawodowego wahają się zmienić kierunek swojej kariery zawodowej. Pieniądze stają się często wyznacznikiem sukcesu i zarazem kluczem do wolności, na którą nie może sobie pozwolić człowiek gorzej uposażony i obciążony obowiązkami rodzicielskimi (Jaguś 2005: 133).

Omawiając zagadnienie posiadania potomstwa, nie sposób pominąć wpływu prądów feministycznych na kształtowanie i postrzeganie ról macierzyńskich i rodzinnych, a tym samym na kształtowanie się tożsamości małżeńskiej. Instytucja rodziny została uznana przez feminizm za formę zniewalającą i opresyjną. Zdaniem większości kierunków feministycznych patriarchyat zdewaluował społeczne znaczenie kobiety (Slany 2002: 113). Zauważa się jednak, iż nurty feminizmu nie pokusiły się o zaprezentowanie listy korzyści wynikających z macierzyństwa. Realizacja zadań związanych z prokreacją jest raczej krytykowana, natomiast na pierwszy plan wysuwa się szeroko pojmowana teoria emancypacyjna, poprzez m.in. propagowanie skutecznych środków antykoncepcyjnych i prawa do aborcji (Szczuka 2004: 18–22). Niektóre nurty wprost postulują wycofanie się kobiet z prokreacji, dewaluację macierzyństwa, zniwelowanie podporządkowania i przepracowania kobiet w rodzinie (Slany 2002: 113).

Mimo licznych tendencji antyrodzinnych, w świadomości Polaków wydaje się dość silna chęć posiadania potomstwa. W sondażu CBOS z 2013 roku ponad połowa ankietowanych za najodpowiedniejszy dla siebie model rodziny uznała małżeństwo z dziećmi (55%), co czwarty ankietowany deklarował zaś model rodziny wielopokoleniowej (29%). Zdecydowanie mniej chętnie Polacy opowiadali się za życiem w pojedynkę (4%), w małżeństwie bez dzieci (4%) lub w stałym związku partnerskim z osobą odmienną płci (4%). Tylko nieliczni widzieliby siebie w roli rodzica samotnie wychowującego dziecko (1%), w tymczasowym związku partnerskim z osobą odmienną płci (1%) lub w innych formach związku, w tym homoseksualnych (1%). Niemal wszyscy dorośli Polacy wyrazili chęć posiadania potomstwa, jedynie trzy osoby na sto preferowały bezdzietność (3%). Największa grupa respondentów zadeklarowała, że chciałyby mieć dwoje dzieci (49%), a jedna czwarta – troje (26%) (Boguszewski 2013c: 2).

Badania socjologiczne Janusza Mariańskiego wśród młodzieży szkół średnich siedmiu miast Polski ukazały dominujący trend chęci posiadania w przyszłości dwójki dzieci. W zależności od miasta wskaźnik takich odpowiedzi wahał się od 46,4% do 70,6%. Rodzinę bezdzietną albo z jednym dzieckiem preferowało od 7,8% do 43,2% badanych, z trojgiem dzieci od 5,2% do 28,6%, a z czworgiem i więcej od 2,2% do 6,7% (Mariański 2003: 246).

Młodzież maturalna z liceów ogólnokształcących i techników w Łławie w 2008 roku w zdecydowanej większości deklarowała chęć życia w związku małżeńskim (72%) i jeszcze więcej, że pragnie mieć dzieci (85%). Najwięcej młodzieży chciałoby mieć dwoje dzieci (44,4%), a następnie troje – 18,2%, jedno dziecko – 8,1%, wcale – 9,1%, czworo – 3%, pięcioro – 1%, tyle, ile będzie w stanie wychować – 1%, brak odpowiedzi stanowi 17,2% (Czeszejko 2008: 112–117). W badaniach socjologicznych Tomasza Biernata i Pawła Sobierajskiego oraz Leona Dyczewskiego młodzież w wieku 18–24 lat w zdecydowanej większości deklarowała chęć posiadania dziecka: odpowiednio – 85,6% i 88,8% badanych (Biernat, Sobierajski 2007: 76; Dyczewski 2009: 127).

W 2012 roku w badaniach socjologicznych na temat preferowanych modeli małżeństwa i rodziny niemal wszyscy nupturienicy z Białegostoku deklarowali chęć posiadania potomstwa (98,6%). Jedynie sześć osób wyraziło brak zdania w tej sprawie (1,4%). Nikt natomiast nie udzielił odpowiedzi negatywnej. Ponad połowa z badanych pragnęła mieć dwoje dzieci (58,1%), co trzeci ankietowany chciałby mieć troje (29,1%), a co dwudziesty – jedno (5,4%) lub też czworo i więcej (5,4%) (Kamiński 2015: 232–234).

W badaniach socjologicznych na temat postaw i przekonań Polaków dotyczących posiadania dzieci i polityki prorodzinnej, zrealizowanych w styczniu 2015 roku na zlecenie Warsaw Enterprise Institute na próbie 1078 dorosłych Polaków, okazało się, iż 76% badanych chciałoby mieć dwoje lub troje dzieci. W tych samych badaniach tylko 4% Polaków, nawet gdyby nie miało żadnych ograniczeń, zadeklarowało, że nie chcą w ogóle mieć dzieci (bo nie lubią dzieci; uważają, że to duży kłopot; mają obawy, że nie będą dobrymi rodzicami). Wskaźnik ten okazał się ponad dwa razy wyższy (9%) w grupie osób w wieku 25–34 lat (czyli w szczycie możliwości prokreacyjnych). W przypadku odpowiedzi osób nieposiada-

jących dzieci na pytanie o chęć posiadania potomstwa zaobserwowano istotną różnicę w zależności od płci. Wśród kobiet, a co więcej – młodych (do 34 roku życia) odnotowano istotnie większą grupę „niechcących” dzieci. Może to być związane z tym, że dla kobiet jest to decyzja, która wiąże się z wieloma obawami zarówno natury wewnętrznej (np. lęk przed ciążą i porodem, obawa przed zmianą trybu życia i „zamknięciem” w domu), jak i zewnętrznej (np. obawa przed utratą pracy) (*Badanie postaw* 2015: 4).

Respondenci zapytani w tym samym sondażu o to, co ich zdaniem jest najważniejszą przyczyną małej liczby urodzeń, wskazywali na obawę kobiet przed utratą pracy (55%) oraz koncentrację na karierze kobiety (47%). Natomiast respondenci zapytani o to, co ich samych powstrzymuje przed posiadaniem (powiększeniem liczby) dzieci, wskazywali na pierwszym miejscu brak wsparcia finansowego ze strony państwa (43%), trudności mieszkaniowe (33%) i wysokie koszty wychowania dzieci (33%) (*Badanie postaw* 2015: 4).

Tab. 30 [pyt. 15]. *Chęć posiadania dzieci*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Tak	92	93,9	112	99,1
Nie	–	–	–	–
Trudno powiedzieć	5	5,1	–	–
Brak odpowiedzi	1	1,0	1	0,9
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=5,915; df=1; p=0,015; C=0,166$$

Nupturientów w Wielkiej Brytanii i w Polsce także zapytano o kwestię dotyczącą sfery prokreacji. W pierwszej kolejności zapytano respondentów o to, czy chcieliby mieć dzieci? Niemal wszyscy ankietowani z Polski odpowiedzieli twierdząco (99,1%), w przypadku zaś osób mieszkających w Anglii wskaźnik ten był nieco mniejszy (93,9%). Odpowiedzi: „trudno powiedzieć” udzieliło jedynie pięć osób z UK (5,1%), wskaźnik braków odpowiedzi w grupie zamieszkujących Anglię wynosi 1,0%, a Polskę – 0,9% – ($\chi^2=5,915; df=1; p=0,015; C=0,166$).

Poza zmienną centralną, jedyną z przyjętych zmiennych niezależnych, różnicujących istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów, okazały się *praktyki religijne*. Praktykujący częściej udzielali odpowiedzi wskazujących na chęć posiadania potomstwa ($P=98,9\%$; $NP=94,9\%$), jedynie co dwudziesty piąty niepraktykujący wybrał odpowiedź: „trudno powiedzieć” ($4,2\%$), wskaźnik braków odpowiedzi okazał się zaś nieco wyższy w przypadku osób praktykujących ($P=1,1\%$; $NP=0,8\%$) – ($\chi^2=3,985$; $df=1$; $p=0,046$; $C=0,137$). Pozostałe z przyjętych niezależnych nie spełniły warunku $p<0,05$, przy czym chęć posiadania potomstwa częściej wyrażały kobiety ($M=95,2\%$; $K=98,1\%$), zamieszkujący duże i średnie miejscowości aniżeli małe miasta czy tereny wiejskie ($99,0\%$ wobec $94,4\%$) i osoby lepiej wykształcone (podstawowe, średnie, policealne – $96,2\%$; wyższe – $97,2\%$). Swoje niezdecydowanie w powyższej kwestii częściej zdradzali mężczyźni ($M=2,9\%$; $K=1,9\%$), pochodzący z terenów wiejskich i małych miejscowości niżli ze średnich i dużych aglomeracji miejskich ($3,7\%$ wobec $1,0\%$) i posiadający wykształcenie policealne bądź niższego typu niż wyższe ($2,9\%$ wobec $1,9\%$) – (*płeć* – $\chi^2=0,280$; $df=1$; $p=0,596$; *miejscę pochodzenia* – $\chi^2=1,757$; $df=1$; $p=0,185$; *wykształcenie* – $\chi^2=0,246$; $df=1$; $p=0,620$).

Po pytaniu filtrującym: „Czy chciałbyś/chciałabyś mieć dzieci”, poproszono respondentów o wskazanie liczby planowanego potomstwa. Niemal co dziesiąty respondent z Polski ($9,7\%$) i co jedenasty z Anglii ($9,2\%$) stwierdził, że planuje mieć jedno dziecko, niemal dwie trzecie ankietowanych z Polski przyznało, że chciałoby mieć dwójkę dzieci ($61,9\%$), a z UK odpowiedział w ten sposób co drugi badany ($50,0\%$). Planujących posiadać trójkę (bądź więcej) dzieci odnotowano nieco więcej w środowisku brytyjskim aniżeli polskim ($27,6\%$ wobec $27,4\%$), przy czym wysoki wskaźnik braków odpowiedzi zauważono w grupie zamieszkujących na stałe UK ($13,2\%$), w grupie zamieszkujących Polskę wskaźnik ten wynosi jedynie $0,9\%$ – ($\chi^2=0,490$; $df=2$; $p=0,738$).

Tab. 31 (pyt. 16a). *Upagniona liczba posiadanego potomstwa*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Jedno	9	9,2	11	9,7
Dwoje	49	50,0	70	61,9
Troje i więcej	27	27,6	31	27,4
Brak odpowiedzi	13	13,2	1	0,9
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=0,490; df=2; p=0,783$$

Podobnie jak zmienna centralna, żadna z przyjętych zmiennych niezależnych nie różnicowała istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów (*płeć* – $\chi^2=0,099$; $df=2$; $p=0,952$; *praktyki* – $\chi^2=1,945$; $df=2$; $p=0,378$; *miejsce pochodzenia* – $\chi^2=0,072$; $df=2$; $p=0,964$; *wykształcenie* – $\chi^2=0,404$; $df=2$; $p=0,817$). Chęć posiadania jednego dziecka częściej wyrażały osoby niepraktykujące ($P=7,5\%$; $NP=11,0\%$) i, w porównywalnym stopniu, zarówno mężczyźni, jak i kobiety ($M=9,6\%$; $K=9,3\%$), pochodzący ze średnich i dużych miast, jak i z terenów wiejskich i małych miejscowości ($9,7\%$ wobec $9,3\%$), podobnie posiadający wykształcenie policealne bądź niższego typu, jak i wyższe ($9,6\%$ wobec $9,3\%$). Wśród tych, którzy deklarowali chęć posiadania dwójki dzieci, częściej znajdowały się kobiety ($M=52,9\%$; $K=59,8\%$), osoby niepraktykujące ($P=55,9\%$; $NP=56,8\%$), pochodzące ze średnich i dużych miast aniżeli z małych miejscowości i terenów wiejskich ($58,3\%$ wobec $54,6\%$), posiadające wykształcenie wyższe niż innego typu ($60,7\%$ wobec $51,9\%$). Troje i więcej dzieci chciałyby mieć niemal co trzecia respondentka ($29,0\%$) i co czwarty respondent ($26,0\%$), co trzeci praktykujący ($32,3\%$) i niemal co czwarty niepraktykujący ($23,7\%$) i, w porównywalnym stopniu, zarówno pochodzący z małych miejscowości i terenów wiejskich, jak i z dużych i średnich aglomeracji miejskich ($27,8\%$ wobec $27,2\%$). Podobnie uważały osoby z wykształceniem podstawowym, średnim i policealnym, jak i z wyższym ($27,9\%$ wobec $27,1\%$).

Świadomość młodych Polaków, w odniesieniu do małżeństwa i rodziny, ulega pewnym procesom pluralizacji, jednakże na poziomie skła-

danych deklaracji współczesnemu pokoleniu mimo wszystko bliżej do modelu prokreacyjnego niżli komercyjnego, opartego na bezdzietności. Na pewno w praktyce życia codziennego dochodzi do wypracowywania kompromisów w dziedzinie chociażby godzenia życia zawodowego, warunków ekonomicznych z decyzjami o posiadaniu potomstwa.

Zmieniający się charakter modelu małżeńsko-rodzinnego skłania do zastanowienia się nie tylko nad deklaracjami posiadania potomstwa, ale także nad samymi pragnieniami rodzicielskimi. Motywy rodzicielskie, zwane także cechami, czy też dyspozycjami motywacyjnymi, definiowane są jako skłonność pozytywnego lub negatywnego reagowania na rozmaite aspekty rodzicielstwa (Miller, Pasta 1993: 113–117).

Małgorzata Lesińska-Sawicka wyróżniła następujące typy decyzji prokreacyjnych:

- decyzje natury pragmatycznej – to rodzicielstwo, które stawia za cel główny zapewnienie sobie ekonomicznego bezpieczeństwa, zabezpieczenie na starość, uzyskanie cieszącego się szacunkiem statusu matki, a także zespolenie rodziny i przywiązanie mężczyzny;
- decyzje natury egzystencjalnej – pojawia się z potrzeby nadania sensu i znaczenia swemu życiu;
- decyzje instynktowe – macierzyństwo za wszelką cenę, kobieta odczuwa bardzo mocno chęć posiadania dziecka, nie zastanawia się nad ewentualnymi przeszkodami, skutkami czy niedostatkami swego pragnienia;
- decyzje konformistyczne – rodzicielstwo, które bierze się z obawy przed wyróżnianiem się z otoczenia, z potrzeby upodobnienia się do większości;
- decyzje ideologiczne – rodzicielstwo powstałe w imię wyższych idei, takich jak: prawo natury, nakaz boski, dobro narodu, interes grupy etnicznej czy religijnej (np. nakaz religii);
- decyzje romantyczne – wynikające z chęci obdarowania potomstwem życiowego partnera (Lesińska-Sawicka 2007: 115).

W badaniach socjologicznych prowadzonych w 2002 i 2003 roku, obejmujących 358 kobiet z wybranych powiatów województwa koszalińskiego-kołobrzeskiego, głównym motywem ankietowanych w kwestii posiadania dziecka była po prostu chęć zostania matką (próba zasadnicza i próba kontrolna – odpowiednio 69,3% i 75,4%). W następnej kolejności

respondentki wymieniały takie motywy decyzji prokreacyjnych, jak: jest to naturalna kolej rzeczy, główny cel małżeństwa (odpowiednio: 44,1% i 63,7%); dzieci są podporą rodziców w starości (27,4% i 38,0%); chęć sprawdzenia się jako matka po wcześniejszym osiągnięciu wszystkiego (27,9% i 21,8%); posiadanie dziecka to wyzwanie, szansa dla podniesienia prestiżu społecznego i osobistego (26,3% i 14,0%); „aby mieć komu przekazać swój dorobek” (15,1% i 19,6%); dla ratowania lub umacniania związku (8,9% i 9,9%); obowiązek religijny (7,3% i 8,4%); nacisk męża/partnera (5,6% i 3,4%). W podejmowaniu decyzji prokreacyjnych wśród respondentek, które zostały matkami w wieku 35 lat i więcej, przeważała argumentacja za traktowaniem macierzyństwa w aspekcie pragmatycznym i egzystencjalnym. Częściej też niż młodsze respondentki kierowały się one chęcią obdarowania męża lub partnera upragnionym dzieckiem, macierzyństwo więc postrzegały w kategoriach „romantycznych”. Z kolei u kobiet zostających matkami w optymalnym wieku rozrodczym najwięcej motywów prokreacyjnych zawierało się w ramach macierzyństwa konformistycznego oraz nakazu religijnego. Najrzadziej podawanymi przyczynami posiadania dziecka były powody romantyczne i ideologiczne (Lesińska-Sawicka 2007: 115–116).

W 2012 roku ponad połowa białostoczan przygotowujących się do małżeństwa najbardziej pragnęła mieć dzieci, gdyż wzbogacają one życie (56,8%), prawie połowa dlatego, że dzieci nadają sens życiu (45,0%), jedna trzecia dlatego, że dzieci wzmacniają więź między rodzicami (36,6%) i sprawiają, że rodzina jest prawdziwa (35,8%). Co piąty respondent pragnął mieć dzieci, gdyż w przyszłości oczekiwалby od nich ekonomicznej i praktycznej pomocy (20,8%) bądź dlatego, że małżeństwa z dziećmi są szczęśliwsze (18,4%). Co dziesiąty ankietowany zaznaczył, że dzieci należą do małżeństwa (13,4%) i ludzie bez dzieci są samotni w starszym wieku (12,3%), a co dwudziesty wybrał odpowiedzi: „chcę żeby moje nazwisko nie zaginęło” (7,8%), „chcę mieć dzieci, aby być potrzebnym” (7,1%) i „posiadanie dzieci podoba się Bogu” (6,6%) (Kamiński 2015: 243).

Tab. 32 (pyt. 16b). *Motywy i chęci posiadania potomstwa*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Chcę, żeby moje nazwisko nie zaginęło	10	10,9	3	2,7
Nada to sens mojemu życiu	59	64,1	55	49,1
Jako małżonek/małżonka dopiero coś będę znaczyć, kiedy będzie dziecko	4	4,3	3	2,7
Dzieci należą do małżeństwa	13	14,1	23	20,5
Ludzie bez dzieci są samotni w starszym wieku	15	16,3	17	15,2
Dzieci wzbogacają życie	51	55,4	64	57,1
Dzieci sprawiają, iż rodzina jest prawdziwa	46	50,0	53	47,3
Dzieci wzmacniają więź między rodzicami	25	27,2	29	25,9
Posiadanie dzieci uważam za mój obowiązek wobec społeczeństwa	–	–	2	1,8
Małżeństwa z dziećmi są szczęśliwsze	8	8,7	22	19,6
Chcę mieć dzieci, aby być potrzebnym	4	4,3	7	6,3
Ponieważ oczekuje od nich ekonomicznej i praktycznej pomocy	1	1,1	1	0,9
Wzrastałem wśród rodzeństwa i podoba mi się życie w rodzinie z dziećmi	10	10,9	23	20,5
Posiadanie dzieci podoba się Bogu	4	4,3	4	3,6
W ten sposób uzyskam uznanie ze strony rodziców, przyjaciół, krewnych	–	–	–	–
Trudno powiedzieć	1	1,1	4	3,6
Inne powody	1	1,1	2	1,8
Brak odpowiedzi	3	3,1	1	0,9

Uwaga! Dane nie sumują się do 100%, gdyż respondent mógł wybrać więcej niż jedną kategorię odpowiedzi.

W kwestionariuszu ankiety w 2014 roku także zaapelowano do respondentów o uargumentowanie chęci posiadania dziecka. W przygoto-

wanej kafeterii odpowiedzi ankietowani zostali poproszeni o wskazanie maksymalnie trzech głównych motywów posiadania potomstwa. Najczęściej pojawiającą się odpowiedzią była taka, iż dzieci wzbogacają życie (Anglia – 55,4%; Polska – 57,1%), druga zaś w kolejności to ta, która mówiła o tym, iż dzieci nadają sens życiu rodziców (Anglia – 64,1%; Polska – 49,1%). Co druga osoba zamieszkująca Polskę (50,0%) i nieco mniej Anglię (47,3%) przyznała, iż dzieci sprawiają, że rodzina jest spełniona wtedy, kiedy jest potomstwo, a argument, iż dzieci wzmacniają więź między rodzicami, podało 27,2% zamieszkujących UK i co czwarty ankietowany z Polski (25,9%). Co piąta osoba z Polski i co siódma z Anglii argumentowała chęć posiadania potomstwa tym, że „dzieci należą do małżeństwa” (20,5% wobec 14,1%). O niemal dziesięć punktów procentowych mniej zamieszkujący Anglię aniżeli Polskę, odpowiadając na pytanie, dlaczego chcieliby mieć dzieci, odpowiedzieli, że dlatego, gdyż sami wzrastali wśród rodzeństwa i podoba im się życie w rodzinie z dziećmi (odpowiednio: 10,9%; 20,5%). Nieco więcej zamieszkujących UK niż Polskę stawiało tezę, że ludzie bez dzieci są samotni w starszym wieku (16,3% wobec 15,2%) i dlatego chcą mieć dzieci, dwa razy więcej zamieszkujących Polskę niżli Anglię stwierdziło zaś, iż chcą posiadać dzieci, ponieważ małżeństwa z dziećmi są bardziej szczęśliwe (19,6% wobec 8,7%).

Co dziewiąta osoba z Polski (10,9%) i jedynie 2,7% z Anglii przyznało, że chce mieć potomstwo, gdyż jest to gwarant ciągłości istnienia nazwiska. Nieco więcej osób z Polski od tych z Anglii wyraziło zdanie, iż chce zdecydować się na potomstwo, aby czuć się potrzebnym (6,3% wobec 4,3%), nieco więcej zamieszkujących Anglię aniżeli Polskę stwierdziło, że posiadanie dzieci podoba się Bogu (4,3% wobec 3,6%). Dwa razy więcej ankietowanych Anglików od Polaków przyznało, iż jako małżonek bądź małżonka dopiero coś będą znaczyć wówczas, kiedy będą posiadali dziecko (4,3% wobec 2,7%). Więcej osób z Polski niż z Anglii nie umiało określić powodów, dla których chciałoby mieć dzieci (odpowiednio: 3,6% wobec 1,1%), przy czym odwrotne proporcje dało się zauważyć w przypadku braków odpowiedzi respondentów (Anglia – 3,1%; Polska – 0,9%). Wśród innych odpowiedzi można było znaleźć m.in. takie stwierdzenia, jak: „by przekazać wiedzę i doświadczenie”; „ponieważ jest to dar od Boga” (Anglia – 1,1%; Polska – 1,8%).

Przekonanie o tym, że dzieci wzbogacają życie w rodzinie, częściej żywili mężczyźni ($M=58,2\%$; $K=54,7\%$), niepraktykujący ($P=52,2\%$; $NP=58,9\%$), pochodzący ze średnich i dużych aglomeracji miejskich niżeli z terenów wiejskich i małych miast ($59,4\%$ wobec $53,4\%$), posiadający wykształcenie policealne bądź niższego typu niżli wyższe ($59,6\%$ wobec $53,3\%$). Tezę o tym, iż dzieci nadają sens życiu rodziców, nieco częściej popierali mężczyźni ($M=56,1\%$; $K=55,7\%$), osoby praktykujące ($P=56,5\%$; $NP=55,4\%$), zamieszkujący wsie i małe miejscowości od mieszkańców średnich i dużych miast ($57,3\%$ wobec $54,4\%$), osoby lepiej wykształcone (podstawowe, średnie, policealne – $55,6\%$; wyższe – $56,2\%$). Zdanie mówiące o tym, że „dzieci sprawiają, iż rodzina jest prawdziwa”, częściej wyrażały kobiety ($M=42,9\%$; $K=53,8\%$) i osoby praktykujące ($P=53,3\%$; $NP=44,6\%$), argument zaś, iż dzieci wzmacniają więź między rodzicami, wskazywała niemal co trzecia respondentka ($31,1\%$) i co piąty respondent ($21,4\%$), niemal o siedem punktów procentowych mniej osoby praktykujące od niepraktykujących ($P=22,8\%$; $NP=29,5\%$), częściej pochodzący ze wsi i małych miast od tych ze średnich bądź dużych aglomeracji miejskich ($28,2\%$ wobec $24,8\%$), rzadziej zaś posiadający wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne aniżeli wyższe ($25,3\%$ wobec $27,6\%$).

Przekonanie o tym, że warto mieć dzieci, bo należą one do małżeństwa, zdradzał co piąty mężczyzna ($20,4\%$) i o pięć punktów procentowych mniej kobiet ($15,1\%$), niemal dwa razy więcej osób ze wsi i małych miast niżli ze średnich i dużych aglomeracji ($23,3\%$ wobec $11,9\%$) i, w porównywalnym stopniu, osoby praktykujące, jak i niepraktykujące ($18,5\%$ wobec $17,0\%$) oraz posiadające wykształcenie podstawowe, średnie i policealne, jak i wyższe ($18,2\%$ wobec $17,1\%$). Kobiety nieco częściej od mężczyzn twierdziły, że chcą mieć dzieci, ponieważ same wzrastały wśród rodzeństwa i podoba im się życie rodzinne z dziećmi ($17,9\%$ wobec $14,3\%$). Podobnie twierdziło nieco więcej osób praktykujących ($P=19,6\%$; $NP=13,4\%$), pochodzących ze średnich i dużych miast niżeli z małych miejscowości czy terenów wiejskich ($19,8\%$ wobec $12,6\%$), a także dwa razy więcej osób z wykształceniem wyższym niż z podstawowym, policealnym czy średnim ($21,9\%$ wobec $10,1\%$). Niemal co szósta respondentka i co siódmy respondent stwierdził, że warto mieć dzieci, gdyż ludzie bez dzieci są samotni w starszym wieku ($M=14,3\%$;

K=17,0%). Podobnie twierdziło nieco więcej osób niepraktykujących od praktykujących (16,1% wobec 15,2%), pochodzących z terenów wiejskich bądź z małych miast niżeli ze średnich i dużych aglomeracji miejskich (16,5% wobec 14,9%), posiadających wykształcenie policealne lub niższego typu niż wyższe (17,2% wobec 14,3%).

Też o tym, że małżeństwa z dziećmi są szczęśliwsze, częściej wypowiadały kobiety (M=14,3%; K=15,1%), dwa razy częściej praktykujący od niepraktykujących (20,7% wobec 9,8%), dwa razy rzadziej osoby pochodzące z małych miejscowości i terenów wiejskich od tych ze średnich i dużych aglomeracji miejskich (9,7% wobec 19,8%), a także o siedem punktów procentowych więcej osób z wykształceniem wyższym od posiadających wykształcenie innego innego typu (18,1% wobec 11,1%). W kwestionariuszu ankiety jedynie mężczyźni argumentowali chęć posiadania dziecka tym, by ich nazwisko nie zaginęło (13,3%). Niemal dwa razy częściej pogląd ten podzielali niepraktykujący (P=4,3%; NP=8,0%), trzy razy częściej pochodzący ze wsi i małych miast aniżeli ze średnich i dużych miejscowości (9,7% wobec 3,0%) oraz zdecydowanie częściej osoby z wykształceniem podstawowym, średnim i policealnym niż z wyższym (12,1% wobec 1,0%).

Powód, by posiadać potomstwo z poczucia bycia potrzebnym („chcę mieć dzieci, aby być potrzebnym”), wyrażało nieco więcej kobiet (M=5,1%; K=5,7%), częściej osoby praktykujące (P=6,5%; NP=4,5%), pochodzące ze średnich i dużych miast aniżeli z małych miejscowości i terenów wiejskich (5,9% wobec 4,9%), posiadający wykształcenie podstawowe, średnie i policealne niżli wyższe (7,1% wobec 3,8%). Argument za tym, by posiadać dzieci, gdyż to podoba się Bogu, niemal trzy razy częściej wyrażały kobiety (M=2,0%; K=5,7%), dwa razy częściej osoby praktykujące (P=5,4%; NP=2,7%), częściej pochodzący ze średnich i dużych miast niżeli ze wsi czy małych miejscowości (5,0% wobec 2,9%), częściej także osoby z wyższym wykształceniem niżli z podstawowym, policealnym bądź średnim (4,8% wobec 3,0%). Kobiety znacznie częściej od mężczyzn zaznaczały, że jako współmałżonek „dopiero coś będę znaczyć, kiedy będzie dziecko” (M=6,1%; K=0,9%). Podobne zdanie nieco częściej wypowiadały osoby niepraktykujące (P=3,3%; NP=3,6%), pochodzące ze wsi i małych miast od tych ze średnich i dużych miejscowości (3,9% wobec 3,0%) i zdecydowanie częściej osoby z wykształceniem podsta-

wowym, średnim i policealnym aniżeli z wyższym (6,1% wobec 1,0%). Swoje niezdecydowanie w powyższej kwestii częściej zdradzali mężczyźni ($M=3,1\%$; $K=1,9\%$), osoby niepraktykujące ($P=1,1\%$; $NP=3,6\%$), pochodzące z terenów wiejskich i małych miast niż ze średnich i dużych miejscowości (2,9% wobec 2,0%), posiadające wykształcenie wyższe niżeli podstawowe, średnie czy policealne (3,8% wobec 1,0%).

Posługując się podziałem wartości zaproponowanym przez Stanisława Ossowskiego (wartości uznawane – czyli takie, o których jednostka wie, że powinny być dla niego atrakcyjne i cenione, w przypadku zaś dążenia do ich realizacji może odczuwać pewien przymus; są to jednocześnie wartości, do których się dąży, ponieważ uważane są za obowiązek; wartości odczuwane – takie, które zostały zinternalizowane przez jednostkę, dążenie do nich jest odczuwane jako pilna potrzeba; wartości realizowane – takie, które mogą być jednocześnie wartościami uznawanymi i odczuwanymi – Ossowski 1967: 63), można przyjąć, iż chęć posiadania dziecka dla respondentów w pierwszej kolejności wartością uznawaną (dzieci nadają sens życiu rodziców; rodzina jest spełniona wtedy, kiedy jest potomstwo). Można więc powiedzieć, że wybory nupturientów są zatem w pewnym zakresie społecznie usankcjonowane, charakterystyczne dla kultury, przekazywane wcześniej w procesie socjalizacji, konkretyzowane następnie w przestrzeni społecznej przez jednostki, które są ich podstawowymi i najważniejszymi nośnikami (Szymczyk 2004: 7).

O ile w dalszym ciągu przeważającym modelem jest rodzina posiadająca dzieci, a zjawiska społeczno-ekonomiczne stanowią pewne tło dla kształtowania się postaw nupturientów wobec wartości prorodzinnych, o tyle niepewność jutra, obawa przed bezrobociem, niezależnie od posiadanego wykształcenia, brak własnego mieszkania i inne problemy zmuszają młodych do wybiegania myślą daleko naprzód. Próbują oni także znaleźć odpowiedź na pytanie, jakie predyspozycje należy spełniać, by zdecydować się na posiadanie potomstwa. Współcześnie wybór celów życiowych, w tym założenie rodziny, i strategii ich realizacji jest ściśle powiązany z wewnętrznym nastawieniem jednostki, rozpoznaniem własnych potrzeb, gotowości wyboru stopnia indywidualnej hierarchii wartości, często poświęcenia ścieżki kariery zawodowej na rzecz – częściej – macierzyństwa, ale także i ojcostwa (Gawlina 2003: 38–40).

W badaniach Tomasza Biernata, Pawła Sobierajskiego i Leona Dyczewskiego, na pytanie, jakie warunki należy spełnić, aby można było podjąć decyzję o prokreacji dzieci, badaną młodzież poproszono, aby zaznaczyła swój stosunek do tej kwestii w skali od 1 do 6, gdzie 1 oznaczało: „nie mają dla mnie żadnego znaczenia” a 6: „one mają dla mnie bardzo duże znaczenie”. Okazało się, iż najważniejszymi motywami decyzyjnymi o posiadaniu potomstwa były: kiedy jest się niezależnym finansowo (ranga – 8,25), w przypadku, gdy chcą tego oboje partnerzy (6,34), kiedy posiada się stałe miejsce pracy (5,27) i kiedy posiada się własny dom (4,25) (Biernat, Dyczewski i in 2007: 147).

Respondenci białostoccy na pierwszym miejscu wybrali z kolei odpowiedź: „kiedy jest się dojrzałym emocjonalnie do posiadania dzieci” (78,1%). Dla ponad połowy badanych ważne było także to, aby było to pragnienie obojga partnerów (58,4%), a dla dwóch piątych warunkami niezbędnymi do posiadania dzieci było posiadanie stałego miejsca pracy (39,5%) oraz moment, kiedy jest się niezależnym finansowo (39,3%). Dla około jednej szóstej ważną kwestią okazało się posiadanie własnego domu (16,5%) i kiedy zna się wystarczająco dobrze partnera/partnerkę (14,4%). Co dziesiąta osoba stwierdziła: „kiedy czuje się taką potrzebę” (11,1%), a co dwudziesta: „kiedy ma się już doświadczenie życiowe” (6,6%), „kiedy można liczyć na wsparcie ze strony rodziny i krewnych” (4,7%). Pojedyncze osoby dawały także następujące odpowiedzi: „kiedy posiada się zawód” (2,1%) oraz „kiedy jest się jeszcze dość młodym” (0,9%). Tylko siedem osób nie wiedziało, jakie warunki są niezbędne do posiadania dzieci i zaznaczyło kategorię: „trudno powiedzieć” (1,6%) (Kamiński 2015: 247).

W badaniach socjologicznych na temat postaw i przekonań Polaków, dotyczących posiadania dzieci i polityki prorodzinnej, zrealizowanych w styczniu 2015, najczęściej wskazywanymi przyczynami braku posiadania potomstwa były niewystarczające warunki materialne (74%) lub obawa przed ich pogorszeniem (61%). Podobnie w przypadku czynników, które by mogły zachęcić do posiadania dzieci, na pierwszym miejscu wymieniane były czynniki związane z polepszeniem sytuacji materialnej (80%). W opinii badanych przeważał także krytyczny ton dotyczący polityki prorodzinnej państwa – niemal 90% respondentów wyraziła zdanie, iż jest ona zła, za wzór zaś polityki prorodzinnej stawiali ankietowani takie państwa, jak: Norwegia, Wielka Brytania, Niemcy (*Badanie postaw* 2015: 3).

Na pytanie o to, co może zachęcić Polaków do posiadania dzieci w przestrzeni polityki społecznej, 61% ankietowanych wskazało na wyższe zarobki netto; 44% – poprawę sytuacji na rynku pracy; 34% – zapewnienie pracy matce po powrocie z urlopu macierzyńskiego; 31% – zapewnienie pracy matce po powrocie z urlopu wychowawczego; 29% – możliwość pracy z domu lub elastyczne godziny pracy; 29% – ulgi podatkowe dla rodzin wielodzietnych; 26% – ulgi dla pracodawców przy zatrudnianiu matek małych dzieci; 21% – brak problemów z dostępem do państwowych przedszkoli; 21% – lepszą opiekę zdrowotną dla dzieci; 17% – płatne urlopy dla ojców (*Badanie postaw* 2015: 40).

Tab. 33 (pyt. 18). *Niezbędne warunki i predyspozycje rodziców wobec decyzji o posiadaniu potomstwa*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Kiedy posiada się zawód	3	3,4	–	–
Kiedy posiada się stałe miejsce pracy	27	30,7	34	33,0
Kiedy ma się już doświadczenia życiowe	14	15,9	10	9,7
Kiedy posiada się własny dom	20	22,7	14	13,6
Kiedy jest się niezależnym finansowo	35	39,8	39	37,9
Kiedy jest się dojrzałym emocjonalnie do posiadania dzieci	63	71,6	72	69,9
Kiedy można liczyć na wsparcie ze strony przyjaciół i krewnych	2	2,3	2	1,9
Kiedy zna się wystarczająco dobrze partnera/partnerkę	18	20,5	15	14,6
Kiedy czuje się taką potrzebę	11	12,5	21	20,4
W przypadku, gdy chcą tego oboje partnerzy	46	52,3	73	70,9
Kiedy jest się jeszcze dość młodym	2	2,3	1	1,0
Trudno powiedzieć	1	1,1	–	–
Inne powody	–	–	–	–
Brak odpowiedzi	–	–	–	–

Uwaga! Dane nie sumują się do 100%, gdyż respondent mógł wybrać więcej niż jedną kategorię odpowiedzi.

W 2014 roku w kwestionariuszu ankiety „Małżeństwo i rodzina w świadomości nupturientów” także zapytano respondentów o to, jakie trzeba mieć predyspozycje, by posiadać dzieci? Niemal trzech na czterech respondentów z Anglii (71,6%) i nieco mniej z Polski (69,9%) odpowiedziało, iż należy wykazać się wpierw dojrzałością emocjonalną do posiadania dzieci. Dwie trzecie respondentów z Polski (70,9%) i co drugi ankietowany z Anglii (52,3%) przyznał, że przy decyzji o posiadaniu potomstwa ważna jest zgoda obojga partnerów. Porównywalny wskaźnik osób zamieszkujących Anglię, jak i Polskę przyznał, że przy decyzji o posiadaniu dzieci ważny jest czynnik finansowy (odpowiednio: 39,8%; 37,9%). Co trzeci ankietowany zamieszkujący Polskę (33,0%) i nieco mniej przebywających w Anglii (30,7%) uznało za niezbędne przy decyzji o potomstwie posiadanie stałego miejsca pracy.

Zdecydowanie więcej osób z UK aniżeli z Polski przyznało, że ważnym warunkiem do posiadania własnego potomstwa jest wykazanie się aktywnością w postaci własnego domu (22,7% wobec 13,6%). Co piąty respondent z UK i co siódmy z Polski przyznał, że decyzję o posiadaniu dziecka uzależnia od wystarczającego poziomu poznania partnera/partnerki (20,5% wobec 14,6%). Co piąty zamieszkujący Polskę i co ósmy Anglię argumentował, że takim warunkiem jest stan, „kiedy czuje się taką potrzebę” (20,4% wobec 12,5%). Decydującym motywem posiadania dzieci dla dwa razy większej liczby zamieszkujących UK niż Polskę okazał się fakt posiadania tzw. „doświadczenia życiowego” (15,9% wobec 9,7%). Chęć posiadania dzieci 2,3% zamieszkujących UK i 1,9% Polskę uzależniało od faktu możliwości wsparcia ze strony przyjaciół i krewnych (2,3% wobec 1,9%). Jeszcze mniej osób przyznało, że warunkiem posiadania dzieci jest bycie wystarczająco młodym (Anglia – 2,3%; Polska – 1,0%). Jedynie kilka osób z UK uzasadniało swój wybór rodzicielstwa faktem posiadania zawodu (3,4%).

Pogląd o tym, iż decydującym argumentem, by posiadać dzieci, jest dojrzałość, przedstawiło niemal osiem na dziesięć kobiet (79,4%) i zdecydowana większość mężczyzn (61,7%), trzech na czterech praktykujących (76,3%) i dwie trzecie niepraktykujących (66,7%), trzy czwarte pochodzących ze średnich i dużych miast (73,4%) i dwie trzecie ze wsi i małych miejscowości (68,0%), trzech na czterech respondentów z wyż-

szym wykształceniem (76,5%) i dwóch na trzech z podstawowym, średnim bądź policealnym (64,5%).

Na pytanie, jakie należy spełniać warunki, aby mieć dzieci, zdecydowanie więcej kobiet od mężczyzn wskazało na odpowiedź, iż niezbędna jest do tego akceptacja decyzji obojga partnerów ($M=55,3\%$; $K=89,1\%$). Podobne zdanie wyraziło dwie trzecie praktykujących (66,3%) i nieco mniej niepraktykujących (59,5%), zdecydowanie więcej pochodzących ze średnich i dużych miast niżli ze wsi czy terenów wiejskich (68,1% wobec 56,7%), niemal trzy czwarte posiadających wykształcenie wyższe (72,4%) i co drugi respondent z wykształceniem podstawowym, średnim bądź policealnym (51,6%). Od niezależności finansowej uzależniało decyzję posiadania dzieci czterech na dziesięciu mężczyzn (43,6%), co trzecia kobieta (34,0%), nieco więcej praktykujących ($P=43,8\%$; $NP=35,1\%$), pochodzących ze wsi lub małych miejscowości niżeli z dużych i średnich aglomeracji miejskich (40,2% wobec 37,2%), posiadających wykształcenie wyższe niż innego typu (39,8% wobec 37,6%). Posiadanie stałego miejsca pracy jako warunek konieczny bycia rodzicem deklarował co trzeci mężczyzna (36,2%) i nieco mniej kobiet (27,8%). Podobnie uważało niemal o osiem punktów procentowych więcej osób niepraktykujących w porównaniu do praktykujących (35,1% wobec 27,5%), więcej osób pochodzących z terenów wiejskich i małych miejscowości aniżeli ze średnich i dużych aglomeracji miejskich (36,1% wobec 27,7%), czterech na dziesięciu posiadających wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne (40,9%) i niemal co czwarta osoba z wykształceniem wyższym (23,5%).

Decyzję o posiadaniu potomstwa uzależniał od aktywu w postaci własnego domu co piąty mężczyzna (21,3%) i co siódma kobieta (14,4%), co piąty niepraktykujący (20,7%) i co siódmy praktykujący (13,8%), niemal o dziesięć punktów procentowych więcej pochodzących ze wsi i małych miejscowości niż ze średnich i dużych miast (22,7% wobec 12,8%), co czwarty respondent posiadający wykształcenie podstawowe, policealne bądź średnie (25,8%) i co dziesiąty – wyższe (10,2%). Posiadanie dzieci uzależniało od wystarczającego poznania partnera nieco więcej mężczyzn od kobiet ($M=18,1\%$; $K=16,5\%$), osób praktykujących ($P=18,8\%$; $NP=18,2\%$), pochodzących ze średnich i dużych miast niżli z małych miejscowości i terenów wiejskich (18,1% wobec 16,5%) oraz porówny-

walnie ankietowani z wyższym, jak i z podstawowym, średnim bądź policealnym wykształceniem (17,3% wobec 17,2%).

Argument za posiadaniem dzieci wyrażony w stwierdzeniu: „kiedy czuje się taką potrzebę”, częściej wyrażały kobiety (M=14,9%; K=18,6%), co piąty niepraktykujący (21,6%) i co dziesiąty praktykujący (10,0%), częściej osoby pochodzące ze średnich i dużych aglomeracji miejskich od tych z terenów wiejskich i małych miejscowości (18,1% wobec 15,5%), co piąty respondent posiadający wyższe wykształcenie (20,4%) i co ósmy z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym (12,9%). Przekonanie o tym, iż doświadczenie życiowe jest niezbędnym faktorem do podjęcia decyzji o posiadaniu dzieci, niemal dwa razy częściej żywili mężczyźni (M=16,0%; K=9,3%), trzy razy częściej osoby niepraktykujące (P=5,0%; NP=18,0%), dwa razy częściej osoby ze średnich i dużych aglomeracji miejskich aniżeli z terenów wiejskich i małych miast (17,0% wobec 8,2%). Podobnie różnice wskaźnikowe odnotowano w przypadku osób z wykształceniem podstawowym, średnim i policealnym niż z wyższym (17,2% wobec 8,2%). W przypadku posiadania potomstwa osoby praktykujące częściej wyrażały opinię o tym, że liczą na wsparcie ze strony przyjaciół i krewnych (P=3,8%; NP=0,9%). Podobną opinię częściej deklarowały osoby ze średnich i dużych miast od tych z terenów wiejskich czy małych miejscowości (3,2% wobec 1,0%) i posiadający wykształcenie policealne bądź niższego typu niżli wyższe (3,2% wobec 1,0%).

Prezentowane wyniki badań socjologicznych charakteryzują opinie młodych na temat koniecznych predyspozycji rodzicielskich, natomiast w jakim stopniu ich decyzje prokreacyjne będą zbieżne z powyższymi deklaracjami spełnianych warunków rodzicielskich, trudno jest przewidzieć. Na poziomie deklaracji odpowiedzi nupturienci najczęściej wskazywali na poczucie odpowiedzialności za warunki, jakie rodzice powinni tworzyć dla rozwoju dziecka. Najważniejszym z nich okazał się ten, który mówił o dojrzałości emocjonalnej rodziców. Można jedynie przypuszczać, iż wyrażone w ten sposób wartości uznawane nie zawsze idą w parze z odczuwanymi, tym bardziej z realizowanymi, biorąc pod uwagę tendencje odraczania poczęcia dziecka na rzecz kariery zawodowej czy osiągnięcia określonego statusu społecznego.

Rodzina jako podstawowa grupa społeczna, instytucja i środowisko wychowawcze wypełnia istotne funkcje leżące tak w interesie społeczeń-

stwa, jak i jednostki, poprzez zaspokajanie potrzeb biologicznych, psychicznych i społecznych swoich członków. Funkcje rodziny to cele, do których zmierza życie i działalność rodzinna oraz zadania, jakie pełni rodzina na rzecz swoich członków (Cęcelek 2005: 241–242). Zbigniew Tyszką wymienia dziesięć funkcji rodziny, które łączy w cztery podstawowe grupy: funkcje biopsychiczne (prokreacyjna, seksualna); funkcje ekonomiczne (materialno-ekonomiczna, opiekuńczo-zabezpieczająca); funkcje społeczno-wyznaczające (klasowa, legalizacyjno-kontrolna); socjopsychologiczne (socjalizacyjna, kulturowa, rekreacyjno-towarzyska, emocjonalno-ekspresyjna) (Tyszką 1972: 69).

Nieco inną systematyzację funkcji rodziny przedstawia Franciszek Adamski. Krakowski socjolog dokonuje dwójakiego wyselekcjonowania funkcji pełnionych przez rodzinę, uwzględniając jej znaczenie jako grupy i instytucji społecznej oraz biorąc pod uwagę aspekt trwałości i zmienności owych funkcji, a przez to ich znaczenia dla samej rodziny. F. Adamski wyróżnia więc funkcje instytucjonalne dotyczące rodziny i małżeństwa jako instytucji społecznych (prokreacyjna albo biologiczna, podtrzymująca ciągłość społeczeństwa; funkcję opiekuńczą, zabezpieczającą członków rodziny w określonych sytuacjach życiowych; socjalizacyjną, polegającą na wprowadzaniu członków rodziny w życie społeczne i przekazywaniu im wartości kulturowych; stratyfikacyjną, gwarantującą członkom rodziny określony status życiowy oraz wyznaczającą ich przynależność do określonej klasy czy warstwy społecznej; integracyjną, będącą funkcją społecznej kontroli zachowań poszczególnych członków rodziny). Drugim katalogiem, obejmującym zadania dotyczące rodziny jako grupy społecznej, są funkcje osobowe (małżeńska, zaspokajająca potrzeby życia intymnego małżonków; funkcja rodzicielska, która zaspokaja potrzeby uczuciowe rodziców i dzieci; braterska, zaspokajająca potrzeby uczuciowe braci i sióstr) (Adamski 2002: 36–43).

Istnieje jeszcze wiele innych klasyfikacji funkcji rodziny dokonanych przez znawców problematyki, należy jednakże zauważyć, iż podziały te zawsze zakładają funkcje socjalizacyjne i wychowawcze rodziny dla jej członków. Realizacjom tych funkcji służy proces wychowania jako szczególny czynnik oddziaływania zewnętrznego na jednostkę. Wychowanie ma zasadniczy wpływ na kształtowanie się cech somatycznych,

psychicznych i społecznych jednostki. Pozwala jej na osiągnięcie własnego pułapu rozwojowego. Wpływa na jakość wzajemnych interakcji ze środowiskiem. Wychowanie pozwala jednostce stawać się człowiekiem, właściwie zaś dobrane cele, metody, środki i formy organizacyjne umożliwiają prawidłowy przebieg tego procesu. Może wpływać, korygować, modelować, reedukować, resocjalizować daną jednostkę w zależności od jej aktualnego stanu i w sytuacji tego wymagającej. Wychowanie ponadto ma zasadniczy wpływ na uruchomienie procesu autoedukacji (samowychowania) oraz nabywania niezbędnych umiejętności, czy też mechanizmów radzenia sobie w określonych zdarzeniach życiowych (Becelewska 2006: 30).

Janusz Mariański, badając opinie młodzieży szkół średnich siedmiu miast Polski na temat obowiązków rodziców wobec dzieci, otrzymał następujące wyniki: rodzice mają obowiązek dobrze i godnie wychować dziecko (od 63,2% do 81,3%), mają zapewnić dziecku wykształcenie i wychowanie kulturalne (od 26,4% do 51,8%), mają zapewnić dziecku odpowiednie warunki materialne (od 10,0% do 33,3%), mają zapewnić dziecku wychowanie moralne (od 7,4% do 34,2%), mają zapewnić dziecku odpowiednie wychowanie religijne (od 5,2% do 28,9%) (Mariański 2003: 432).

Lubelski socjolog w innych badaniach socjologicznych z 2009 roku postawił respondentom pytanie, jak młodzież szkół ponadgimnazjalnych ocenia metody i techniki stosowane w wychowaniu rodzinnym. We wszystkich środowiskach miejskich dominowały dwie wartości ważne w wychowaniu młodego pokolenia: osobisty przykład rodziców (64,0%) i zrozumienie przez rodziców problemów i kłopotów młodzieży (61,9%). Na trzecim miejscu znalazła się wyrozumiałość i tolerancja (52,9%), na czwartym – rozmowy i przekonywanie (48,9%), na piątym – okazywanie serdeczności (38,8%), na szóstym – konsekwencja w postępowaniu rodziców wobec dzieci (31,4%), na siódmym – uchronienie od niewłaściwego towarzystwa (27,4%), na ósmym – pozostawienie dużej samodzielności (22,0%) (Mariański 2012: 307–308).

W świadomości nupturientów z Białegostoku najważniejszym celem, do którego powinno zmierzać wychowanie dzieci w rodzinie, jest pełny rozwój osoby i bycie dobrym człowiekiem (78,5%). Prawie połowa respondentów uznała, że ważnym jest wprowadzenie dziecka w życie

społeczne (46,9%), dwie osoby na pięć uważało, że jest to zdobycie odpowiedniego wykształcenia (40,1%) i doprowadzenie do wiary dojrzałej (38,7%), jedna trzecia zaś, że jest to odkrycie powołania życiowego (35,1%). Co piąty ankietowany za istotny cel wychowania dzieci uważał osiągnięcie samodzielności materialnej (19,6%), a co dwudziesty piąty – osiągnięcie sukcesu zawodowego (4,0%). Tylko osiem osób nie miało w tej kwestii zdania (Kamiński 2015: 255).

Tab. 34 (pyt. 19). *Zakładane cele w wychowaniu dzieci w rodzinie*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Zdobycie odpowiedniego wykształcenia	45	46,9	42	37,8
Osiągnięcie samodzielności materialnej	29	30,2	19	17,1
Wprowadzenie w życie społeczne	35	36,5	65	58,6
Pełny rozwój osoby / bycie dobrym człowiekiem	69	71,9	83	74,8
Doprowadzenie do dojrzałej wiary w Boga	38	39,6	46	41,4
Osiągnięcie sukcesu zawodowego	6	6,3	5	4,5
Odkrycie powołania życiowego	33	34,4	32	28,8
Trudno powiedzieć	2	2,1	2	1,8
Inne	–	–	–	–
Brak odpowiedzi	2	2,0	2	1,8

Uwaga! Dane nie sumują się do 100%, gdyż respondent mógł wybrać więcej niż jedną kategorię odpowiedzi.

Nupturieneci z Anglii i Polski najczęściej przyznawali, iż wychowanie w rodzinie winno zmierzać do pełnego rozwoju osobistego, a co przez to się rozumie – bycie dobrym człowiekiem (Anglia – 71,9%; Polska – 74,8%). Zdecydowana większość zamieszkujących Polskę oraz trzecia część respondentów z Anglii przyznała, iż wychowanie dzieci winno zmierzać w kierunku wprowadzenia ich w życie społeczne (odpowiednio: Polska – 58,6%; Anglia – 36,5%). Wychowanie w rodzinie winno zaowocować zdobyciem odpowiedniego wykształcenia przez dzieci, w opinii niemal co drugiego zamieszkującego UK oraz co trzeciego – Polskę (odpowiednio: 46,9%; 37,8%). Postawę religijną w wychowaniu

dzieci („doprowadzenie do dojrzałej wiary w Boga”) prezentowało nieco więcej respondentów z Polski aniżeli z Anglii (41,4% wobec 39,6%). Odkrycie powołania życiowego przez dzieci okazało się ważnym celem w wychowaniu dla trzeciej części zamieszkujących Anglię (34,4%) i dla 28,8% zamieszkujących Polskę. Osiągnięcie samodzielności materialnej za ważny czynnik w kształtowaniu przyszłości swoich dzieci uważało 6,3% badanych z Anglii i 4,5% z Polski. Wskaźnik odpowiedzi: „trudno powiedzieć” wynosi w przypadku środowiska angielskiego 2,5%, polskiego – 1,8%, wskaźnik braków odpowiedzi wynosi zaś odpowiednio: 2,0% i 1,8%.

Zdanie o tym, iż wychowanie dzieci w rodzinie powinno zmierzać do „pełnego rozwoju osoby i bycia dobrym człowiekiem” podzielało 78,3% kobiet i co trzeci mężczyzna (68,3%), trzech na czterech praktykujących (74,7%) i nieco mniej niepraktykujących (72,4%), więcej osób ze średnich i wielkich miast niż ze wsi czy terenów wiejskich (77,5% wobec 69,5%), więcej respondentów z wykształceniem wyższym niżli policealnym bądź niższego typu (77,4% wobec 69,3%). Co drugi mężczyzna i nieco mniej kobiet zdradzało prospołeczne nastawienie w wychowaniu dzieci w rodzinie („wprowadzenie w życie społeczne”) – (M=52,5%; K=44,3%), podobnie uważało więcej osób pochodzących z miast o średniej i dużej wielkości od tych z terenów wiejskich czy małych miejscowości (53,9% wobec 42,9%), posiadających wykształcenie wyższe niżeli podstawowe, średnie lub policealne (56,6% wobec 39,6%) i porównywalnie zarówno osoby praktykujące, jak i niepraktykujące (odpowiednio: 48,4%; 48,3%).

Zdobycie odpowiedniego wykształcenia, jako element dobrego wychowania dzieci w rodzinie, częściej wymieniali mężczyźni (M=45,5%; K=38,7%), osoby praktykujące (P=45,1%; NP=39,7%), niemal co drugi pochodzący ze wsi bądź małych miast (47,6%) i co trzeci z miast o średniej i dużej wielkości (36,3%), co drugi respondent z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym (48,5%) i co trzeci z wyższym (35,8%). Aspekt religijny w rodzinnym wychowaniu dziecka częściej był wymieniany przez kobiety (M=38,6%; K=42,5%), osoby praktykujące (P=48,4%; NP=34,5%), niemal przez połowę ankietowanych posiadających wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne (48,5%) i przez co trzeciego respondenta z wykształceniem wyższym (33,0%) oraz, w porównywalnym stopniu, przez osoby pochodzące ze średnich i du-

zych aglomeracji miejskich, jak i tych, którzy pochodzili z terenów wiejskich i małych miejscowości (odpowiednio: 41,2%; 40,0%).

Odkrywanie powołania życiowego przez dzieci jest istotnym elementem wychowania w rodzinie częściej w świadomości kobiet ($M=23,8\%$; $K=38,7\%$), osób niepraktykujących ($P=23,1\%$; $NP=37,9\%$), pochodzących z małych miejscowości i terenów wiejskich aniżeli z miast o średniej i dużej wielkości (35,2% wobec 27,5%), posiadających wykształcenie wyższe niż innego typu (36,8% wobec 25,7%). Opinię o tym, iż dobre wychowanie dziecka winno zakładać osiągnięcie w późniejszym czasie samodzielności materialnej, niemal trzy razy częściej zdradzali mężczyźni ($M=35,6\%$; $K=11,3\%$), co czwarta osoba pochodząca ze wsi i małych miejscowości (24,8%) i niemal co piąta z miast o średniej i dużej wielkości (21,6%), co czwarta posiadająca wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne (26,7%) i co piąta z wykształceniem wyższym (19,8%), a także porównywalnie osoby praktykujące, jak i niepraktykujące ($P=23,1\%$; $NP=23,3\%$).

Nieco więcej mężczyzn sądziło, że wynikiem dobrego wychowania dziecka w rodzinie powinno być osiągnięcie przez niego sukcesu zawodowego ($M=5,9\%$; $K=4,7\%$), podobnie uważało niemal cztery razy więcej osób niepraktykujących od praktykujących (7,8% wobec 2,2%). Tezę tę częściej podzielali pochodzący ze wsi i małych miejscowości aniżeli z dużych i średnich aglomeracji miejskich (5,7% wobec 4,9%) oraz posiadający wykształcenie podstawowe, średnie i policealne niżli wyższe (6,9% wobec 3,8%). Swoje niezdecydowanie w powyższej kwestii (odpowiedź: „trudno powiedzieć”) częściej zdradzały kobiety ($M=1,0\%$; $K=2,8\%$) i osoby niepraktykujące ($P=1,1\%$; $NP=2,6\%$), przy czym wyższy wskaźnik braków odpowiedzi odnotowano w grupie mężczyzn ($M=2,9\%$; $K=0,9\%$), osób praktykujących ($P=2,2\%$; $NP=1,7\%$), pochodzących ze wsi i małych miejscowości niż ze średnich czy dużych miast (2,8% wobec 1,0%), posiadających wykształcenie podstawowe, średnie i policealne niżeli wyższe (2,9% wobec 0,9%).

Z powyższych analiz można ostrożnie wysunąć tezę, iż rodzina nie jest wolna od wpływów modernizacji społecznej i dezinstytucjonalizacji, a przez to traci zdolność izolowania jednostek od szerszego kontekstu (Bojar 1991: 65). Pozytywnym trendem wydaje się fakt, że większość badanych chciałaby tak wychować swoje dzieci, by zagwarantować im

pełny rozwój osoby. Równocześnie jednakże preferuje się wartości związane z wykształceniem, kosztem doprowadzenia dziecka na przykład do dojrzałej wiary w Boga. Widać to wyraźnie w społeczności emigrantów. Z kolei w świadomości nupturientów z Polski zauważalny jest kierunek, w którym wprowadzenie w życie społeczne jest parytetem bardziej cennym od dojrzałości religijnej dziecka. Z punktu widzenia doboru celowego specyficznej grupy badawczej, przygotowującej się do zawarcia związków małżeńskich w Kościele katolickim, gdzie nupturienci deklarują wcześniej katolickie wychowanie własnego potomstwa, jest to rzecz istotna, na którą warto zwrócić uwagę, analizując hierarchię zakładanych celów wychowania dzieci w rodzinie. Rozwinięciem tego zagadnienia będzie analiza wypowiedzi nupturientów na temat najistotniejszych działań w wychowaniu religijnym własnego potomstwa.

Dokumenty *Vaticanum II* pouczają, iż wychowanie ma zdążać nie tylko do pełnego rozwoju osoby ludzkiej, lecz zmierzać do coraz to bardziej świadomego przeżywania wiary i odkrywania jej daru. Osoby wierzące mają uczyć się chwalić Boga Ojca w duchu i w prawdzie, zwłaszcza poprzez kult liturgiczny, prowadzić życie w duchu sprawiedliwości i prawdy, stawać się ludźmi doskonałymi. Ponadto mają dawać świadectwo nadziei i pomagać w chrześcijańskim kształtowaniu świata (*Deklaracja o wychowaniu* 1965: nr 2)

W społecznościach tradycyjnych wiele funkcji rodziny miało swoje dopełnienie i rozwinięcie w lokalnym systemie społeczno-kulturowym. Był on co najmniej niesprzeczny z funkcjami rodziny, a w praktyce je wspomagał. Poszczególne rodziny były względnie szeroko otwarte na członków własnej społeczności lokalnej, aczkolwiek same społeczności były zamknięte dla szerszych układów społecznych. Współcześnie natomiast występuje zjawisko odwrotne: rodziny zamykają się w sferze prywatności, a społeczności lokalne wyszły ze stanu izolacji (Styk 1996b: 10).

Papież Benedykt XVI w przemówieniu do Kongresu Diecezji Rzymskiej w 2005 roku zaznaczył, iż:

w procesie wychowania, a zwłaszcza w wychowaniu do wiary, które jest zwieńczeniem procesu kształtowania osoby i jego najważniejszym celem, główną rolę odgrywa w konkretnych sytuacjach świadek: staje się on punktem odniesienia w takiej mierze, w jakiej potrafi uzasadnić nadzieję, która

go podtrzymuje w życiu i w jakiej sam żyje prawdą, którą głosi. Świadek nie wskazuje przy tym nigdy na siebie samego, ale na coś czy raczej na Kogoś większego od siebie, którego sam spotkał i którego niezawodnej dobroci doświadczył (...). Szczególnie groźną przeszkodą w pracy wychowawczej jest dzisiaj wszechobecny w naszym społeczeństwie i kulturze relatywizm, który niczego nie uznaje za ostateczne i dla którego jedynym kryterium jest własne *ja* człowieka, z jego zachciankami, a mimo pozorów wolności staje się dla każdego więzieniem, ponieważ oddziela ludzi od siebie i sprawia, że każdy zamyka się we własnym *ja*. W takiej relatywistycznej perspektywie nie jest zatem możliwe prawdziwe wychowanie: bez światła prawdy każdy człowiek prędzej czy później zwątpi w wartość własnego życia i relacji, które się na nie składają, w sens wysiłków, które podejmuje wspólnie z innymi, aby coś zbudować (Benedykt XVI 2005).

Dokumenty Kościoła katolickiego wyszczególniają następujące zadania rodziców jako wychowawców chrześcijańskich: wprowadzenie w poznanie prawd wiary i kształtowanie prawdziwego obrazu Boga, wprowadzenie w życie modlitwy i sakramentów, wychowanie do odpowiedzialności za dobro wspólne, wprowadzenie do wspólnoty ludzkiej i kościelnej, wychowanie moralne i odkrywanie życiowego powołania (Arbaszewski 2010: 120).

Nupturientom z Białegostoku zadano pytanie dotyczące kwestii parytetów w wychowaniu religijnym dzieci. Niemal co drugi respondent przyznał, że najważniejszym działaniem w **wychowaniu religijnym** dzieci jest wspólne uczestnictwo we mszy świętej (47,8%). Na drugim miejscu znalazła się rozmowa z dziećmi o Bogu, wskazana przez dwie piąte badanych (42,8%). Jedna trzecia uważała, że są to: przygotowanie dzieci do sakramentów świętych i modlitwa ze współmałżonkiem i z dziećmi (33,6% i 30,3%). Dla jednej czwartej były to: posyłanie dzieci na katechizację, przystępowanie z dziećmi do sakramentów świętych oraz przekazywanie chrześcijańskiego systemu wartości (26,5%, 25,3% oraz 23,6%). Jedna piąta uznała, że jest to przekazywanie tradycji religijnych (21,3%). Pozostałe kategorie odpowiedzi były wskazywane zdecydowanie rzadziej: wyjaśnianie ewentualnych trudności w wierze, chronienie dzieci przed zgorszeniem, ukazywanie Boga jako dawcy życia, modlitwa w intencji dzieci, zachęcanie dzieci do uczestnictwa w ruchach i stowarzyszeniach religijnych (8,5%, 7,3%, 4,3%, 2,1% i 2,1%) (Kamiński 2015: 259–261).

Tab. 35 (pyt. 20). *Deklarowane najważniejsze działania w wychowaniu religijnym dzieci*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Rozmowa z dziećmi o Bogu	59	60,8	64	57,1
Posyłanie dzieci na katechizację	21	21,6	21	18,8
Przygotowanie dzieci do sakramentów świętych	39	40,2	33	29,5
Przystępowanie z dziećmi do sakramentów świętych	22	22,7	34	30,4
Modlitwa w intencji dzieci	4	4,1	1	0,9
Modlitwa ze współmałżonkiem i dziećmi	22	22,7	23	20,5
Wspólne uczestnictwo we mszy świętej	30	30,9	46	41,1
Ukazywanie Boga jako Dawcy życia	4	4,1	2	1,8
Wyjaśnianie ewentualnych trudności w wierze	4	4,1	11	9,8
Chronienie dzieci przed zgorszeniem	5	5,2	6	5,4
Zachęcanie dzieci do uczestnictwa w ruchach i stowarzyszeniach religijnych	1	1,0	2	1,8
Przekazywanie tradycji religijnych	26	26,8	28	25,0
Przekazywanie chrześcijańskiego systemu wartości	23	23,7	42	37,5
Trudno powiedzieć	4	4,1	–	–
Inne	1	1,0	1	0,9
Brak odpowiedzi	–	–	–	–

Uwaga! Dane nie sumują się do 100%, gdyż respondent mógł wybrać więcej niż jedną kategorię odpowiedzi.

Analogiczne pytanie postawiono osobom przygotowującym się do małżeństwa w Nottingham, Luton, Dunstable i Lublinie. Na pytanie, jakie działania uważasz za najważniejsze w wychowaniu religijnym dzieci, najczęstsze pojawiające się odpowiedzi to: rozmowa z dziećmi o Bogu (Anglia – 60,0%; Polska – 57,1%), wspólne uczestnictwo we mszy świętej (Anglia – 30,0%; Polska – 41,1%) oraz przygotowanie dzieci do sakramentów świętych (Anglia – 40,2%; Polska – 29,5%). Zamieszkujący Polskę znacznie częściej zwracali uwagę w kształtowaniu religijności

dzieci na fakt przekazywania chrześcijańskiego systemu wartości (Anglia – 23,7%; Polska – 37,5%) i przystępowanie wraz z dziećmi do sakramentów świętych (Anglia – 22,7%; Polska – 30,4%). Zamieszkujący w UK częściej akcentowali przekazywanie tradycji religijnych (Anglia – 26,8%; Polska – 25,0%), modlitwę ze współmałżonkiem i z dziećmi (Anglia – 22,7%; Polska – 20,5%) oraz posyłanie dzieci na katechizację (Anglia – 21,6%; Polska – 18,8%).

Zamieszkujący Polskę dwa razy częściej od respondentów z Anglii przyznawali, że ważnym czynnikiem w wychowaniu religijnym dzieci jest wyjaśnianie ewentualnych trudności w wierze (9,8% wobec 4,1%), z kolei ankietowani z UK dwa razy częściej zwracali uwagę na ukazywanie dzieciom Boga jako Dawcy życia (Anglia – 4,1%; Polska – 1,8%) i zdecydowanie częściej – na modlitwę w intencji dzieci (Anglia – 4,1%; Polska – 0,9%). Co piąty respondent zarówno z Anglii, jak i z Polski przyznał, że za ważne w wychowaniu religijnym potomstwa uważa chronienie dzieci przed zgorszeniem (Anglia – 5,2%; Polska – 5,4%), w środowisku polskim zaś nieco częściej padała odpowiedź: „zachęcanie dzieci do uczestnictwa w ruchach i stowarzyszeniach religijnych” (Anglia – 1,0%; Polska – 1,8%).

Rozmowę z dziećmi o Bogu za najważniejsze działanie w wychowaniu religijnym dzieci uznało nieco więcej mężczyzn (M=59,8%; K=57,9%), praktykujących (P=60,9%; NP=57,3%), pochodzących ze średnich i dużych miast aniżeli ze wsi czy terenów wiejskich (59,2% wobec 58,5%), posiadających wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne niż wyższe (62,7% wobec 55,1%). Wspólne uczestnictwo we mszy świętej, jako ważny element w wychowaniu religijnym dzieci, doceniał co trzeci mężczyzna (33,3%) i cztery na dziesięć kobiet (39,3%), niemal co drugi praktykujący (46,7%) i niemal dwa razy rzadziej niepraktykujący (28,2%), co trzeci pochodzący ze wsi i małych miejscowości (33,0%) i czterech na dziesięciu ankietowanych ze średnich i dużych miast (39,8%), niemal co trzeci posiadający wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne (29,4%) oraz nieco więcej osób z wykształceniem wyższym (43,0%).

Przygotowanie do sakramentów świętych, jako ważny element w wychowaniu religijnym dzieci, częściej wskazywali mężczyźni (M=37,3%; K=31,8%), osoby niepraktykujące (sic!) (P=26,1%; NP=41,0%), porównywalny wskaźnik osób zarówno pochodzących ze wsi i małych miejscowości

wości, jak i ze średnich oraz dużych miast (odpowiednio: 34,9%; 34,0%), a także zdecydowanie więcej posiadających wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne niżli wyższe (42,2% wobec 27,1%). Przekazywanie chrześcijańskiego systemu wartości w ramach wychowania religijnego dzieci bardziej ceniły kobiety ($M=27,5\%$; $K=34,6\%$), osoby praktykujące ($P=35,9\%$; $NP=27,4\%$), pochodzący ze średnich i dużych aglomeracji miejskich od tych ze wsi i małych miejscowości (35,0% wobec 27,4%) i niemal dwa razy częściej ankietowani z wyższym wykształceniem niż z podstawowym, średnim lub policealnym (42,1% wobec 19,6%). Z kolei przystępowanie z dziećmi do sakramentów świętych był akcentowany przez co piątego mężczyznę (20,6%) i co trzecią kobietę (32,7%), porównywalnie przez osoby praktykujące, jak i niepraktykujące (odpowiednio: 27,2%; 26,5%), przez co trzeciego respondenta pochodzącego ze wsi lub małych miejscowości (32,1%) i przez co piątego ze średnich i dużych miast (21,4%), częściej przez osoby z wykształceniem wyższym aniżeli podstawowym, średnim lub policealnym (28,0% wobec 25,5%).

Przekazywanie tradycji religijnych zaznaczyło, jako ważne w wychowaniu religijnym dzieci, nieco więcej kobiet ($M=25,5\%$; $K=26,2\%$), niepraktykujących ($P=25,0\%$; $NP=26,5\%$), posiadających wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne niżeli wyższe (26,5% wobec 25,2%) oraz co trzeci respondent ze średnich lub dużych aglomeracji miejskich (30,1%), jak i co piąty ze wsi lub małych miejscowości (21,7%). Modlitwę ze współmałżonkiem i dziećmi za ważny element w wychowaniu religijnym dzieci uznał co piąty mężczyzna (19,6%) i nieco więcej kobiet (23,4%), co piąty praktykujący (20,7%) oraz nieco więcej niepraktykujących (22,2%), co czwarty ankietowany pochodzący ze średnich i dużych miast (24,3%), a także nieco mniej ze wsi i małych miejscowości (18,9%), co czwarty z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym (24,5%) i nieco mniej z wykształceniem wyższym (18,7%).

Posyłanie dzieci na katechizację wymieniło niemal dwa razy więcej mężczyzn od kobiet (26,5% wobec 14,0%). Powyższą tezę częściej wyrażali niepraktykujący ($P=18,5\%$; $NP=21,4\%$), co czwarta osoba pochodząca ze wsi lub małych miejscowości (25,5%) i zdecydowanie mniej z miast o średniej lub dużej wielkości (14,6%), a także o dziesięć punktów procentowych mniej respondentów posiadających wykształcenie wyższe aniżeli podstawowe, średnie czy policealne (odpowiednio:

15,0%; 25,5%). Wyjaśnianie ewentualnych trudności w wierze częściej akcentowały kobiety (M=6,9%; K=7,5%), osoby praktykujące (P=8,7%; NP=6,0%), niemal dwa razy częściej pochodzący ze średnich lub dużych miast (9,7%) i posiadający wykształcenie wyższe (9,3%) niż pochodzący z terenów wiejskich lub małych miejscowości (4,7%) i posiadający wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne (4,9%).

Chronienie dzieci przed zgorszeniem, jako ważny element w wychowaniu religijnym dzieci, częściej uwypuklali mężczyźni (M=7,8%; K=2,8%), pochodzący ze wsi i małych miejscowości niżli ze średnich lub dużych aglomeracji miejskich (6,6% wobec 3,9%), posiadający wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne niżeli wyższe (5,9% wobec 4,7%) i porównywalnie praktykujący, jak i niepraktykujący (odpowiednio: 5,4% i 5,1%).

Ukazywanie Boga jako Dawcy życia w kształtowaniu religijności dzieci częściej podkreślali mężczyźni (M=4,9%; K=0,9%), osoby praktykujące (P=3,3%; NP=2,6%), pochodzące z terenów wiejskich i małych miejscowości niż ze średnich i dużych miast (4,7% wobec 1,0%), posiadający wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne niżli wyższe (4,9% wobec 0,9%). Modlitwa w intencji dzieci okazała się ważnym czynnikiem kształtującym religijność częściej w opinii mężczyzn (M=2,9%; K=1,9%), osób niepraktykujących (sic!) (P=1,1%; NP=3,4%), pochodzących z małych miejscowości i terenów wiejskich aniżeli ze średnich lub dużych miast (2,8% wobec 1,9%) i posiadających wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne niż wyższe (2,9% wobec 1,9%). Twierdzenie o tym, iż zachęcanie dzieci do uczestnictwa w ruchach i stowarzyszeniach religijnych jest ważnym elementem kształtującym religijność dzieci, częściej stawiały kobiety (M=1,0%; K=1,9%), osoby niepraktykujące (P=1,1%; NP=1,7%) i posiadający wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne aniżeli wyższe (2,0% wobec 0,9%).

Rodzina pozostaje w dalszym ciągu w społeczeństwie polskim podstawową instancją wychowania religijnego. Potrzebuje ona jednak wyraźnego wsparcia ze strony Kościołów, związków wyznaniowych i wszystkich zainteresowanych kondycją moralną społeczeństwa. Inwestowanie w rodzinę, podobnie jak inwestowanie w młodzież, jest najlepszym gwarantem przyszłości religii. Nie można bowiem zapominać, że wychowanie dzieci i młodzieży jest nie tylko dziełem rodziców, ale także państwa

i innych podmiotów wychowania bezpośredniego i pośredniego (Marianiński 2012: 104).

Przemiany społeczne następujące w wyniku modernizacji nie muszą w sposób konieczny prowadzić do utraty wpływu Kościołów czy związków wyznaniowych na rodzinę, pod warunkiem jednak, że nauczanie to będzie uwzględniać jej współczesny model i obecną sytuację, a nie koncentrować się na wyobrażeniu rodziny, które w obliczu zmian społecznych straciło już swoją aktualność (Zduniak 2007: 162).

Celem niniejszego rozdziału było ustalenie poziomu akceptacji posiadania dzieci, motywacji posiadania potomstwa oraz omówienie preferowanych predyspozycji przy wychowywaniu dzieci, a także celów i założeń wychowania, w tym również wychowania religijnego. Przeprowadzona w tym zakresie analiza empiryczna pozwala na pewne podsumowanie i sformułowanie najistotniejszych wniosków.

1. Na pytanie, czy nupturienci chcieliby mieć dzieci, niemal wszyscy ankietowani z Polski (99,1%) i o pięć punktów procentowych mniej z Anglii odpowiedzieli twierdząco. Praktykujący częściej udzielali odpowiedzi wskazujących na chęć posiadania potomstwa, jedynie co dwudziesty piąty niepraktykujący wybrał odpowiedź: „trudno powiedzieć”. Nupturienci bardzo wysoko cenili sobie posiadanie dzieci i najczęściej preferowali ich dwójkę we własnej rodzinie, następnie trójkę oraz większą liczbę dzieci. Niemal dwie trzecie respondentów z Polski przyznało, że chciałoby mieć dwójkę dzieci, z UK odpowiedział zaś w ten sposób co drugi badany.
2. Zarówno w Polsce, jak i poza granicami chęć posiadania dziecka najczęściej była argumentowana twierdzeniem, iż „dzieci wzbogacają życie”, a drugim powodem w kolejności był ten, który mówił, iż dzieci nadają sens życiu rodziców.
3. Przekonanie o tym, że dzieci wzbogacają życie w rodzinie, częściej żywili mężczyźni, niepraktykujący, pochodzący ze średnich i dużych aglomeracji miejskich i osoby z niższym typem wykształcenia. Tezę o tym, iż dzieci nadają sens życiu rodziców, nieco częściej popierali mężczyźni, osoby praktykujące i zamieszkujący wieś oraz małe miejscowości.
4. Dwa razy rzadziej zamieszkujący Anglię aniżeli Polskę, odpowiadając na pytanie, dlaczego chcieliby mieć dzieci, twierdzili, że sami wzra-

stali wśród rodzeństwa i podoba im się życie w rodzinie z dziećmi. Co dziewiąta osoba z Polski i czterokrotnie mniej z Anglii przyznało, iż chce mieć potomstwo, gdyż jest to gwarant ciągłości istnienia nazwiska. Dwa razy więcej ankietowanych z Anglii niż z Polski przyznało, że jako małżonek bądź małżonka dopiero coś będą znaczyć, kiedy będą posiadali dziecko. Powyższą odpowiedź zaznaczały znacznie częściej kobiety.

5. Niemal trzech na czterech respondentów z Anglii i nieco mniej z Polski na pierwszym miejscu wymieniało dojrzałość emocjonalną jako predyspozycję do posiadania dzieci. Dwie trzecie respondentów z Polski i co drugi ankietowany z Anglii przyznał, że przy decyzji o posiadaniu potomstwa ważna jest zgoda obojga partnerów. Zdecydowanie więcej osób z UK aniżeli z Polski przyznało, że ważnym warunkiem do posiadania własnego potomstwa jest wykazanie się aktywnością w postaci własnego domu.
6. Pogląd o tym, iż decydującym argumentem, by posiadać dzieci, jest dojrzałość, deklarowały częściej kobiety, osoby praktykujące, pochodzące ze średnich i dużych miast i lepiej wykształcone. Na pytanie, jakie należy spełniać warunki, aby mieć dzieci, zdecydowanie więcej kobiet wskazało na odpowiedź, iż niezbędna jest do tego akceptacja decyzji obojga partnerów. Podobne zdanie wyraziło więcej praktykujących, pochodzących ze średnich i dużych aglomeracji miejskich i legitymujących się wykształceniem wyższym.
7. W pytaniu, do czego powinno prowadzić wychowanie dzieci w rodzinie, najczęściej deklarowano – zarówno w Polsce, jak i w Anglii – iż winno ono zmierzać do pełnego rozwoju osobistego. Zdecydowana większość zamieszkujących Polskę oraz trzecia część respondentów z Anglii przyznała także, iż wychowanie dzieci winno zmierzać w kierunku wprowadzenia ich w życie społeczne.
8. Zdanie o tym, iż wychowanie dzieci w rodzinie powinno zmierzać do pełnego rozwoju osoby i bycia dobrym człowiekiem, częściej podzielały kobiety, pochodzący ze średnich i dużych miast, lepiej wykształceni. Co drugi mężczyzna i nieco mniej kobiet zdradzało prospołeczne nastawienie w wychowaniu dzieci w rodzinie (wprowadzenie w życie społeczne), podobnie uważało więcej osób pochodzących z miast o średniej i dużej wielkości oraz posiadających wykształcenie wyższe.

9. Zamieszkujący Polskę znacznie częściej zwracali uwagę w wychowaniu religijnym dzieci na fakt wspólnego uczestniczenia we mszy świętej, przekazywania chrześcijańskiego systemu wartości i przystępowanie wraz z dziećmi do sakramentów świętych.
10. Zamieszkujący w UK częściej akcentowali w wychowaniu religijnym dzieci przygotowanie do sakramentów świętych, przekazywanie tradycji religijnych oraz posyłanie dzieci na katechizację.

Rodzina, niezależnie od jej charakteru formalnoprawnego, jest dla jednostki pierwszym i najważniejszym środowiskiem społecznym. To rodzice są podstawowymi opiekunami zaspokajającymi potrzeby biologiczne, psychiczne i społeczne dziecka, jak i pierwszymi wychowawcami, przygotowującymi je do samodzielnego życia w społeczeństwie. Czasy ponowoczesne niosą ze sobą dynamikę zmian, w których rodzina traci częściowo swoje funkcje wychowawcze, zmieniają się także cele wychowania aprobowane przez rodziców. Dawniej rodzice w procesie wychowania skupiali się przede wszystkim na przekazie określonych wartości i norm. Współcześnie przekazuje się dzieciom wiedzę i umiejętności, mniej skupiając się na egzekwowaniu wzorców normatywnych (Mariański 2012: 319).

Z punktu widzenia zjawiska emigracji, tak czasowej, jak i długookresowej, szczególnie wpływ na wychowanie w polskich rodzinach mogą mieć zachodnie wzorce funkcjonowania społeczno-rodzinnego. Model ten charakteryzuje się osłabieniem roli wychowania rodzinnego i wzorców osobowych dorosłych, znacznym liberalizmem rodziców wobec dzieci, silnym kształtowaniem ich potrzeby autonomii oraz dystansem emocjonalnym w rodzinie (Bakiera 2006: 109). Trudno jest jednak jednoznacznie przewidzieć kierunki owych przemian. Zmiany bowiem zachodzą tak gwałtownie, że nikt nie potrafi choćby ogólnie zdiagnozować, gdzie znajdzie się rodzina w niedalekiej przyszłości. W czasach ponowoczesnych zmianie ulega nawet semantyka, gdyż sam termin „rodzina” oznacza różne rzeczywistości, w zależności od przyjętej perspektywy światopoglądowej.

Mimo zauważalnych negatywnych trendów w społeczeństwie polskim, tak w kraju, jak i na emigracji (odkładanie decyzji w czasie bądź całkowita rezygnacja, prymat kariery zawodowej nad rodziną), młodzi

ludzie, którzy jednak podjęli decyzję o zawarciu małżeństwa, nie wykazują zasadniczo postaw antyprokreacyjnych i antyrodzinnych – nie czynią tego przynajmniej na poziomie deklaratywnym. Nie oznacza to, że spór o małżeństwo i rodzinę we współczesnym świecie wygasa. Tradycyjny model małżeństwa i rodziny pozostaje dalej w relacji konkurencyjnej z zsekularyzowanymi i zindywidualizowanymi wzorcami życia małżeńskiego i rodzinnego, upowszechniającymi się w obecnych czasach moderny.

Rozdział ósmy

Rodzina generacyjna jako grupa odniesienia porównawczego

Prekursorem terminu „grupa odniesienia” był Herbert H. Hyman, który wprowadził to pojęcie do dziedziny nauk społecznych w 1942 roku. Badał on wówczas percepcję przez jednostki własnej pozycji społecznej w relacji do pozycji jednostek należących do innych kategorii społecznych. Była to odpowiedź na strukturalne powikłanie nowoczesnych społeczeństw, mobilnych, połączonych kanałami masowego komunikowania, na wielkość grup o odmiennych normach czy wartościach, oddziałujących na jednostkę w zróżnicowany sposób, narzucających jej przeciwstawne sposoby oglądu rzeczywistości społecznej. Zachowania ludzkie w nowoczesnym społeczeństwie wymagają bowiem uwzględnienia tego, iż jednostka może orientować się na różne grupy społeczne (Szlendak 2000: 316).

W niniejszym rozdziale zostanie poruszona kwestia, w jakim stopniu rodzina pochodzenia przyszłych nupturientów stanowi dla nich samych grupę odniesienia w przypadku tworzenia własnej rodziny. Analizie socjologicznej zostaną także poddane deklaracje badanych oceniające atmosferę religijną w domu rodzinnym oraz przyjęte przez matkę i ojca nupturientów modele wychowania.

W procesie socjalizacji można wyróżnić dwie fazy: socjalizację pierwotną i wtórną. Socjalizacja pierwotna obejmuje okres dzieciństwa, w którym pod wpływem interakcji ze swymi opiekunami, a następnie innymi kręgami osób, jednostka w drodze naśladownictwa, identyfikacji, później zaś w drodze przyjmowania ról innych ludzi ze swego otoczenia, a przede wszystkim tzw. „znaczących innych” (rodzice, rodzeństwo, nauczyciele) uczy się wzorów zachowań oraz wartościowania i oceniania (Turowski 2001: 41).

Socjalizacja pierwotna polega zarówno na zachowaniach naśladowczych, na uczeniu się, jak działać w danej roli, jak i na dostrzeganiu własnej jaźni. Znaczącymi innymi są osoby, które w procesie rozwoju jednostki wywierają lub wywierały szczególny wpływ na kształtowanie się jej zachowań, poglądów, postaw, uczuć – najczęściej rodzice, opiekunowie. To właśnie pod wpływem interakcji z rodzicami (opiekunami), a następnie z innymi kręgami osób, dziecko w drodze naśladownictwa, identyfikacji, potem na drodze przyjmowania ról innych ludzi ze swego otoczenia, a zwłaszcza znaczących (rodzice, rodzeństwo, rówieśnicy, nauczyciele) uczy się wzorów zachowań, wartościowania i oceniania. Osobowość jednostki kształtowana jest w okresie niemowlęstwa oraz dzieciństwa, a do pewnego stopnia w okresie młodzieńczym poprzez uczestnictwo w grupie rodzinnej, grupach rówieśniczych czy społeczności lokalnej, a zatem w grupach pierwotnych, opartych na stosunkach *face to face*. Określone osoby stają się dla jednostki znaczącymi innymi bądź to ze względu na rolę społeczną, jaką pełnią (rodzic, nauczyciel), bądź ze względu na specyficzny wybór jednostki (np. przyjaciele) (Ogburn, Nimkoff 1964: 188).

Socjalizacja to proces, w którym jednostka staje się podmiotem zdolnym do społecznego działania. Nie zawsze proces ten przynosi oczekiwany społecznie skutek. Wtedy to, gdy pojawia się ocena wynikająca z wartościowania stopnia przystosowania jednostki do otoczenia społecznego, w którym ona funkcjonuje, rodzi się problem określenia, na ile socjalizacja miała poprawny przebieg z punktu widzenia tych środowisk, do których ona nie należy (Skuza 2011: 255). Przyjmuje się więc, iż rodzina pochodzenia jest podstawowym środowiskiem życia i socjalizacji. W niej kształtuje się system wartości, norm, wzorów zachowań młodego pokolenia i z nim wchodzi ono w inne środowiska. Pod wpływem osobistych doświadczeń i refleksji młody człowiek go uzupełnia i zmienia, przy czym jego element konstytutywny na ogół zakorzeniony jest nadal w rodzinie, w której spędził swoje dzieciństwo i młodość (Dyczewski 2007: 153). Ponadto proces socjalizacji polega na kształtowaniu postawy aktywnej i kreatywnej wobec rzeczywistości otaczającej jednostkę z jednej strony, z drugiej na wypracowaniu przez nią własnej orientacji wartościującej (Styk 2008: 73).

W procesie socjalizacji zasadniczą rolę odgrywa stopień obowiązywania norm moralnych w społeczeństwie oraz proces ich internaliza-

cji, który polega na przyswojeniu sobie przez człowieka norm i wartości uznawanych w środowisku wychowawczym, które zostają tak integralnie wbudowane w jego osobowość, że uznaje je za własne, a nie za narzucone z zewnątrz. Znaczenie rodziny jako instancji pośredniczącej w procesie socjalizacji jest niebagatelne, ponieważ ona jako pierwsza przekazuje swoim członkom mniej lub bardziej zwarty system reguł i norm etycznych określających, co wolno, a czego nie wolno, co jest dobre, a co złe. Można powiedzieć, iż najważniejszy wpływ na internalizację norm moralnych odgrywa rodzina, mimo że w procesie internalizacji jakąś rolę odgrywa także środowisko społeczne pozarodzinne (Grzesik 2002: 278).

Rodzice w trakcie socjalizacji świadomie kształtują osobowość dzieci. W procesie wychowania przekazywana jest m.in. w formie zwerbalizowanej wiedza o funkcjonowaniu społecznym. W ramach socjalizacji dzieci i młodzieży odbywa się również przekazywanie konkretnej wiedzy na temat instytucji małżeństwa i rodziny. Rady udzielane przez rodziców spełniają rolę swego rodzaju drogowskazów, praktycznych instrukcji na temat tego, jak sobie radzić w życiu małżeńskim, co robić i jak się zachowywać, aby uniknąć niepowodzeń i rozczarowań (Przybył 2001: 110).

Jeśli chodzi o siłę wpływu rodziny na jednostkę, pewnym zobrazowaniem może być fakt, iż na całym świecie, także w Polsce, rodzina jest lokowana na pierwszym miejscu w hierarchii wartości uznawanych jako najważniejsze w życiu. Zdecydowana większość społeczeństwa polskiego akceptuje w deklaracjach tradycyjny wzór rodziny, opartej na stabilnym długotrwałym związku małżeńskim, w którym bardzo istotne powinno być posiadanie dzieci i szczególnie akcentowana jest macierzyńska rola kobiet. Od rodziców oczekiwane jest poświęcanie się dzieciom, a od dzieci – bezwzględny szacunek dla rodziców. Badania demograficzne coraz częściej ukazują jednakże głęboką szczelinę między deklaracjami a praktyką życia codziennego. Nie sposób nie zauważyć ciągle wzrastających związków opartych na kohabitacji, wzrost liczby rozwodów i wskaźników urodzeń pozamałżeńskich, opóźnianie zawierania związków małżeńskich i posiadania dzieci oraz ograniczanie ich liczby (w warstwach średnich), a także niestabilne związki, samotne macierzyństwo i porzucanie dzieci (zwłaszcza w warstwach ubogich). Uznawane

i odczuwane przez Polaków tradycyjne wzory, wspierane autorytetem Kościoła, nie są w stanie sprostać pragmatycznym wymogom codzienności (Jasińska-Kania 2011: 229–230; Mariański 2011: 285–367; Zawada 2013: 301).

Do procesów destabilizujących współczesną rodzinę dochodzi także problem dotyczący jednostki emigrujące, które do momentu decyzji o ruchliwości poziomej były, w mniejszym bądź większym stopniu, pod wpływem działania kontroli społecznej rodziny i najbliższego otoczenia. Nie należy bynajmniej się spodziewać, szczególnie w środowiskach najnowszej emigracji, tendencji antyetycznych, jednakże zjawisko migrowania na ogół nie sprzyjało mechanizmom społecznej kontroli. W nowym środowisku, gdzie dużo łatwiej o anonimowość, zmiana standardów zachowań czy nabytych wzorców nie będzie spotykać się z reakcją potępienia. Sprzyjać może temu zarówno swoista obojętność społeczna, tak wobec problemów innych, jak ich czynów i sposobów „na życie”, a także wszechobecna w świecie Zachodu zasada tolerancji, która może też dotyczyć naruszania norm moralnych oraz zaniku siatki pojęciowej uwrażliwiającej na problematykę etyczną. Innymi słowy, w środowisku migracyjnym można oczekiwać rozluźnienia standardów, także tych, które zostały nabyte na drodze socjalizacji rodzinnej. Zjawisko to uwidaczniało się w ostatnich dekadach szczególnie w środowiskach młodzieżowych, młode pokolenia bowiem nie tyle zmieniają poglądy światopoglądowe, ile są w stanie tzw. „czystej świadomości”, co powoduje poddawanie się trendom różnych rzeczywistości kulturowych (Świada-Ziemba 2010: 68–70).

Tożsamość społeczna jednostki ulega zmianom, czy też transformacji. Człowiek modyfikuje swoją tożsamość społeczną. Wraz z upływem czasu, przechodząc z dzieciństwa w okres młodości, a następnie w dorosłość, zmienia swe miejsce w społeczeństwie, podejmuje i pełni coraz to inne role społeczne i, poddając się refleksji nad sobą, ma świadomość, poczucie, iż jego rola i miejsce w strukturach społecznych są inne niż we wcześniejszych okresach życia (Turowski 2001: 43).

Leon Dyczewski na kanwie zmian, które przyniosły czasy ponowoczesne, stara się znaleźć odpowiedź na pytanie, czy dla młodego pokolenia, żyjącego w tak zmiennej i różnorodnej rzeczywistości społecznej, rodzina jest nadal podstawową grupą odniesienia w kształtowaniu

własnych wyobrażeń o małżeństwie i rodzinie? Czy dla młodego pokolenia jest ona nadal wzorem przyszłej własnej rodziny i w jakim zakresie jego wyobrażenia o własnej rodzinie odbiegają od rodziny pochodzenia?

Takie pytania rodzą się bowiem na podstawie obserwacji własnych, wypowiedzi dziennikarzy i badaczy życia rodzinnego, szczególnie tych, którzy koncentrują się na odmiennościach młodzieży w stosunku do rodziców i dziadków, na konfliktach między pokoleniami, którzy podkreślają załamanie się procesów socjalizacji w rodzinie. Formułują oni twierdzenia, że młodzież swój system wartości, norm i wzorów zachowań coraz wyraźniej kształtuje, opierając się na środowisku pozarodzinnym, przede wszystkim mediach, grupach rówieśniczych i szkole, w procesie zaś kształtowania własnego życia małżeńskiego i rodzinnego młode pokolenie daleko odbiega od tego wszystkiego, w czym wzrastała w rodzinie swojego pochodzenia (Dyczewski 2009: 153).

Nader ciekawe wydają się więc analizy socjologiczne problemu, w jaki sposób postrzegana jest rodzina pochodzenia jako grupa odniesienia w procesie kształtowania świadomości małżeńsko-rodzinnej przez młode pokolenie Polaków. W badaniach socjologicznych Leona Dyczewskiego młodzież pytana wprost, czy rodzina pochodzenia jest wzorem kształtowania życia w rodzinie, którą chce założyć w przyszłości, swoje odpowiedzi zaznaczała na sześciostopniowej skali, w której 1 oznaczało, że rodzina pochodzenia absolutnie nie jest wzorem kształtowania własnej rodziny w przyszłości, a 6 – że jest taką w pełni. Dla większości młodzieży rodzina pochodzenia pełniła wzorcową rolę. Młodzież, przyglądając się swoim rodzicom, chciałaby, aby ich własne rodziny, zakładane w przyszłości, były podobne do tych, w których sama aktualnie żyła. Co czwarty respondent (25,4%) rodzinę, w której żył, w stopniu słabym oceniał jako wzór do naśladowania w przyszłościowej własnej rodzinie, w tym 5,2% ankietowanych zupełnie odrzuciło taką ewentualność (Dyczewski 2009: 155).

Tab. 36 (pyt. 2). *Ocena właściwości wzorcotwórczych rodziny pochodzenia*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Zdecydowanie tak	38	38,8	29	25,7
Raczej tak	31	31,6	54	47,8
Raczej nie	13	13,3	17	15,0
Zdecydowanie nie	4	4,1	6	5,3
Trudno powiedzieć	11	11,2	7	6,2
Brak odpowiedzi	1	1,0	–	–
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=8,083; df=4; p=0,089$$

W badaniach socjologicznych Krzysztofa Kamińskiego z 2014 roku rodzina pochodzenia była wzorem kształtowania życia w rodzinie, która będzie założona w przyszłości w stopniu całkowitym dla 29,8% badanych nupturientów, w stopniu częściowym – dla 35,4% respondentów i nie była wzorem dla 34,4% ankietowanych (Kamiński 2015: 111).

W jednym z pytań kwestionariusza ankiety realizowanego wśród nupturientów Anglii i Polski także poproszono respondentów o odpowiedź, czy rodzina, z której pochodzisz, jest dla Ciebie wzorem dla kształtowania życia w rodzinie, którą chcesz w przyszłości założyć? Przyjęta zmienna centralna nie różnicowała istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów ($\chi^2=8,083; df=4; p=0,089$). Odpowiedzi: „zdecydowanie tak” udzieliło 38,8% Polaków na emigracji i co czwarty przebywający w Polsce (25,7%), odpowiedzi: „raczej tak” udzieliła zaś niemal połowa ankietowanych z Polski (47,8%) i co trzeci „respondowany” przebywający za granicą (31,6%). Deklarujących, iż ich rodzina nie jest wzorem do kształtowania własnych więzi rodzinnych, odnotowano nieco więcej w kategorii zamieszkujących Polskę aniżeli Anglię, zarówno w grupie odpowiedzi: „raczej nie” (15,0% wobec 13,3%), jak i „zdecydowanie nie” (5,3% wobec 4,1%). Niemal dwa razy więcej osób zamieszkujących Wielką Brytanię od Polski nie miało klarownego zdania w tej kwestii (11,2% wobec 6,2%), jedna zaś osoba z Anglii w nie udzieliła żadnej odpowiedzi (1,0%).

Zmienną niezależną różnicującą istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów w sposób silny okazało się wykształcenie. Trzy na cztery osoby z wykształceniem wyższym odpowiedziało pozytywnie, iż może wzorować się na rodzinie pochodzenia w przypadku założenia własnej („zdecydowanie tak” – 28,0%; „raczej tak” – 48,6%), i zdecydowana większość osób posiadająca inny typ wykształcenia („zdecydowanie tak” – 35,3%; „raczej tak” – 31,4%). Co piąta osoba z wyższym wykształceniem stwierdziła, iż rodzina nie jest dla niej wzorem do naśladowania przy zakładaniu własnej („raczej nie” – 14,0%; „zdecydowanie nie” – 5,6%), podobnie nieco mniejszy wskaźnik osób z wykształceniem policealnym bądź niższym („raczej nie” – 14,7%; „zdecydowanie nie” – 3,9%), przy czym o dziesięć punktów procentowych odnotowano więcej osób niezdecydowanych w powyższej kwestii w grupie osób gorzej wykształconych niż osób z wykształceniem wyższym (13,7% wobec 3,7%) – ($\chi^2=12,150$; $df=4$; $p=0,033$; $C=0,234$).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotny statystycznie odpowiedzi ankietowanych (*płeć* – $\chi^2=3,211$; $df=4$; $p=0,668$; *praktyki* – $\chi^2=6,531$; $df=4$; $p=0,258$; *miejsce pochodzenia* – $\chi^2=4,116$; $df=4$; $p=0,533$), przy czym pogląd, iż rodzina pochodzenia może być wzorem do kształtowania własnych więzi rodzinnych, wyrażała trzecia część badanych kobiet („zdecydowanie tak” – 29,0%; „raczej tak” – 44,9%) i nieco mniej mężczyzn („zdecydowanie tak” – 34,3%; „raczej tak” – 36,3%). Za powyższym stwierdzeniem częściej opowiadały się osoby praktykujące („zdecydowanie tak” – 37,0%; „raczej tak” – 39,8%) niżli niepraktykujący („zdecydowanie tak” – 28,0%; „raczej tak” – 39,8%), pochodzące z terenów wiejskich i małych miejscowości („zdecydowanie tak” – 37,7%; „raczej tak” – 35,8%) niż z aglomeracji o średniej czy dużej wielkości („zdecydowanie tak” – 26,2%; „raczej tak” – 44,7%). Odpowiedzi negatywnych na powyższe pytanie udzieliło o siedem punktów procentowych więcej niepraktykujących („raczej nie” – 15,3%; „zdecydowanie nie” – 6,8%) od praktykujących („raczej nie” – 13,0%; „zdecydowanie nie” – 2,2%), co piąty respondent pochodzący ze średnich lub dużych miast („raczej nie” – 15,5%; „zdecydowanie nie” – 4,9%) i nieco mniej pochodzących z terenów wiejskich i małych miejscowości („raczej nie” – 13,2%; „zdecydowanie nie” – 2,2%) oraz w podobnym stopniu kobiety („raczej nie” – 15,0%; „zdecydowanie nie” – 4,7%), jak i mężczyźni

(„raczej nie” – 13,7%; „zdecydowanie nie” – 4,9%). Klarownej odpowiedzi na powyższe pytanie nie umiało udzielić niemal dwa razy więcej mężczyzn (M=9,8%; K=8,5%), osób niepraktykujących aniżeli praktykujących (10,2% wobec 5,4%) i nieco więcej pochodzących ze średnich i dużych miast niż z terenów wiejskich czy małych miejscowości (8,7% wobec 7,5%).

Z analizy danych empirycznych wynika, iż to rodzina pochodzenia przekazuje jednostce pewien określony system wartości i norm, w tym wzorce życia rodzinnego. Znajduje to swoje odzwierciedlenie we wskaźnikach respondentów wskazujących na własne rodziny pochodzenia jako instancje mogące być wzorcami w przyszłościowych planach osób wkraczających dopiero w przestrzeń życia małżeńskiego. Z powyższym wiąże się pewne niebezpieczeństwo zjawiska „ubogiej socjalizacji”. Polega ono na przekazywaniu dzieciom tylko tych wartości i wzorów, do których rodzice są przekonani. W konsekwencji rodzina może stać się pewnego rodzaju filtrem, poprzez który młodzi ludzie przyswajają sobie sposoby zachowań proponowane przez rodzinę pochodzenia jako podstawowy podmiot socjalizacji (Piwowarski 1984: 100–101).

Krzysztof Kiciński zauważył kiedyś, że w takich sytuacjach „najbardziej prawomocnym źródłem wyborów moralnych jednostki jest jej własne sumienie, które stanowi instancję nadrzędną wobec jakichkolwiek zewnętrznych autorytetów, z religijnymi włącznie” (Kiciński 2005: 345). To twierdzenie wydaje się nieco mało ostrożne, gdyż, jak zauważył Janusz Mariański, przyznawanie człowiekowi autonomii zarówno w rozpoznawaniu powinności moralnych, jak i w ich kreowaniu grozi zachwianiem nie tylko religijnego porządku moralnego, ale i wszelkiego obiektywnego porządku moralnego (Mariański 2011: 234).

W zarysowanym powyżej kontekście kwestii socjalizacji rozgrywa się jeden z kluczowych procesów – całokształt życia religijnego jednostki. Owa socjalizacja, jako jeden z wielu komponentów całego procesu socjalizacji, wiąże się z nabywaniem zespołu trwałych cech, mających wpływ na postępowanie religijne. Jest to element procesu wychowawczego, którego celem jest wykształcenie w jednostce postaw szacunku wobec rzeczywistości transcendentnej. Socjalizacja religijna obejmuje internalizację przez jednostkę określonych wartości i norm religijno-moralnych, uznawanych w danej zbiorowości konfesyjnej jako obowiązują-

ce i usankcjonowane. Jest to także proces uczenia się i przygotowywania do pełnienia przyszłych ról religijnych. Socjalizacja odbywa się w procesie pokoleniowego przekazu określonych modeli zachowań religijnych, związanych z wiedzą religijną, wierzeniami religijnymi, praktykami religijnymi, zwyczajami i obyczajami, oraz na przystosowaniu do tych modeli zachowań religijnych. Podstawową instytucją socjalizującą w ten sposób jest rodzina (Mariański 2013d: 216–217).

Badania socjologów wskazują, że socjalizacja, która dokonuje się w rodzinach, polega przede wszystkim na kształtowaniu zewnętrznych przejawów tak pojmowanej religijności. Uwaga rodziców jest skoncentrowana niemal wyłącznie na kwestii praktyk religijnych (Górny, Sobczyk 2013: 337). Nie należy jednakże przesądzać z góry, iż przestrzeń deklaracji respondentów w różnych sondażach socjologicznych na temat atmosfery religijnej w domach rodzinnych będzie wyłącznie ograniczała się do jednego wymiaru zjawiska religijności.

Według deklaracji młodzieży szkolnej z 2003 roku atmosferę w domu rodzinnym 11,0% badanych określiło jako bardzo pobożną, 63,3% – dość pobożną, 18,1% – mało pobożną, 5,1% – obojętną religijnie, 1,1% – całkowicie świecką i 0,4% – wrogą wobec religii (1,0% – brak odpowiedzi). Podsumowując, prawie trzy czwarte badanych wyraziło przekonanie, że ich rodziny są pobożne, a jedynie czwarta część określiła swoje rodziny jako mało pobożne, obojętne lub niereligijne (Mariański 2008: 228). Podobnie atmosferę religijną domu rodzinnego określiła młodzież ze Śląska: bardzo pobożna – 9,8%, dość pobożna – 65,9%, mało pobożna – 10,9%, obojętna religijnie – 4,6%, całkowicie świecka – 0,5%, trudno powiedzieć – 6,6%, brak odpowiedzi – 1,7% (Górny 2004: 94).

W badaniach socjologicznych nad religijnością studentów Lublina zdecydowana większość ankietowanych określiła panującą w domu atmosferę jako dość religijną (58,5%), co dziesiąty zdefiniował ją jako bardzo religijną (9,7%). Niemal co szósty biorący udział w badaniu socjologicznym przyznał, że atmosfera religijna w domu rodzinnym była mało religijna (17,9%), a co dziesiąty określił ją jako obojętną (9,4%). Osiemnaście osób przyznało, że w domu panowała całkowicie świecka atmosfera (1,7%), a w pięciu przypadkach nawet wroga religii (0,5%). Wskaźnik odpowiedzi „trudno powiedzieć” odnotowano na poziomie 1,9%, a braków odpowiedzi – 0,5% (Kozak 2014: 544–545).

Tab. 37 (pyt. 21). *Ocena atmosfery religijnej rodziny pochodzenia*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Bardzo religijna	10	10,2	12	10,6
Dość religijna	57	58,2	69	61,1
Mało religijna	23	23,5	27	23,9
Obojętnie religijna	2	2,0	3	2,7
Całkowicie świecka	–	–	–	–
Wroga wobec religii	–	–	–	–
Trudno powiedzieć	5	5,1	2	1,8
Brak odpowiedzi	1	1,0	–	–
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2 = 1,923; df = 4; p = 0,750$$

Zdecydowana większość respondentów zarówno z Anglii, jak i z Polski określiła atmosferę religijną jako dość religijną (odpowiednio: 58,2%; 61,1%), jako bardzo religijną – co dziesiąty respondent (Anglia – 10,2%; Polska – 10,6%). Atmosferę domu rodzinnego jako mało religijną określiła niemal czwarta część respondentów (Anglia – 23,5%; Polska – 23,9%), odpowiedź: „trudno powiedzieć” częściej zaś wybierali ankietowani z Anglii aniżeli z Polski (5,1% wobec 1,8%) – ($\chi^2 = 1,923$; $df = 4$; $p = 0,750$).

Zmiennymi niezależnymi, które różnicują w sposób istotny statystyczne odpowiedzi respondentów, okazały się *praktyki religijne* i *wykształcenie*. Atmosferę domu rodzinnego jako dość religijną określało siedmiu na dziesięciu praktykujących (71,0%) i co drugi niepraktykujący (50,8%), jako bardzo religijną zaś co dziewiąty praktykujący (11,8%) i co jedenasty niepraktykujący (9,3%). Atmosferę jako mało religijną w domu rodzinnym oceniali niemal dwa razy częściej ankietowani niepraktykujący ($P = 16,1\%$; $NP = 29,7\%$). Odpowiedź wskazującą na panującą w domu rodzinnym obojętność religijną zadeklarowali jedynie niepraktykujący (4,2%), także odpowiedź: „trudno powiedzieć” zdecydowanie częściej padała w grupie osób niepraktykujących ($P = 1,1\%$; $NP = 5,1\%$) – ($\chi^2 = 13,981$; $df = 4$; $p = 0,007$; $C = 0,250$).

Atmosferę domu jako bardzo religijną niemal dwa razy częściej określali respondenci z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym niżeli z wyższym (13,5% wobec 7,5%), przy czym określenie: „dość religijna” częściej padało w środowisku osób z wykształceniem wyższym (podstawowe, średnie, policealne – 50,0%; wyższe – 69,2%). Niemal dwa razy częściej osoby z wykształceniem podstawowym, średnim i policealnym niż wyższym oceniały atmosferę religijną w domu jako mało religijną (30,8% wobec 16,8%), na obojętność religijną w domu częściej zaś wskazywały osoby z wyższym wykształceniem (podstawowe, średnie, policealne – 1,0%; wyższe – 3,7%). Odpowiedzi: „trudno powiedzieć” nieco częściej udzielały osoby z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym niżli wyższym (3,8% wobec 2,8%) – ($\chi^2=10,781$; $df=4$; $p=0,029$; $C=0,221$).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (*pleć* – $\chi^2=6,920$; $df=4$; $p=0,140$; *miejsce pochodzenia* – $\chi^2=3,593$; $df=4$; $p=0,464$), przy czym atmosferę domu rodzinnego jako bardzo religijną niemal dwa razy częściej oceniali mężczyźni ($M=14,4\%$; $K=6,5\%$) oraz co dziewiąty respondent pochodzący z małych miejscowości i terenów wiejskich, a także co dziesiąty ze średnich i dużych miast (odpowiednio: 11,1% i 9,7%). Nieco więcej kobiet określiło atmosferę domu rodzinnego jako dość religijną ($M=52,9\%$; $K=66,4\%$). Podobnie uważało więcej osób pochodzących ze wsi lub małych miejscowości niżeli z dużych i średnich aglomeracji miejskich (63,9% wobec 55,3%). Co czwarty mężczyzna i nieco mniej kobiet określiło atmosferę domu religijnego jako mało religijną (odpowiednio: 25,0% i 22,4%), podobnie uważało 18,5% pochodzących z terenów wiejskich lub małych miejscowości i 29,1% ze średnich i dużych aglomeracji miejskich. Religijną atmosferę w domu rodzinnym określiło mianem „obojętnej” więcej kobiet ($M=1,9\%$; $K=2,8\%$) oraz pochodzących ze wsi lub małych miejscowości od tych ze średnich lub dużych miast (2,8% wobec 1,9%). Kobiety częściej nie umiały zająć stanowiska w powyższej kwestii ($M=4,8\%$; $K=1,9\%$), w przypadku zaś zmiennej niezależnej *miejsce pochodzenia* swoje niezdecydowanie częściej wyrażali pochodzący ze średnich lub dużych miast aniżeli respondenci pochodzący z małych miejscowości lub terenów wiejskich (3,9% wobec 2,8%).

Każdy człowiek żyje i rozwija się w wielu różnych środowiskach społecznych. Jest od nich w pewnym stopniu uzależniony, ale też jest w stanie kształtować je zgodnie ze swoją wolą. Proces socjalizacji światopoglądowej jednostki ma bowiem charakter ograniczony z jednej strony tradycją kulturalną rodzimego środowiska, a z drugiej bezpośrednią kontrolą najbliższego otoczenia. Sytuacja taka powoduje, że socjalizacja religijna i moralna przebiega współcześnie w specyficznych, trudnych warunkach, a rola znaczących innych staje się wyjątkowo problematyczna. Tym niemniej wydaje się, że we wszystkich lub prawie wszystkich płaszczyznach socjalizacji kluczową rolę odgrywa środowisko rodzinne. Pomimo coraz mocniejszego wkraczania w życie dzieci i młodzieży mediów oraz coraz silniejszego wpływu grup rówieśniczych na dzieci i młodzież, rodzice nadal w największym stopniu kształtują postawy i systemy wartości młodego pokolenia, także postawy religijne (Ciupak 1982: 182–183; Mariański 1996: 121–122; Węgrzyn 2001: 114).

Kolejną oceną dotyczącą rodziny pochodzenia jako grupy odniesienia dla własnej rodziny, o którą poproszono nupturientów z Anglii i Polski, był styl wychowania. W wychowaniu rodzinnym można wyróżnić dwa główne elementy: normatywny – zasady i normy oraz emocjonalny – wsparcie uczuciowe (Kozak 2014: 547). Z kombinacji tych dwóch wymiarów Janusz Mariański stworzył ciekawą typologię stylów wychowania. Wyróżnia on cztery style, będące kompilacją wymienionych dwóch komponentów: obojętny, gdy nie stawia się żadnych wymagań i nie stwarza się dzieciom oraz młodzieży emocjonalnego oparcia w rodzinie; naiwny, gdy rezygnuje się z wymagań, chociaż rodzice usiłują stworzyć ciepłą atmosferę w rodzinie i są zaangażowani emocjonalnie; paradoksalny, gdy rodzice co prawda stawiają wymagania, ale nie zabezpieczają emocjonalnego klimatu i uczuciowego wsparcia; dojrzały, gdy jasne wymagania łączą się z gotowością do rzeczywistego dyskursu z dziećmi i tworzenia osobowego ciepła w rodzinie (Mariański 1995: 326).

W badaniach socjologicznych w roku akademickim 2011/2012 ponad połowa studentów przyznała, iż rodzice stawiali im wymagania i byli dla nich uczuciowym oparciem (56,4%), niemal co czwarty student wybrał odpowiedź wskazującą, iż rodzice nie stawiali im wymagań, lecz byli dla nich uczuciowym oparciem, niemal co ósmy wyraził zdanie, iż rodzice stawiali im wymagania, lecz nie byli dla nich uczuciowym oparciem.

Rodzice nie stawiali wymagań i nie byli uczuciowym oparciem dla 6,7% biorących udział w badaniach socjologicznych, a wskaźnik braków odpowiedzi w tym wypadku wynosił jedynie 0,5% (Kozak 2014: 547).

Powyższe wyniki badań socjologicznych korespondują z wynikami uzyskanymi we wcześniejszych badaniach socjologicznych badających m.in. religijność młodzieży szkolnej w ramach szerokiego projektu Katedry Socjologii Religii KUL z 2002 roku. W całej zbiorowości młodzieży szkolnej co dziesiąty respondent deklarował, że rodzice nie stawiają im wymagań i nie są dla nich uczuciowym oparciem (9,9%), co czwarty – że rodzice nie stawiają wymagań, ale są dla nich uczuciowym oparciem (24,2%), 18,5% twierdziło zaś, że rodzice stawiają wymagania, ale nie są uczuciowym oparciem (paradoksalny styl wychowania). Niemal połowa badanych oceniła, że rodzice stawiali im wymagania i byli dla nich uczuciowym oparciem (45,9%) (Mariański 2008: 350).

Młodzież Białegostoku w 2005 roku wskazywała w 59,6% na dojrzały styl wychowania, w którym rodzice stawiają wymagania i są emocjonalnym oparciem dla dzieci. Dla 18,0% respondentów rodzice okazali się oparciem emocjonalnym dla swoich dzieci przy jednoczesnej rezygnacji ze stawianych wymagań. Dla podobnego odsetka ankietowanych rodzice stawiali wymagania, nie zabezpieczając wsparcia uczuciowego (18,4%). Obojętnego stylu wychowania, według którego rezygnuje się ze stawiania wymagań i bycia oparciem, doświadczało 3,5% badanych (Jocz 2006: 201).

W badaniach socjologicznych nad stosunkiem młodzieży do wybranych norm społecznych, realizowanych od października 2011 roku do marca 2012 roku w gimnazjach, liceach, szkołach zawodowych i technikach, według deklaracji respondentów dominował dojrzały styl wychowania, gdy rodzice stawiali wymagania i byli emocjonalnym oparciem (54,2% badanych). W sposób paradoksalny wychowywanych było 17,2% młodych mieszkańców Białegostoku, których rodzice stawiali wymagania, nie zapewniając wsparcia (podobny wskaźnik odnotowano w 2005 roku). Na styl naiwny, w którym rodzice, będąc oparciem, rezygnowali ze stawiania wymagań, wskazało 21,9% badanych (wzrost o 3,5% w stosunku do 2005 roku). Obojętnego stylu wychowania, w którym rezygnuje się ze stawiania wymagań i z bycia oparciem, doświadczyło 6,7% respondentów (Jocz 2012: 183).

W badaniach CBOS z 1998 roku młodzież ostatnich klas szkoły ponadpodstawowej, odpowiadając na pytanie: „Jak układają się twoje stosunki z rodzicami”, stwierdziła w 84%, że jej stosunki z matką układają się bardzo dobrze lub dość dobrze, z czego 47% wskazało na odpowiedź: „bardzo dobrze”. W 60% jako takie określiła też swoje stosunki z ojcami, z czego 31% stwierdziło, że układają się one bardzo dobrze (Falkowska 1999: 3).

Z uzyskanych przez CBOS wyników badań młodzieży z roku 2010 wynika, że relacje z rodzicami uległy poprawie w stosunku do 1998 roku. Biorąc pod uwagę częstość występowania ocen pozytywnych, najlepiej układały się respondentom stosunki z matką. Ogółem 83% uczniów charakteryzowało swoje relacje z matką jako dobre, w tym więcej o sześć punktów procentowych niż przed dwunastoma laty jako bardzo dobre (53%). Nieco bardziej wstrzemięźliwe były opinie na temat stosunków z ojcem, choć i one w stosunku do roku 1998 uzyskały sześcioprocen-towy wzrost, gdy spojrzysz się na ogół opinii pozytywnych (66%), oraz siedmioprocen-towy wzrost w stosunkach określanych jako bardzo dobre (38%) (Badora, Hipsz, Gwiazda 2011: 91).

Z sondażu CBOS zrealizowanym w 2013 roku we współpracy z Krajowym Biurem ds. Przeciwdziałania Narkomanii wynika, że zdecydowanie najważniejszą osobą w domu była dla młodych ludzi matka. To przede wszystkim na jej wsparcie mogli oni liczyć w trudnych chwilach (60%), była ona także autorytetem, na uznaniu którego najbardziej im zależało (47%). W porównaniu z matką, która w opinii badanych wydawała się autorytetem, pocieszycielem, przyjacielem i doradcą, rola ojca w rodzinie wypadła nieco gorzej. Tylko jedna trzecia młodych ludzi zaliczyła ojca do osób, na uznaniu których najbardziej im zależało (33%). Niewiele więcej niż co czwarty uczeń wskazywał, że ojciec należy do tych osób, na których wsparcie przede wszystkim może liczyć (28%). Ojciec dość rzadko był także znaczącym partnerem do rozmów (14%) i jeszcze rzadziej towarzyszem w spędzaniu wolnego czasu (9%). Wynika stąd, że młodzi ludzie mają dobre relacje z rodzicami, w sposób szczególny ze swoimi matkami i to właśnie one, jako autorytet, mogą mieć specjalny wpływ na dzieci (48% w stosunku do 24%) (Roguska 2014: 96–100).

W badaniach socjologicznych Tomasza Biernata i Pawła Sobierajskiego 76,7% młodzieży, posługując się sześciostopniową skalą posiada-

nych kontaktów z rodzicami, gdzie 1 oznaczało bardzo mało kontaktów, a 6 – bardzo wiele kontaktów, wskazała na wielość kontaktów, zaznaczając odpowiedzi od 4 do 6. W dolnej części skali, odpowiedzi od 1 do 3, znalazły się oceny jednej szóstej respondentów (17,4%) (Biernat, Sobierajski 2007: 50).

W badaniach socjologicznych nad modelami małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów z Podlasia, prawie jedna trzecia respondentów stwierdziła, że jest zdecydowanie zadowolona z relacji ze swoim ojcem, a prawie połowa – ze swoją matką (29,3% i 48,8%), prawie dwie piąte zaś, że jest z nich raczej zadowolona (39,7% i 37,8%). Skumulowane wskaźniki odpowiedzi pozytywnych pokazały, że respondenci byli bardziej zadowoleni z relacji z matkami niż z ojcami (86,6% w stosunku do 69,0%). Blisko co dziewiąta osoba raczej nie była zadowolona z relacji z ojcem i blisko co dwudziesta z matką (11,3% i 5,4%) oraz co czternasta zdecydowanie nie była zadowolona z relacji z ojcem i co trzydziesta z relacji z matką (7,3% i 3,3%). Ponad dwa razy częściej (biorąc pod uwagę skumulowany wskaźnik odpowiedzi negatywnych) nupturienti byli niezadowoleni z relacji z ojcem niż z matką (18,6% wobec 8,7%). Odnotowano niewielki wskaźnik respondentów, którzy nie wiedzieli, jak określić swoją relację z rodzicami (z ojcem – 4,5%; z matką – 2,1%), ponadto 8,0% wskazało na brak ojca i 2,6% na brak matki (Kamiński 2015: 143).

W kwestionariuszu ankiety w 2014 roku także zapytano nupturientów z Anglii i Polski o modele wychowania w rodzinach pochodzenia, jednakże pytanie to nieco zmodyfikowano. By uniknąć posądzenia o popełnienie w kwestionariuszu ankiety błędu multiplikacji, nie zapytano ankietowanych o odnoszenie się rodziców do ankietowanego, lecz poproszono respondentów o wypowiedź, jak ojciec i matka odnosili się do ciebie (w dwóch oddzielnych pytaniach kwestionariusza ankiety). W ten sposób uzyskano dwa wskaźniki i uniknięto wyżej wspomnianego błędu.

Tab. 38 (pyt. 22). *Ocena relacji własnych z ojcem*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Ojciec nie stawiał mi wymagań i nie był dla mnie uczuciowym oparciem	21	21,4	17	15,0
Ojciec nie stawiał mi wymagań, ale był dla mnie uczuciowym oparciem	17	17,3	14	12,4
Ojciec stawiał mi wymagania, ale nie był dla mnie uczuciowym oparciem	25	25,5	36	31,9
Ojciec stawiał mi wymagania i był dla mnie uczuciowym oparciem	30	30,6	41	36,3
Brak ojca	2	2,0	5	4,4
Brak odpowiedzi	3	3,1	–	–
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=4,158; df=4; p=0,385$$

Co trzeci respondent z Polski, jak i z Anglii stwierdził, że ojciec stawiał mu wymagania i był dla niego uczuciowym oparciem (Anglia – 30,6%; Polska – 36,3%). W przypadku co czwartego ankietowanego zamieszkującego UK i co trzeciego Polskę ojciec stawiał wymagania, ale nie był uczuciowym oparciem (odpowiednio: 25,5%; 31,9%). Co piąta osoba z Anglii i niemal co siódma z Polski przyznała, że ojciec nie stawiał wymagań i nie był uczuciowym oparciem (odpowiednio: 21,4%; 15,0%). W przypadku odpowiedzi: „ojciec nie stawiał mi wymagań, ale był dla mnie uczuciowym oparciem”, różnica pomiędzy respondentami z Anglii i Polski wyniosła pięć punktów procentowych (odpowiednio: 17,3%; 12,4%), przy czym wskaźnik braku ojca okazał się niemal dwa razy wyższy w środowisku osób z Polski aniżeli z Anglii (4,4% wobec 2,0%), braki odpowiedzi odnotowano zaś jedynie w przypadku ankietowanych z Anglii (3,1%) – ($\chi^2=4,158$; $df=4$; $p=0,385$).

Podobnie jak zmienna centralna, żadna z przyjętych zmiennych niezależnych nie spełniła warunku $p<0,05$ – (*płeć* – $\chi^2=5,561$; $df=4$; $p=0,243$; *praktyki* – $\chi^2=6,922$; $df=4$; $p=0,140$; *miejsce pochodzenia* – $\chi^2=0,939$; $df=4$; $p=0,919$; *wykształcenie* – $\chi^2=4,740$; $df=4$; $p=0,314$), przy czym

odpowiedź: „ojciec nie stawiał mi wymagań i nie był dla mnie uczuciowym oparciem” zaznaczyła co piąta kobieta i nieco mniej mężczyzn (odpowiednio: 20,6% i 15,4%), co piąty respondent pochodzący ze wsi lub małych miejscowości i co szósty ze średnich lub dużych miast (odpowiednio: 19,4% i 16,5%), zdecydowanie częściej osoby z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym niż z wyższym (22,1% wobec 14,0%) i porównywalnie praktykujący, jak i niepraktykujący ($P=18,2\%$; $NP=17,8\%$). Deklaracje, iż „ojciec nie stawiał mi wymagań, ale był dla mnie uczuciowym oparciem”, niemal dwa razy częściej składały osoby niepraktykujące ($P=8,6\%$; $NP=19,5\%$), częściej kobiety ($M=12,5\%$; $K=16,8\%$), pochodzący z terenów wiejskich lub małych miejscowości niżli ze średnich lub dużych miast (15,7% wobec 13,6%), posiadający wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne aniżeli wyższe (16,3% wobec 13,1%).

Co trzeci mężczyzna i nieco mniej kobiet stwierdziło, że ojciec stawiał im wymagania, ale nie był dla nich uczuciowym oparciem ($M=35,6\%$; $K=22,4\%$). Powyższą opinię częściej wyrażali niepraktykujący ($P=28,0\%$; $NP=29,7\%$), pochodzący ze średnich lub dużych aglomeracji miejskich od tych ze wsi lub małych miast (31,1% wobec 26,9%), posiadający wykształcenie wyższe od tych z podstawowym, średnim lub policealnym (31,8% wobec 26,0%). Odpowiedzi mówiące o tym, że ojciec stawiał wymagania, a jednocześnie był uczuciowym oparciem, częściej udzielały kobiety ($M=31,7\%$; $K=35,5\%$), praktykujący ($P=40,9\%$; $NP=28,0\%$), pochodzący ze średnich i dużych aglomeracji niżli z terenów wiejskich lub małych miast (35,0% wobec 32,4%), posiadający wykształcenie wyższe niżli podstawowe, średnie lub policealne (36,4% wobec 30,8%). Wskaźnik braku ojca okazał się wyższy w przypadku kobiet ($M=1,9\%$; $K=4,7\%$), pochodzących ze wsi i małych miejscowości niżli ze średnich czy dużych miast (3,7% wobec 2,9%), posiadających wykształcenie wyższe aniżeli podstawowe, średnie lub policealne (4,7% wobec 1,9%).

Tab. 39 (pyt. 23). *Ocena relacji własnych z matką*

Kategorie odpowiedzi	Anglia		Polska	
	L	%	L	%
Matka nie stawiała mi wymagań i nie była dla mnie uczuciowym oparciem	4	4,1	5	4,4
Matka nie stawiała mi wymagań, ale była dla mnie uczuciowym oparciem	25	25,5	20	17,7
Matka stawiała mi wymagania, ale nie była dla mnie uczuciowym oparciem	11	11,2	18	15,9
Matka stawiała mi wymagania i była dla mnie uczuciowym oparciem	55	56,1	66	58,4
Brak matki	1	1,0	4	3,5
Brak odpowiedzi	2	2,0	–	–
Ogółem	98	100,0	113	100,0

$$\chi^2=3,799; df=4; p=0,434$$

W kolejnym pytaniu, jak wyżej zaznaczono, w sposób analogiczny do poprzedniego, zapytano respondentów o ich relacje z matką. Większość respondentów zarówno z Anglii, jak i z Polski przyznała, że matka stawiała im wymagania i była dla nich uczuciowym oparciem (odpowiednio: 56,1%; 58,4%), co czwarty biorący udział w badaniu z Anglii (25,5%) i 17,7% badanych z Polski stwierdziło zaś, że matka nie stawiała im wymagań, ale była dla nich uczuciowym oparciem. Co szósty zamieszkujący Polskę i co dziewiąty Anglię przyznał, że matka stawiała mu wymagania, ale nie była dla niego uczuciowym oparciem (odpowiednio: 15,9 i 11,2%), a co dwudziesta osoba zarówno z Anglii, jak i z Polski odpowiedziała, że matka nie stawiała wymagań i nie była uczuciowym oparciem (odpowiednio: 4,1% i 4,4%). Wskaźnik odpowiedzi: „brak matki” wynosi w przypadku Polski 3,5%, w przypadku Anglii 1,0%, wskaźnik braków odpowiedzi odnotowano zaś jedynie w grupie angielskiej (2,0%) – ($\chi^2=0,3,799; df=4; p=0,434$).

Pochodzący ze średnich i dużych miast częściej od osób z terenów wiejskich i małych miejscowości stwierdzali, że matka stawiała im wymagania i była dla nich uczuciowym oparciem (62,1% wobec 52,8%), tezę zaś o tym, iż matka nie stawiała wymagań, ale była uczuciowym

oparciem, wyrażało niemal dwa razy więcej pochodzących ze wsi i małych miast od tych ze średnich i dużych aglomeracji miejskich (27,8% wobec 14,6%). Niemal co piąty respondent pochodzący ze średnich i dużych miast i co dwunasty z terenów wiejskich lub małych miejscowości przyznał, że matka stawiała mu wymagania, lecz nie była dla niego uczuciowym oparciem (19,4% wobec 8,3%), odpowiedź wskazującą na fakt, iż matka stawiała wymagania, ale nie była uczuciowym oparciem, udzieliło zaś trzy razy więcej pochodzących z terenów wiejskich i małych miejscowości aniżeli ze średnich i dużych miast (6,5% wobec 1,9%). Brak matki z kolei zadeklarowało 2,8% respondentów pochodzących ze wsi i małych miejscowości oraz 1,9% ze średnich i dużych miast – ($\chi^2=12,515$; $df=4$; $p=0,014$; $C=0,238$).

Równie silnie jak miejsce pochodzenia różnicowała statystycznie zmienna niezależna *wykształcenie* ($\chi^2=12,370$; $df=4$; $p=0,015$; $C=0,236$). W przypadku zdecydowanej większości respondentów z wyższym wykształceniem i niemal dla połowy z wykształceniem policealnym bądź niższym, matka stawiała im wymagania i była jednocześnie uczuciowym oparciem (odpowiednio: 67,3% i 47,1%), w przypadku zaś odpowiedzi wskazującej na to, iż matka nie stawiała wymagań, ale była uczuciowym oparciem, wskaźnik ankietowanych z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym był dwa razy wyższy niż wskaźnik osób z wykształceniem wyższym (28,8% wobec 14,0%). Nieco więcej osób z wykształceniem policealnym bądź niższym niżli z wyższym przyznało, że matka stawiała im wymagania, ale nie była dla nich uczuciowym oparciem (15,4% wobec 12,1%), a w przypadku odpowiedzi: „matka nie stawiała mi wymagań i nie była dla mnie uczuciowym oparciem”, wskaźnik osób z wykształceniem wyższym był dwa razy niższy w porównaniu do wskaźnika osób z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym (2,8% wobec 5,8%). Odpowiedź: „brak matki” wybrało 3,7% respondentów z wykształceniem wyższym i 1,0% posiadających wykształcenie policealne bądź niższego typu, przy czym w tej grupie odnotowano także braki odpowiedzi na poziomie 1,9%.

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotny statystycznie zmiennych zależnych (*płeć* – $\chi^2=3,268$; $df=4$; $p=0,514$; *praktyki* – $\chi^2=7,913$; $df=4$; $p=0,095$), przy czym odpowiedź wskazującą na to, iż matka stawiała wymagania i była uczuciowym oparciem wybie-

rało więcej kobiet (M=55,8%; K=58,9%) i osób deklarujących się jako praktykujący (P=67,8%; NP=49,2%), zdecydowanie większe różnice zauważono zaś w przypadku odpowiedzi: „matka nie stawiała mi wymagań, ale była dla mnie uczuciowym oparciem” (M=25,0%; K=17,8%; P=15,1%; NP=26,3%). Co szósta kobieta i co dziesiąty mężczyzna przyznał, że matka stawiała wymagania, ale nie była uczuciowym oparciem (odpowiednio: 16,8% i 10,6%), podobnie uważał co dziesiąty praktykujący i co szósty niepraktykujący (P=9,7%; NP=16,9%). Co dwudziesty mężczyzna stwierdził, że matka nie stawiała mu wymagań i nie była dla niego uczuciowym oparciem (4,8%), w przypadku kobiet wskaźnik ów wynosi 3,7%. Pogląd ten podzielało 4,3% praktykujących i 4,2% niepraktykujących. Brak matki zgłosiło 2,8% kobiet, 1,9% mężczyzn, 2,5% niepraktykujących i 2,2% praktykujących.

O dojrzałym stylu wychowania częściej informowały osoby z Polski aniżeli z Anglii, przy czym są to niewielkie różnice, sama zaś zmiana niezależna nie różnicowała stylów wychowania w rodzinie, zarówno w pytaniu o styl wychowania matki, jak i ojca. W obu przypadkach respondenci zdecydowanie części wskazywali na dojrzały styl wychowania w przypadku matek – czynił to co drugi respondent. W przypadku ojców analogiczną odpowiedź wybierał mniej więcej co trzeci ankietowany. Można przypuszczać, iż w przyszłości dalsze zmiany stylów wychowania w rodzinie będą zmierzać w kierunku łagodzenia owych stylów, w każdym razie na rzecz osłabienia rygorystycznego stylu wychowania. Stosowanie dawniej przez rodziców punitywnych metod wychowania, takich jak pozbawianie nagród i przywilejów, dziś wychodzą z mody i nie są już popularne. Zjawisko to łączy się często z różnymi formami zachowań społecznych na poziomie wzrastającego poziomu agresji samych dzieci. Być może zagrożony jest w ten sposób w niektórych rodzinach dojrzały styl wychowania (Mariański 2008: 351–352).

Przedstawiona powyżej szczegółowa analiza socjologiczna pozwala na sformułowanie następujących wniosków:

1. Na pytanie, czy rodzina, z której pochodzisz, jest dla Ciebie wzorem kształtowania życia w rodzinie, którą chcesz w przyszłości założyć, odpowiedziało pozytywnie trzech na czterech respondentów z Polski i nieco mniej emigrantów. Powyższe zdanie częściej wypowiadały

- kobiety, praktykujący, pochodzący z małych miejscowości bądź terenów wiejskich i osoby lepiej wykształcone.
2. Niemal dwie trzecie respondentów z Polski i nieco mniej z Anglii złożyło deklarację, iż w domu rodzinnym panowała dość religijna atmosfera, a co dziesiąty ankietowany zarówno z Polski, jak i z Anglii określił atmosferę domu rodzinnego jako bardzo religijną.
 3. Atmosferę domu rodzinnego jako dość religijną określało siedmiu na dziesięciu praktykujących i co drugi niepraktykujący, jako bardzo religijną zaś co dziewiąty praktykujący i co jedenasty niepraktykujący. Atmosferę domu jako bardzo religijną niemal dwa razy częściej określali respondenci z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym, przy czym określenie: „dość religijna” częściej padało w środowisku osób z wykształceniem wyższym.
 4. Atmosferę domu rodzinnego jako bardzo religijną niemal dwa razy częściej oceniali mężczyźni. Nieco więcej kobiet określiło ją jako dość religijną, podobnie uważało więcej osób pochodzących ze wsi lub małych miejscowości.
 5. Co trzeci respondent z Polski, jak i z Anglii stwierdził, że ojciec stawiał mu wymagania i był dla niego uczuciowym oparciem. W przypadku co czwartego ankietowanego zamieszkującego UK i co trzeciego Polkę ojciec stawiał wymagania, ale nie był uczuciowym oparciem.
 6. Co trzeci mężczyzna i nieco mniej kobiet stwierdziło, że ojciec stawiał im wymagania, ale nie był dla nich uczuciowym oparciem. Powyższą odpowiedź częściej wybierali niepraktykujący, pochodzący ze średnich lub dużych aglomeracji miejskich i posiadający wykształcenie wyższe. Odpowiedzi mówiące o tym, iż ojciec stawiał wymagania, a jednocześnie był uczuciowym oparciem, częściej udzielały kobiety, praktykujący, pochodzący ze średnich i dużych aglomeracji, a także posiadający wykształcenie wyższe.
 7. Większość respondentów z Anglii i z Polski przyznała, że matka stawiała im wymagania i była dla nich uczuciowym oparciem, co czwarty biorący udział w badaniu z Anglii i o osiem punktów procentowych mniej badanych z Polski stwierdziło zaś, że matka nie stawiała im wymagań, ale była dla nich uczuciowym oparciem.
 8. Pochodzący ze średnich i dużych miast częściej stwierdzali, że matka stawiała im wymagania i była dla nich uczuciowym oparciem,

a tezę o tym, iż matka nie stawiała wymagań, ale była uczuciowym oparciem, wyrażało niemal dwa razy więcej pochodzących ze wsi i małych miast.

9. Okazało się, iż w przypadku zdecydowanej większości respondentów z wyższym wykształceniem i niemal połowie z wykształceniem policealnym bądź niższym matka stawiała wymagania i była jednocześnie uczuciowym oparciem, w przypadku zaś odpowiedzi wskazującej na to, iż matka nie stawiała wymagań, ale była uczuciowym oparciem, wskaźnik ankietowanych z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym był dwa razy wyższy od wskaźnika osób z wykształceniem wyższym.
10. Odpowiedzi mówiących o tym, że matka stawiała wymagania i była uczuciowym oparciem, udzielało więcej kobiet i osób deklarujących się jako praktykujący, w przypadku kategorii: „matka nie stawiała mi wymagań, ale była dla mnie uczuciowym oparciem” odpowiedzi udzieliło zaś zdecydowanie więcej kobiet i osób niepraktykujących.

Rodzina jest postrzegana przez nupturientów jako wspólnota życia. Jest to jedno z miejsc budowania poglądów, wsparcia emocjonalnego, punktu odniesienia dla wyborów życiowych. Podtrzymywana w socjologii polskiej od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku teza o zasadniczej ciągłości rodzinnej w przekazie wartości i norm musi jednakże być poddana rewizji. O ile nawet rodzina pozostaje w dalszym ciągu bardzo ważną instancją przekazu wartości i norm, o tyle zauważa się równocześnie nasilające się procesy rozbieżności aksjologicznej między pokoleniem rodziców i dzieci. Dość dobrze widać to chociażby w przestrzeni religijności, gdzie wysokie wskaźniki religijnej atmosfery panującej w rodzinie pochodzenia nie przekładają się na deklaracje globalnego stosunku do wiary, a nawet tych najbardziej widocznych – praktyk religijnych. W świetle wielu badań empirycznych wydaje się uzasadniona teza o powolnym narastaniu sił odśrodkowych w rodzinie, procesów dezintegracji i dyskontynuacji w przekazie wartości i norm, zapowiadających narastanie wewnątrzrodzinnych konfliktów i dylematów (Mariański 2012: 75).

Procesy dezintegracji i dezorganizacji społeczności lokalnych i innych wspólnot z perspektywy rodzinnej i jednostkowej zbiegają się wprawdzie z indywidualizacją, upodmiotowieniem, jednak, w połączeniu

z procesem rozpadu wspólnot, powodują zjawiska anomii społecznej i atomizacji struktur. Intensywne procesy industrializacji i urbanizacji wywołały ruchy migracyjne ludności na masową skalę. W sumie te wielkie procesy społeczne w Polsce okresu po II wojnie światowej doprowadziły do zjawiska wykorzenienia społecznego. Polega ono na przechodzeniu od zakotwiczonych relacji społecznych do zatomizowanego społeczeństwa masowego (Styk 1996b: 10). Wprawdzie problemy te występowały w drugiej połowie ubiegłego wieku raczej w miastach niż na wsi, to dzisiaj zauważa się osłabienie i urzeczowienie więzi międzyludzkich także w perspektywie emigracji współczesnej.



Zakończenie

Wczasach ponowoczesnych społeczeństwo polskie kształtuje swoją tożsamość nie tyle przez aprioryczne przejmowanie utrwalonych schematów orientacji i interpretacji życia, ale czyni to na drodze postępującej otwartości indywidualnych decyzji i wyborów. Od niemal trzech dekad budujemy nowe społeczeństwo, społeczeństwo wielkiej metamorfozy, transformacji, modernizacji. Stajemy się niewątpliwie bardziej nowocześni, otwarci, pluralistyczni, a przez to podatni na zmiany. Wiek XXI to niejako zderzenie tradycji z dynamicznymi próbami wyjścia poza nią. Józef Styk zauważa, iż starsze pokolenie było generalnie zorientowane na czas przeszły. To, co dawne we wspomnieniach starszej generacji, jest dla nich samych światem ciągle na nowo nie tylko wspominanym, lecz także lepiej ocenianym aniżeli teraźniejszość. Jest ona często odbierana jako gorsze wydanie czasu przeszłego, dokonanego, z ich intensywnym i twórczym udziałem. Przyszłość w świecie doczesnym skraca dla nich swój horyzont w sposób niemal namacalny z każdym dniem. Z kolei młode pokolenia są zorientowane na czas teraźniejszy, na pełnienie ról społecznych w domu, w pracy, w środowisku zamieszkania, zawodowym. Przeżycie pewnego okresu, a co za tym idzie zebranie dorobku w postaci doświadczenia, nie przeszkadza młodym w tym, by patrzeć odważnie w przyszłość. Pokolenie współczesne nie lubi być też sentymentalne i nie rozpamiętuje nadmiernie przeszłości (Styk 2007: 30).

Scenariusz postępu modernizacji społecznej nakazuje więc sądzić, iż proces zmian rozumienia rodziny i społeczeństwa jest niewątpliwie już rozpoczęty. Do tej pory małżeństwo i rodzina w świadomości polskiej były interpretowane jako trwałe instytucje społeczne i były uważane za podstawowe środowiska życia człowieka. To, jak one funkcjonują i jak są rozumiane, w dużym stopniu zależy od tzw. „ducha czasu”. Każda generacja i każdy typ środowiska społecznego posiada nieco inne systemy wartości i odmienne modele wartościujące. Zróżnicowania te są

określane mianem „preferencji aksjologicznych”, które są istotne także ze względu na odrębności międzypokoleniowe. Wynikają one z orientacji temporalnych odmiennych dla każdego pokolenia (Styk 2007: 30).

W przestrzeni czasowej w toku zmian społecznych i kulturowych rodzina także zmienia się, ale nie ginie, wykazuje też wiele umiejętności dopasowywania się do ponowoczesnego społeczeństwa. O ile proces ten jest zauważalny w Polsce, tym bardziej będzie on widoczny poza granicami kraju, m.in. w stosunkowo młodych diasporach tzw. „emigracji zarobkowej”. Doświadczenie migracji oznacza bowiem konfrontację dotychczasowych tradycji i stylu życia z nowym sposobem rozumienia oraz przeżywania świata, z tym, co jest inne i nowe. Migracje niemal zawsze wiążą się ze zmianą stylu życia i uznawanych wartości, mogą też mieć wpływ na postawy i zachowania społeczne w przestrzeni polemiki lokalności i globalności.

Po przybyciu do obcego kraju jednostki nie tylko zmagają się z problemem swojej własnej akulturacji, lecz także z kwestią dostosowania się do „nowej zmienności”, małżonkowie zaś często próbują odnaleźć *modus vivendi* dla swojego małżeństwa w nowych warunkach. Do tradycyjnych zajęć rodzinnych w domu dochodzą także dodatkowe zadania, które mogą pozostawać ze sobą w konflikcie: zorganizowanie w warunkach emigracji na nowo życia rodzinnego, którego nie da się prowadzić według „starych”, utartych sposobów; wspieranie akulturacji swoich dzieci, a przede wszystkim ochrona dziedzictwa kulturowego „starego” kraju (Kwiatkowska 2010: 219). Tego rodzaju konfrontacja może, aczkolwiek nie musi, prowadzić do zmian w sposobach społecznego funkcjonowania instytucji małżeństwa i rodziny (Mariański 2014a: 320).

Wykorzystane w niniejszej książce materiały pochodzą ze źródeł wytworzonych. W celu zgromadzenia potrzebnych informacji statystycznych wykorzystano narzędzie kwestionariusza ankiety skierowanego do nupturientów w Lublinie, Luton, Dunstable i Nottingham. Zgromadzony w ten sposób szeroki materiał empiryczny pozwolił na ukazanie obrazu – z pewnością niepełnego i w pewnym sensie niedoskonałego – świadomości nupturientów na temat małżeństwa i rodziny. Na podstawie uzyskanego w trakcie badań ilościowego materiału empirycznego zdecydowano się na utworzenie typologii badanych, używając do tego celu programu SPSS i dostępnej w ramach tego programu metody analizy skupień.

Jest to podział zbioru obserwacji na podzbiory na podstawie klasyfikacji bezwzorcowej. Tego typu analizy są wykorzystywane do wykrywania struktury zebranych danych empirycznych i dokonywania uogólnień. W ten sposób uzyskuje się obraz klasyfikacji obiektów typowych. Analiza skupień ma także za zadanie odkrycie nieznannej struktury materiału empirycznego poprzez zredukowanie dużej liczby danych pierwotnych do kilku podstawowych kategorii, które mogą być z kolei traktowane jako przedmiot dalszej analizy.

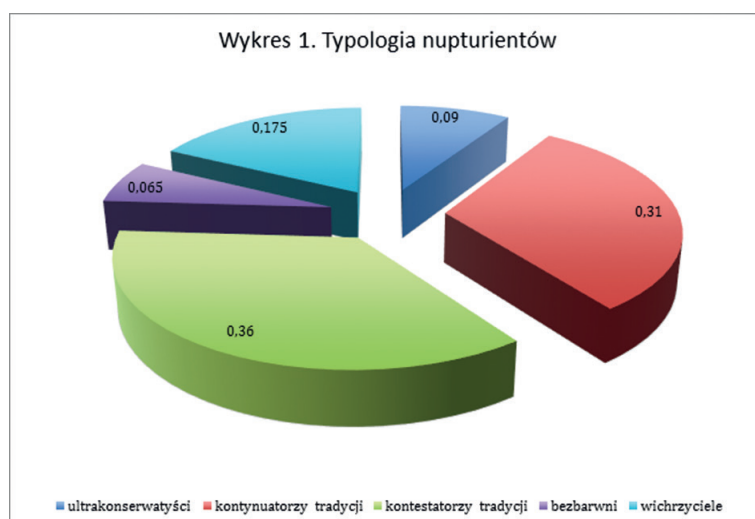
Program SPSS daje możliwość typologizacji w celu uporządkowania zebranego materiału oraz ukazania różnicowań świadomości na temat małżeństwa i rodziny badanych narzeczonych. W tym celu wybrano dziesięć wskaźników:

1. Opinia na temat dopuszczalności współżycia narzeczonych (pytanie 6);
2. Atmosfera religijna domu rodzinnego (pytanie 21);
3. Autodeklaracja wiary (pytanie 27);
4. Model wychowania prezentowany przez ojca respondenta (pytanie 22);
5. Model wychowania prezentowany przez matkę respondenta (pytanie 23);
6. Chęć posiadania dzieci (pytanie 15);
7. Opinia o rozwodach (pytanie 8);
8. Opinia o rodzinie pochodzenia jako grupie odniesienia dla własnej rodziny (pytanie 2);
9. Opinia na temat aborcji (pytanie 9);
10. Stosunek do zasad etyki katolickiej zabraniającej stosowania środków antykoncepcyjnych (pytanie 10).

Dobór powyższych wskaźników podyktowany był m.in. tym, by grupy zachowały poprawną spójność i odrębność zgodnie z miarą Silhouette'a autorstwa Petera J. Rousseeuwa (Kozak 2014: 570). Starano się także, by nie powstały w typologiach duże dysproporcje pomiędzy wielkościami powstałych w ten sposób skupień. Poszczególne typy zostały wyodrębnione statystycznie metodą grupowania dwustopniowego *two-step cluster*. Zastosowana metoda analizy skupień należy do typów klasyfikacji bezwzorcowej i nie polega na tworzeniu teoretycznego modelu poszczególnych kategorii po uprzednim założeniu wstępnego kryterium podporządkowania obiektów do nakreślonych grup. Jedynym właści-

wym kryterium jest tutaj podobieństwo między typologizowanymi deklaracjami w oparciu o algorytm matematyczny w procesie wyłaniania grup w programie statystycznym SPSS (Tułowiecki 2012: 392). Zakres i intensywność podobieństw, jakie powstały w procesie procedury wyłaniania obiektów o podobnych bądź co najmniej zbliżonych cechach, tworzy w ten sposób typy, czyli skupienia (Marek 1989: 17).

W wyniku procesu bezwzorcowego grupowania *twostep cluser* wyodrębniono pięć typów nupturientów, którym nadano następujące etykiety: „ultrakonserwatyści”; „tradycjonałisci – kontynuatorzy”; „kontestatorzy tradycji”; „wichrzyciele”; „bezbarwni”.



Szczegółowa analiza podobieństw i różnic między poszczególnymi grupami oraz typy obiektów skupionych w wyodrębnionych grupach pozwalają na nadanie uzyskanym grupom etykiet, które, zgodnie z praktyką, winny być nieco intrygujące, ciekawe, czasami frapujące, a przez to akcentujące najważniejsze cechy zgrupowanych w nich respondentów (Tułowiecki 2012: 393). Należy także nadmienić, iż sam proces typologizacji przysporzył pewnych kłopotów w wyodrębnianiu poszczególnych grup, m.in. poprzez zbyt małą liczbę pytań jednokrotnego wyboru w kwestionariuszu ankiety. Po przeanalizowaniu możliwych algorytmów kategoryzacji uznano, iż najlepszą alternatywą będzie wyodrębnienie powyższych pięciu grup w typologii z uwzględnieniem wybranych dziesięciu wskaźników różnicujących grupy na tyle silnie, by standaryzacja,

zgodnie z miarą Silhouette'a, posiadała wartość poprawnie skonstruowanej. Kategorie skrajne – ultrakonserwatyści i wichrzyciele – najbardziej wyodrębniają się spośród pozostałych i grupują skrajnie spolaryzowane typy, z kolei trzy pośrednie grupy różnicują się pomiędzy sobą m.in. ortodoksją w interioryzowaniach treści moralności małżeńsko-rodzinnej.

Analiza pozwoliła stwierdzić istnienie zależności statystycznych między przyjętą typologią moralną nupturientów a zmienną centralną ($\chi^2=14,092$; $df=4$; $p=0,007$; $C=0,257$) oraz wybranymi przyjętymi zmiennymi niezależnymi: *praktyki religijne* ($\chi^2=25,788$; $df=4$; $p=0,000$; $C=0,338$); *miejsce pochodzenia* ($\chi^2=10,138$; $df=4$; $p=0,038$; $C=0,220$) i *wykształcenie* ($\chi^2=12,521$; $df=4$; $p=0,013$; $C=0,244$). Jednie przyjęta zmienna niezależna *płeć* nie spełniła warunku $p<0,05$ – $\chi^2=2,921$; $df=4$; $p=0,571$.

Pierwszą grupę (9,0%) stanowią nupturienti ortodoksyjni, nazwani ultrakonserwatystami. W skład tej grupy weszło zdecydowanie więcej nupturientów z Polski aniżeli z Anglii (13,9% wobec 3,3%), mężczyzn niż kobiet (9,3% wobec 8,7%), niemal pięciokrotnie więcej osób praktykujących od niepraktykujących (16,5% wobec 3,5%), niemal co ósmy pochodzący z terenów wiejskich bądź małych miejscowości (13,1%) i co dwudziesty pochodzący z aglomeracji miejskich o średniej lub dużej wielkości (5,0%), więcej nupturientów legitymujących się wykształceniem wyższym niż niższego typu (10,7% wobec 7,2%).

W drugiej grupie, nazwanej kontynuatorami tradycji (31,0%), co trzecia osoba zamieszkiwała Polskę (33,3%), 28,3% zaś Anglię. Grupę tę stworzyła niemal co trzecia kobieta (32,0%) i nieco mniej mężczyzn (29,9%), prawie dwa razy więcej praktykujących niż niepraktykujących (41,2% wobec 23,5%), więcej respondentów pochodzących z miast liczących powyżej 20 tysięcy mieszkańców niż z terenów wiejskich czy małych miejscowości (33,7% wobec 28,3%), a także niemal dwa razy więcej legitymujących się wykształceniem wyższym niż podstawowym, średnim czy policealnym (38,9% wobec 21,6%).

W skład trzeciej, największej grupy (36,0%), zwanej kontestatorami tradycji, weszło czterech na dziesięciu nupturientów z Anglii (42,4%), trzech na dziesięciu z Polski (30,6%), więcej kobiet aniżeli mężczyzn (38,8% wobec 33,0%), o dziesięć punktów procentowych więcej niepraktykujących od praktykujących (40,0% wobec 30,6%), więcej osób

pochodzących z terenów wiejskich lub małych miejscowości niż z miast o średniej lub dużej wielkości (39,4% wobec 32,7%). W grupie tej znalazła się także prawie co druga osoba posiadająca wykształcenie podstawowe, średnie lub policealne (46,4%) i niemal dwa razy mniej osób legitymujących się wykształceniem wyższym (26,2%).

Najmniejsza grupa wyłoniła w procesie typologizacji otrzymała miano „bezbarwnych” (6,5%). W jej skład weszło niemal pięć razy więcej respondentów z Anglii aniżeli z Polski (10,9% wobec 2,8%), dwa razy więcej mężczyzn od kobiet (9,3% wobec 3,9%), co dziesiąty niepraktykujący (10,4%) i jedynie 1,2% praktykujących, więcej pochodzących z terenów wiejskich i małych miejscowości niż ze średnich i dużych aglomeracji (8,1% wobec 5,0%) oraz zdecydowanie mniej ankietowanych posiadających wykształcenie wyższe niżli innego typu (4,9% wobec 8,2%).

W grupie nazwanej wicherzycielami (17,5%) znalazł się co piąty nupturient z Polski (19,4%) i 15,2% z Anglii, nieco więcej mężczyzn niż kobiet (18,6% wobec 16,5%), dwa razy więcej niepraktykujących od praktykujących (22,6% wobec 10,6%), niemal co czwarta osoba pochodząca ze średnich i dużych aglomeracji miejskich (23,8%) i co dziewiąta z terenów wiejskich bądź małych miejscowości (11,1%), nieco więcej legitymujących się wykształceniem wyższym niżli podstawowym, średnim lub policealnym (18,4% wobec 16,5%).

Grupa I (9,0%) – ultrakonserwatyści

Grupie tej nadano powyższą etykietę ze względu na wysokie wskaźniki zbieżności deklarowanych poglądów z tradycyjną moralnością wyrażoną m.in. w nauczaniu *Magisterium Ecclesiae* w zakresie etyki małżeńsko-rodzinnej. W pierwszej kategorii, utworzonej metodą skupień, dominują osoby, które odrzuciły dopuszczalność współżycia narzeczonych (raczej nie – 22,2%; zdecydowanie nie – 40,0%). W grupie tej nie znalazł się nikt, kto dopuszczałby współżycie przed ślubem, przy czym wskaźnik z kategorii osób niezdecydowanych w powyższej kwestii wynosił aż 82,4%.

Osoby w tej grupie stwierdziły, że atmosfera domu rodzinnego była bardzo religijna (5,3%) lub dość religijna (13,1%). Jako mało religijną określiło ją jedynie 2,1% nupturientów, żadna zaś z osób nie określiła atmosfery religijnej domu rodzinnego jako obojętnej. Typ ultrakonserwatysty tworzy dwa razy więcej osób głęboko wierzących aniżeli wierzących (20,0%

wobec 10,2%) i jedynie 2,9% niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej. Nie odnotowano w tej grupie nikogo, kto ustosunkowałby się do kwestii wiary w kategoriach obojętności bądź niewiary.

W grupie ultrakonserwatystów przeważał w deklaracjach nupturientów dojrzały model wychowania prezentowany przez ich własnego ojca („ojciec stawiał mi wymagania i był dla mnie uczuciowym oparciem” – 14,9%), nieco mniej osób przyznało, że był to model naiwny („ojciec nie stawiał mi wymagań, ale był dla mnie uczuciowym oparciem” – 13,3%). Co dwudziesta osoba przyznała, iż w przeszłości ich własny ojciec prezentował paradoksalny model wychowania („ojciec stawiał mi wymagania, ale nie był dla mnie uczuciowym oparciem” – 5,0%) i jeszcze mniej stwierdziło, iż był to model obojętny („ojciec nie stawiał mi wymagań i nie był dla mnie uczuciowym oparciem” – 2,6%).

W przypadku modelu wychowania prezentowanego przez matkę, co piąty ultrakonserwatysta przyznał, iż był to wzorzec obojętny („matka nie stawiała mi wymagań i nie była dla mnie uczuciowym oparciem” – 12,5%). Co dziesiąta osoba w powyższej grupie przyznała, iż matka prezentowała model wychowania paradoksalny („matka stawiała mi wymagania, ale nie była dla mnie uczuciowym oparciem” – 10,3%), nieco mniej – w przypadku matki był to model naiwny („matka nie stawiała mi wymagań, ale była dla mnie uczuciowym oparciem” – 7,1%). Prawie co dwunasty respondent przyznał, że matka prezentowała model dojrzały („matka stawiała mi wymagania i była dla mnie uczuciowym oparciem” – 8,6%), przy czym w grupie tej znalazła się co piąta osoba, która deklarowała brak matki (20,0% kategorii).

Na pytanie o chęć posiadania dziecka pozytywną odpowiedź dało 9,2% badanych, przy czym tylko w tej grupie znalazły się wszystkie osoby z kategorii odpowiedzi „trudno powiedzieć” (100,0%). W grupie ultrakonserwatystów dominują osoby zdecydowanie przeciwne rozwodom (26,9%), kategorię odpowiedzi: „jestem za rozwodem, jeśli istnieją poważne powody” wybrało zaś jednie 2,8% badanych. Nikt z respondentów w powyższej grupie nie wybrał odpowiedzi: „jestem zasadniczo za rozwodami” bądź „trudno powiedzieć”. W opiniach o rodzinie pochodzenia jako grupie odniesienia dla własnej rodziny dominował pozytywny przekaz (zdecydowanie tak – 16,4%; raczej tak – 8,3%), jedynie 3,6% osób odpowiedziało, iż rodzina pochodzenia raczej nie jest wzorem

kształtowania własnej, przyszłej rodziny. Nikt też w grupie ultrakonserwatystów nie wybrał odpowiedzi: „trudno powiedzieć”.

W pytaniu o stosunek do zasad etyki katolickiej zabraniającej stosowania środków antykoncepcyjnych znalazł się niemal co czwarty respondent z kategorii osób stanowczo wykluczających antykoncepcję (23,5%). W grupie ortodoksyjnej znalazło się zdecydowanie mniej osób uznających antykoncepcję za zło moralne i niewidzących innego wyjścia w tej kwestii jak jej stosowanie (6,5%). Jeszcze mniej osób stwierdziło, że nie zgadza się ze stanowiskiem Kościoła i akceptowało antykoncepcję (3,2%), przy czym w grupie tej odnotowano wysoki wskaźnik osób niezdecydowanych w powyższej kwestii (27,3%).

Grupa II (31,0%) – tradycjoniści – kontynuatorzy

Etykietę dla tej grupy zdecydowano się nadać ze względu na bardzo wysokie wskaźniki opinii o tym, iż rodzina pochodzenia jest dla nupturientów grupą odniesienia w przypadku własnej rodziny. Wysokie odsetki odnotowano także w przypadku opinii o panującej w domu rodzinnym atmosferze religijnej oraz w pytaniu o autodeklarację wiary samych nupturientów. Wydaje się jednakże, iż religijność dziedziczona rodzinnie (i wynikające z niej zasady moralne) nie jest wystarczająco głęboko zakorzeniona w świadomości nupturientów, o czym może świadczyć brak konsekwencji w niektórych kwestiach w przestrzeni moralności małżeńsko-rodzinnej. Brak potwierdzenia implikacyjnego aspektu moralności dziedziczonej może świadczyć o pewnych „niepokojach” świadomościowych w kontynuowaniu przejętej tradycji.

Wśród tradycjonalistów przeważały opinie o tym, iż współżycie narzeczonych jest dopuszczalne (zdecydowanie tak – 27,5%; raczej tak – 41,4%), co trzecia zaś osoba utrzymywała, że zachowanie takie raczej nie jest akceptowalne (33,3%). Nie odnotowano żadnej odpowiedzi w tej kwestii zarówno w kategorii „zdecydowanie nie”, jak i „trudno powiedzieć” w omawianej grupie. Na bardzo religijną atmosferę w grupie wskazało 42,1% badanych, na dość religijną zaś 39,3% ankietowanych. Respondentów, którzy wskazali na mało religijną atmosferę religijną w domu rodzinnym, odnotowano na poziomie 12,8%, przy czym nie zaobserwowano ani jednej osoby, która atmosferę domu rodzinnego określiłaby jako obojętną religijnie. W grupie tradycjonalistów znalazła się

zdecydowana większość tych, którzy określili swój stosunek do wiary jako „głęboko wierzący” (80,0%). W grupie tej znalazł się także co trzeci respondent deklarujący się jako wierzący (36,7%), przy zerowych wskaźnikach w kategoriach odpowiedzi: „niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej”, „obojętny” i „niewierzący”.

Zastosowana analiza skupień pozwoliła stwierdzić, iż wśród tradycjonalistów odnotowano najwyższe wskaźniki deklaracji dojrzałych modeli wychowania zarówno w przypadku ojca, jak i matki nupturientów, w stosunku do pozostałych wytypowanych skupień. Okazało się, iż 46,3% respondentów deklarujących dojrzały model wychowania („ojciec stawiał mi wymagania i był dla mnie uczuciowym oparciem”), prezentowany przez ich ojca, znalazło się właśnie w omawianej grupie. Należy jednakże zauważyć, że bardzo podobny wskaźnik odnotowano także w przypadku tych, którzy twierdzili, iż ich ojciec prezentował paradoksalny model wychowania (45,0% – „ojciec stawiał mi wymagania, ale nie był uczuciowym oparciem”). Wśród tradycjonalistów znalazło się jedynie 10,0% tych ankietowanych, którzy mówili, że ojciec nie stawiał im wymagań, ale był dla nich uczuciowym oparciem (model naiwny). Nie odnotowano natomiast w omawianej grupie ani jednego przypadku, który świadczyłby o sytuacji, jakoby ojciec nie stawiał wymagań i nie był uczuciowym oparciem dla badanych osób (obojętny model wychowania).

W przypadku modelu wychowania prezentowanego przez matkę respondenta okazało się, iż co drugi badany przyznał, że matka stawiała mu wymagania i była dla niego uczuciowym oparciem (50,9%). Zdecydowanie mniej osób przyznało, że jego matka prezentowała paradoksalny model wychowania („matka stawiała mi wymagania, ale nie była dla mnie uczuciowym oparciem” – 6,9%). W grupie tej nie znalazł się nikt, kto by twierdził, jakoby matka prezentowała wobec niego model wychowania obojętny bądź naiwny.

Wśród tradycjonalistów – kontynuatorów znalazło się 31,8% respondentów z kategorii osób, które wyraziły chęć posiadania dzieci. Tradycjoniści jednogłośnie dali swój wyraz dezaprobaty wobec kwestii rozwodów. W grupie tej znaleźli się wyłącznie ankietowani z kategorii osób, które stanowczo sprzeciwili się rozwodom (36,5%). W pytaniu o to, czy rodzina pochodzenia może być grupą odniesienia dla własnej rodziny, dominowały odpowiedzi pozytywne (34,4% – zdecydowanie tak; 42,9% –

raczej tak). Jedynie 17,9% przyznało, że rodzina pochodzenia raczej nie jest grupą odniesienia przy tworzeniu własnego małżeństwa czy rodziny. W omawianym typie nie zauważono ani jednej osoby, która zdecydowanie zaprzeczyłaby, jakoby rodzina pochodzenia nie mogłaby być grupą odniesienia dla konstruowania w przyszłości własnej rodziny, nie odnotowano także nikogo, kto by wybrał odpowiedź: „trudno powiedzieć”.

W pytaniu o stosunek do zasad etyki katolickiej zabraniającej stosowania środków antykoncepcyjnych znalazło się 41,2% tych, którzy stanowczo wykluczali antykoncepcję i 35,5% ankietowanych, którzy uznawali antykoncepcję za zło moralne, a których mimo to dalej ją akceptowało. Ten sam wskaźnik osób odnotowano w przypadku odpowiedzi: „nie zgadzam się ze stanowiskiem Kościoła i akceptuję antykoncepcję” (35,5%). W grupie tradycjonalistów znalazł się także co trzeci uważający powyższe zagadnienie za moralnie obojętne (30,8%) i 9,1% niezdecydowanych (odpowiedź: „trudno powiedzieć”).

Grupa III (36,0%) – kontestatorzy tradycji

Powyższemu skupieniu nupturientów zdecydowano się nadać etykietę „kontestatorów tradycji” ze względu na pewien dysonans – z jednej strony wysoki wskaźnik osób deklarujących religijną atmosferę domu rodzinnego, z drugiej strony brak zgody m.in. na zastane normy moralne zakorzenione w tradycyjnych wzorcach czy nauczaniu Kościoła katolickiego. Kontestatorzy na ogół nie dążą do utrzymania lub przywrócenia starego porządku, stąd też, porównując ich do innych wyróżnionych typów, uwagę zwracają najwyższe wskaźniki niezadowolenia w opiniach nupturientów o rodzinie pochodzenia, która nie jest dla nich samych grupą odniesienia przy tworzeniu własnej rodziny. Kontestacja może stać się sposobem realizacji dążeń, formą wyrażania nowych idei, zasadą organizacji działań, zachowań czy postaw.

W opiniach na temat dopuszczalności współżycia narzeczonych dominowały wyrażane przez osoby, które w swoich deklaracjach nie widziały w takim zachowaniu nic złego (zdecydowanie tak – 42,9%; raczej tak – 40,4%). W grupie tej znalazła się co piąta osoba spośród tych, która oceniła takie zachowanie za naganne (20,0%) i co dziewiąta, która wybrała odpowiedź: „raczej nie” (11,1%).

Wśród kontestatorów tradycji znalazło się najwięcej respondentów z kategorii osób, które określiły atmosferę domu rodzinnego jako mało religijną (57,4%). Co ciekawe, w grupie tej odnotowano wysokie wskaźniki deklarujących bardzo religijną atmosferę domu rodzinnego (36,8%) lub dość religijną (30,3%). W omawianym skupieniu znalazł się co piąty respondent twierdzący, iż atmosfera religijna w domu była obojętna (20,0%). Czterech na dziesięciu deklarujących się jako wierzący znalazło się w omawianej grupie antagonistów tradycji (42,9%), w przypadku kategorii osób „niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej” wskaźnik ten wynosił zaś 25,7%. Nie odnotowano z kolei osób, które składałyby deklarację niewiary bądź obojętności.

W opiniach „buntowników tradycji” odnotowano najwyższy wskaźnik osób, którym ojciec nie stawiał wymagań i nie był dla nich uczuciowym oparciem (model obojętny – 78,9% kategorii), jak i tych, których ojciec prezentował model naiwny („ojciec nie stawiał mi wymagań, ale był dla mnie uczuciowym oparciem” – 60,0%). W grupie kontestatorów znalazł się co trzeci ankietowany twierdzący, iż ojciec stawiał mu wymagania, ale nie był dla niego uczuciowym oparciem (model paradoksalny – 33,3%). Jedynie 6,0% badanych w omawianym skupieniu przyznało, iż ojciec stawiał im wymagania i był dla nich uczuciowym oparciem (model dojrzały).

W przypadku pytania o model wychowania prezentowany przez matkę okazało się, iż w grupie tej znalazło się najwięcej osób, które twierdziły, jakoby matka nie stawiała im wymagań, ale była uczuciowym oparciem (73,8% kategorii). W skupieniu tym znalazł się także co drugi respondent mówiący, jakoby jego matka prezentowała model obojętny („matka nie stawiała mi wymagań i nie była dla mnie uczuciowym oparciem” – 50,0%). Nieco mniejszy wskaźnik odnotowano w przypadku osób zauważających, iż matka stawiała im wymagania, ale nie była dla nich uczuciowym oparciem – 44,8%). Wśród kontestatorów tradycji znalazł się co piąty respondent, który twierdził, że jego matka prezentowała dojrzały model wychowania („matka stawiała mi wymagania i była dla mnie uczuciowym oparciem” – 19,0%). W omawianym typie znalazł się też największy wskaźnik osób, które stwierdzały brak matki (40,0%).

Wśród adwersarzy tradycji znalazło się 36,9% respondentów z kategorii osób wyrażających chęć posiadania dzieci. Co trzeci ankietowany

twierdził, iż jest zasadniczo przeciwko rozwodom (32,7%) i było jeszcze więcej tych, którzy uważali, że rozwody są moralnie dopuszczalne, o ile przemawiają za tym poważne powody (39,0%). Nie odnotowano z kolei żadnego respondenta wyrażającego swoje zdecydowane poparcie dla rozwodów.

Kontestatorzy nie posiadają na ogół dobrego zdania o swojej rodzinie jako grupie odniesienia przy kreowaniu własnego małżeństwa czy rodziny. W skupieniu tym znalazło się 70,0% zdecydowanie krytycznie odnoszących się do swoich rodzin i uważających, że nie mogą one być wzorem dla kształtowania przyszłych więzi rodzinnych. Wskaźnik odpowiedzi: „raczej nie” także był najwyższy w porównaniu do innych wyodrębnionych typów i wyniósł 46,4%. Optujących za tym, iż rodzina pochodzenia jest grupą odniesienia w procesie kreowania więzi rodzinnych, odnotowano na poziomie 26,2%, przy czym w omawianej grupie pojawił się także najwyższy wskaźnik osób niezdecydowanych (odpowiedzi: „trudno powiedzieć” – 64,7%).

W grupie antagonistów tradycji odnotowano co trzeciego zdecydowanego przeciwnika aborcji (33,0%) i niemal czterech na dziesięciu z tych, którzy uważali aborcję za dopuszczalną w wyjątkowych sytuacjach (42,6%). W grupie tej nie zauważono nikogo, kto by popierał zabiegi aborcyjne ze względu na trudną sytuację materialną, czy też deklarujących całkowicie liberalne stanowisko w powyższej kwestii. Nie było także osób niezdecydowanych.

Kontestatorzy bardzo często wyrażali swoje niezdecydowanie w przypadku prośby o ustosunkowanie się do zasad katolickiej etyki zabraniającej stosowania środków antykoncepcyjnych (45,4%). W omawianej grupie co trzeci respondent bądź to nie zgadzał się z Kościołem i akceptował stosowanie antykoncepcji (36,6%), bądź to uznawał ją za zło moralne, jednakże nie widział innego alternatywnego wyjścia (35,5%). W tym typie stwierdzono niemalże ten sam wskaźnik respondentów traktujących antykoncepcję w kategoriach obojętności etycznej (29,6%), co stanowczo wykluczających działania antykoncepcyjne (29,4%).

Grupa IV (6,5%) – bezbarwni

Powyższemu skupieniu nupturientów zdecydowano się nadać etykietę z powodu wysokiego wskaźnika obojętności w autodeklaracjach wiary

i braku zdecydowania tak w kwestiach związanych *stricte* z przestrzenią życia małżeńskiego, jaki i w komponentach konsekwencyjnych, wyrażających się we współczesnych dylematach moralnych.

Bezbarwni w niemal równym stopniu podzielali opinię na temat dopuszczalności współżycia przedmałżeńskiego. Na pytanie: „czy uważasz za dopuszczalne współżycie narzeczonych?” odpowiedzi: „zdecydowanie tak” udzieliło 4,3% badanych, „raczej tak” zaś 5,1%. W omawianym skupieniu znalazł się co dziewiąty przeciwnik dopuszczalności współżycia przedmałżeńskiego (11,1%).

Dość religijną atmosferę domu rodzinnego zauważyło 2,5% respondentów, jako mało religijną zaś 6,4%, przy czym wyłącznie w tym skupieniu znaleźli się respondenci, którzy nie umieli jednoznacznie odnieść się do postawionego pytania (100,0%). W grupie bezbarwnych znalazło się czterech na dziesięciu twierdzących, iż ich stosunek do wiary jest obojętny (42,9%). Co dziewiąty przyznał, że jest niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej (11,4%), 4,1% zaś deklarowało się jako wierzący.

W przypadku modelu wychowania prezentowanego przez ojca respondenta na pierwsze miejsce wysunął się wzorzec obojętny („ojciec nie stawiał mi wymagań i nie był dla mnie uczuciowym oparciem” – 13,2%). Niemal równe wskaźniki odnotowano w przypadku wskazania przez ankietowanych na prezentowany przez ich ojców model paradoksalny („ojciec stawiał mi wymagania, ale nie był dla mnie uczuciowym oparciem” – 5,0%) i dojrzały („ojciec stawiał mi wymagania i był dla mnie uczuciowym oparciem” – 4,5%). W przypadku odpowiedzi: „ojciec nie stawiał mi wymagań, ale był dla mnie uczuciowym oparciem” (model naiwny), wskaźnik wynosił 3,3%.

W pytaniu o model wychowania matki przeważał także wzorzec obojętny („matka nie stawiała mi wymagań i nie była dla mnie uczuciowym oparciem” – 37,5% kategorii). W skupieniu tym niemal w równym stopniu odnotowano wskaźniki modeli: naiwnego i paradoksalnego stylu wychowania („matka nie stawiała mi wymagań, ale była dla mnie uczuciowym oparciem” – 9,5%; „matka stawiała mi wymagania i była dla mnie uczuciowym oparciem” – 10,3%). Z kolei wskaźnik dojrzałego modelu prezentowanego przez matki nupturientów wynosił jedynie 2,6%.

Wśród „bezbarwnych” znalazło się 4,1% respondentów z kategorii osób, które wyraziły chęć posiadania dzieci, przy czym wyłącznie w tym

skupieniu znalazły się osoby wyrażające swoje niezdecydowanie w odpowiedzi: „trudno powiedzieć” (100,0%). Co też ciekawe, wszyscy zdecydowani zwolennicy rozwodów znaleźli się w skupieniu bezbarwnych (100,0%), deklarację: „jestem za rozwodem, jeśli istnieją poważne powody” złożyło zaś 7,8% w tej właśnie kategorii odpowiedzi.

Co trzeci niezdecydowany w kwestii opinii o rodzinie pochodzenia jako grupie odniesienia dla własnej rodziny znalazł się w skupieniu „bezbarwnych” (35,3%) i co dziesiąty zdecydowany przeciwnik stawiania za wzór własnej rodziny pochodzenia w budowaniu więzi w przyszłej rodzinie (10,0%). Odpowiedzi: „raczej nie” udzieliło 7,1% ankietowanych, wskaźnik twierdzących, jakoby rodzina pochodzenia mogłaby być wzorem odniesienia w budowaniu relacji własnej rodziny nupturientów wynosił zaś odpowiednio: „zdecydowanie tak” – 3,3%; „raczej tak” – 2,4%.

Co trzeci deklarujący swoje poparcie dla zabiegów aborcyjnych, o ile zmusza do tego sytuacja materialna, znalazł się w grupie „bezbarwnych” (33,3%), co jedenasty ankietowany uważał, że aborcja jest dopuszczalna w wyjątkowych sytuacjach (8,9%), 2,3% zaś zdecydowanie sprzeciwiło się tego typu praktykom. Wskaźnik niezdecydowanych w kwestii aborcji wynosił 20,0%.

W pytaniu o odniesienie się do zasad etyki katolickiej zabraniającej stosowania środków antykoncepcyjnych przeważał wskaźnik uważających powyższe zagadnienie za obojętne etycznie (11,5%). Nieco mniej osób uważało antykoncepcję za zło moralne, ale nie widziało alternatywy dla rozwiązania owego konfliktu etycznego (9,7%). W omawianym skupieniu odnotowano jeszcze mniejszy wskaźnik respondentów niezgadzających się ze stanowiskiem Kościoła i akceptujących antykoncepcję (5,4%). Wskaźnik odpowiedzi: „trudno powiedzieć” wynosił 6,1%. Warto także dodać, iż w omawianym skupieniu nie znalazł się nikt, kto stanowczo wykluczałby antykoncepcję.

Grupa V (17,5%) – wichrzyciele

Dla powyższego skupienia nupturientów zdecydowano się zaczerpnąć nazwę typologii od Wojciecha Świątkiewicza, który określił kondycję kulturową współczesnego społeczeństwa erą globalizacji wichrowatości:

Wichrowatość jest symbolem zmienności, niestałości, różnych prędkości, dynamiki, rozproszenia, wypędzania na cztery wiatry, niekiedy

brutalnie, bezpardonowo, bezwzględnie i bezpowrotnie (...). W sytuacji aksjologicznego rozwichrzenia kultury rodzina zaczyna tracić swoje uprzywilejowane miejsce w strukturach społecznego świata. Sens jej istnienia jako podstawowej grupy i instytucji społecznej, środowiska dojrzewania osobowości społecznej podlega delegitymizacji. Upowszechniane jest przekonanie, że tradycyjnie pojmowana rodzina staje się w nowoczesnym społeczeństwie nie najważniejsza, a może nawet zbędna (Świątkiewicz 2005b: 12–13).

W typie wichrzycieli nie ma nic stałego. Respondenci w tej grupie wywodzą się zarówno z domów religijnie tradycyjnych, jak i obojętnych. W autodeklaracjach wiary przeważa obojętność, niezdecydowanie bądź niewiara. Wydaje się, iż także brak odniesień zakorzenionych chociażby w etyce katolickiej może być wynoszony z domu rodzinnego na zasadzie dziedziczenia światopoglądowego. To wszystko powoduje swoisty moralny *patchwork*, dziwny etyczny kalejdoskop ułożony przez przedstawicieli omawianego skupienia.

Wskaźnik zwolenników dopuszczalności współżycia narzeczonych wynosił wśród wichrzycieli odpowiednio: „zdecydowanie tak” – 27,1%; „raczej tak” – 13,1% (w kategorii odpowiedzi). W skupieniu tym znalazło się 22,2% wskazujących na odpowiedź: „raczej nie” i nieco mniej zdecydowanych przeciwników dopuszczalności współżycia przedmałżeńskiego (20,0%).

Wśród wichrzycieli znalazły się wszystkie osoby z kategorii deklarujących się jako niewierzący (100,0%), co drugi deklarujący obojętność (51,7%) i sześciu na dziesięciu niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej (60,0%). Wskaźnik osób wierzących wynosił 6,1%, nie odnotowano z kolei nikogo, kto deklarowałby się jako niewierzący.

W pytaniu o model wychowania prezentowany przez ojca respondenta dominuje w grupie wzorzec dojrzały („ojciec stawiał mi wymagania i był dla mnie uczuciowym oparciem” – 28,4%), niemal co ósmy respondent w omawianym skupieniu przyznał, iż ojciec nie stawiał mu wymagań, ale był dla niego uczuciowym oparciem (model naiwny – 13,3%), co dziewięć zaś stwierdził, iż ojciec stawiał mu wymagania, ale nie był dla niego uczuciowym oparciem (model paradoksalny – 11,7%). Wskaźnik modelu obojętnego prezentowanego przez ojca respondenta wynosił z kolei 5,3%. W grupie tej znalazła się większość osób stwierdzających brak ojca (60,0% kategorii).

W przypadku modelu wychowania prezentowanego przez matkę respondenta na pierwsze miejsce wysunął się model paradoksalny („matka stawiała mi wymagania, ale nie była dla mnie uczuciowym oparciem” – 27,6%) i dojrzały („matka stawiała mi wymagania i była dla mnie uczuciowym oparciem” – 19,0%). Wskaźnik odpowiedzi wskazujących na model naiwny wynosił 9,5%, odpowiedzi: „matka nie stawiała mi wymagań i nie była dla mnie uczuciowym oparciem” (model obojętny) nie udzielił zaś nikt w omawianej grupie.

Wśród przedstawicieli „wichrowatości” znalazło się 17,9% respondentów z kategorii osób, które wyraziły chęć posiadania dzieci. W pytaniu o kwestię akceptacji rozwodów znalazł się co dwudziesty aprobujący rozwody, jeśli istnieją poważne ku temu powody (19,9%), i jedynie 1,9% osób, które deklarowały zdecydowany sprzeciw wobec rozwodów.

Dla „wichrowatych” rodzina pochodzenia nie jest grupą odniesienia dla własnej rodziny (raczej nie – 25,0%; zdecydowanie nie – 20,0%), przy czym odnotowano także wysokie wskaźniki tych, dla których rodzina pochodzenia może być wzorcem przy kształtowaniu przyszłych małżeńskich lub rodzinnych więzi (zdecydowanie tak – 19,7%; raczej tak – 16,7%). W omawianym skupieniu znalazły się wszystkie osoby, które nie umiały zająć jednoznacznego stanowiska w powyższej kwestii (odpowiedź: „trudno powiedzieć” – 100,0%).

W skupieniu tym znalazły się także wszyscy popierający całkowicie liberalne podejścia do aborcji („jestem całkowicie za aborcją” – 100,0%), wskaźnik zaś odpowiedzi: „trudno powiedzieć” okazał się równie wysoki (80,0%). W grupie tej było dwie trzecie osób, które przyznały, iż aborcja jest dopuszczalna ze względu na trudną sytuację materialną rodziny czy matki (66,7%), a wskaźnik uważających, że są wyjątkowe sytuacje dopuszczające aborcję, wyniósł 15,8%. Wśród „wichrowatych” znalazł się co dziewiąty zdecydowany przeciwnik aborcji (11,4%).

W pytaniu o stosunek do zasad etyki katolickiej zabraniającej stosowania środków antykoncepcyjnych dominowały osoby, które nie zgadzały się ze stanowiskiem Kościoła i akceptowały antykoncepcję (19,4%), wskaźniki uznających antykoncepcję za zło moralne i niewidzących innej alternatywy jak jej stosowanie, jak i tych, którzy nie mieli zdania w powyższej kwestii, okazały się zaś porównywalne (odpowiednio: 12,9%; 12,1%). W omawianym skupieniu znalazł się co trzeci respon-

dent uważający kwestię antykoncepcji na moralnie obojętną (30,8%). Wskaźnik stanowczo wykluczających antykoncepcję wyniósł 5,9%.

W początkowym etapie pracy, w rozdziale poświęconym problemom i hipotezom badawczym, postawiono wstępnie hipotezy badawcze, które miały na celu ukierunkowanie procesów działań analitycznych, socjograficznych i porównawczych. Podsumowując cały proces badawczy, należy odnieść się do założonych na wstępie hipotez poprzez ich weryfikację, wskazanie rzeczywistych zależności lub rozbieżności.

W głównej hipotezie przyjęto założenie, iż sekularyzacja życia społecznego i towarzyszące jej zjawisko pluralizmu form życia małżeńskiego i rodzinnego mają znaczący wpływ na postrzeganie małżeństwa i rodziny przez nupturientów oraz przyjmowane przez nich, w ramach wcześniejszego procesu socjalizacji, tradycyjnych modeli małżeństwa i rodziny. Przeprowadzona analiza empiryczna pozwala stwierdzić, iż przyjęta hipoteza główna w znacznej mierze zweryfikowała się.

W społeczeństwie pluralistycznym zachodzą istotne metamorfozy w dziedzinie moralności małżeńsko-rodzinnej, które są związane głównie z napięciami i konfliktami pomiędzy religijnym modelem rodziny a laickimi wzorami życia, wykształconymi w tym społeczeństwie. Wyraża się to m.in. w swobodzie i pojmowaniu wolności niczym nieograniczonej, egoistycznej samorealizacji, hołdowaniu postawom subiektywistycznym, odejściu w jakimś stopniu od wartości chrześcijańskich zorientowanych na małżeństwo i rodzinę (Grzesik 2002: 305). Nasilają się także procesy zakwestionowania wartości i norm moralności tradycyjnych, krytycznych wobec doktryny moralnej Kościoła katolickiego. Należy jednakże pamiętać, iż początków laicyzacji małżeństwa i rodziny należy doszukiwać się bynajmniej nie w ostatnich dziesięcioleciach, ale jeszcze w XVI wieku. Wtedy bowiem zrodziła się myśl przekazywania pełnomocnictw regulacji spraw małżeńskich najpierw tej części społeczeństwa, które nie podlegało jurysdykcji Kościoła, instytucja cywilnego ślubu pojawiła się zaś po raz pierwszy w 1580 roku w Holandii (Zielonacki 1982: 114).

Przeprowadzone analizy socjologiczne dowodzą, że rodzina jako wartość jest wysoko ceniona na poziomie ogólnym wśród nupturientów. Na podstawie uzyskanych wyników można jednakże stwierdzić, iż najbardziej wyraźne przemiany można dostrzec tylko w dziedzinie moral-

ności seksualnej. Niektóre szczegółowe normy tradycyjnej moralności seksualnej są coraz bardziej wyrażenie kwestionowane przez znaczną część młodego pokolenia. W tych przypadkach etyka oparta na kościelnym systemie wartości jest w mniejszości. Na uwagę zasługuje fakt, iż:

Postawy wobec niektórych norm moralności seksualnej (współżycie seksualne w okresie oficjalnego narzeczeństwa, stosowanie środków antykoncepcyjnych) stają się elementem prywatnej obyczajowości nupturientów. Nie jest to jednakże czymś nowym. Pod koniec lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku Stefan Nowak pisał, iż „pożycie seksualne młodych ludzi przed ślubem w coraz mniejszym stopniu spotyka się z dezaprobatą; ten typ sytuacji uznawany jest w wyższych grupach wykształcenia oraz wśród ogółu młodzieży za naturalny (Nowak 1979: 170).

Artur Grzesik zauważa, że współcześnie termostat przemian społecznych i kulturowych jest nastawiony w kierunku etyki sytuacyjnej i podejść praktycznych w przestrzeni życia małżeńskiego i rodzinnego. Wiele wskazuje na to, iż w młodym pokoleniu, socjalizowanym według wzorców kultury modernistycznej, dokonuje się proces „retoryzacji” tradycji, w tym nauczania moralnego Kościoła katolickiego (Grzesik 2002: 312). Proces ten nie wpływa wprawdzie na zmianę efektywnych priorytetów etycznych badanych (na co wskazuje wysoki poziom deklaracji związanych z wartościami prorodzinnymi, takimi jak chęć posiadania dziecka), ale zaznacza się wyraźnie rozdźwięk w stosunku młodzieży do norm narzucanych przez moralność katolicką, a szczególnie dotyczących kwestii życia seksualnego.

Z kolei Janusz Mariański zauważa, iż mimo silnych trendów postmodernistycznych utrzymuje się w świadomości młodego pokolenia przekaz tradycyjnych wartości, norm i wzorów zachowań oraz, z pewnymi wyjątkami, zasadniczy konsens postaw życiowych między pokoleniami w skali masowej. Różnice w postawach i zachowaniach kolejnych generacji są niewielkie i mieszczą się w granicach normalnej konfrontacji kulturowo-obyczajowej. Dlatego też lubelski socjolog zwraca uwagę raczej na ciągłość postaw i wzorów życia rodzinnego niż na dyskontynuację i konflikt (Mariański 2015: 247). Potwierdza się także słabość trendu sekularyzacyjnego na wsi (inaczej niż w miastach), chociaż ta sytuacja może się zmienić w najbliższych latach. Przyczynić się do tego mogą m.in. migracje powrotne osób, które nabyły „doświadczenie Zachodu”, a także tych, którzy podlegają ciągłym wpływom „westernizacji”.

W społeczeństwie polskim rodzina jest wartością cenioną przez młodzież. Jest ona gwarancją realizacji wielu innych wartości, co konkluduje także Maria Urban:

Młodzież ceni zadowolenie z życia, poczucie bezpieczeństwa, własną niezależność, dobre relacje z innymi. Za mało istotne uznaje: pobożność, przestrzeganie norm religijnych, wpływ na innych ludzi, podporządkowanie władzy. Można zatem sądzić, że realizacja wartości skoncentrowanych wokół problemów osobistych, ewentualnie najbliższego otoczenia, jak satysfakcja z życia i bezpieczeństwo, stanowią podstawę konstruowania celów życiowych. Realizacja tych wartości powinna przebiegać na drodze pozytywnych relacji z innymi ludźmi. Wartości istotne dla aktywnego uczestnictwa w życiu publicznym (...) nie są przez młodzież cenione, nie wyznaczają jej celów działania (Urban 2008: 169).

Józef Styk, charakteryzując orientacje wartościujące współczesnej młodzieży polskiej, pisze:

Jak można scharakteryzować młodych Polaków ze względu na ich orientacje wartościujące? Zapewne poczesne miejsce, jak zawsze i wszędzie wśród młodzieży, zajmują wartości hedonistyczne, pragmatyczne i utylitarne: zabawa, rozrywka, wolny czas, używki itp. Jeżeli jest zachowany umiar i zdrowy rozsądek, to tego typu zachowania spotykają się z akceptacją dorosłych. Jednak niektóre grupy i subkultury młodzieżowe nazbyt często budują własny świat społeczny i własne hierarchie wartości grupowych, szczególnie izolowane od świata dorosłych, co je stawia poza systemem opinii i kontroli społecznej (...). Równie powszechnie młodzież deklaruje orientację na wartości swojej przyszłej rodziny i domu. Jednak w praktyce obserwuje się przedłużanie młodości poprzez długie pozostawanie w rodzinie pochodzenia, wydłużanie czasu kształcenia i odkładanie małżeństwa. Wielu młodych podejmuje karierę życiową człowieka samotnego – *singla*. Inni po zawarciu związku małżeńskiego albo rezygnują z funkcji prokreacyjnej, albo ograniczają liczbę dzieci do 1–2. Dietność często przesuwana na czas po uzyskaniu samodzielności i zasobności materialnej (Styk 2007: 32–33).

Z perspektywy badań nad modelami małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów, by móc próbować przyznać rację lubelskiemu socjologowi miasta i wsi (bądź kontestować powyższe tezy), pomocne będzie niewątpliwie nawiązanie do przyjętych hipotez szczegółowych. Hipotezy te odnosiły się do analizy korelacyjnej między przyjętymi zmiennymi niezależnymi i zależnymi. W utworzeniu hipotez szczegółowych pomocna okazała się analiza związków, które mogły wystąpić pomiędzy wybranymi cechami demograficznymi i społecznymi a uzna-

wanymi wartościami i normami moralnymi. W ramach podsumowania należy więc się odnieść do nich jeszcze raz poprzez odpowiednie uogólnienia.

W pierwszej hipotezie szczegółowej założono, iż osoby przebywające na emigracji w mniejszym stopniu aniżeli nupturienci z Polski będą przejawiać aprobatę tradycyjnych wzorców małżeństwa i rodziny. Powyższa hipoteza potwierdziła się tylko częściowo. Osoby z Anglii nieco rzadziej niż z Polski przyznawały, że rodzina pochodzenia jest dla nich wzorem kształtowania życia w ich przyszłych rodzinach, zdecydowanie częściej kontestowali oni normę zakazującą współżycia narzeczonych przed ślubem, sprzeciw zaś wobec rozwodów był także dwa razy silniejszy w grupie osób pochodzących z Polski. W Wielkiej Brytanii odnotowano więcej respondentów, którzy uważali, iż są wyjątkowe sytuacje, w których aborcję należy uważać za dopuszczalną, a – co zaskakujące – w Polsce odnotowano niemal dwa razy mniejszy wskaźnik ankietowanych popierających zasadę etyki katolickiej zabraniającej stosowania środków antykoncepcyjnych. W Anglii zdecydowanie więcej respondentów wybrało model patriarchalny w rodzinie, gdzie tylko mężczyzna pracuje zawodowo, a kobieta zajmuje się domem. Osoby spoza granic Polski częściej także byłyby w stanie zrezygnować z kariery zawodowej na rzecz zajęcia się w większym stopniu domem i wychowaniem potomstwa, o ile współmałżonek zarabiałby wystarczająco na utrzymanie rodziny na zadowalającym poziomie.

W drugiej hipotezie przyjęto, iż kobiety w większym stopniu od mężczyzn preferują wartości i normy etyczne, szczególnie w sferze moralności życia małżeńsko-rodzinnego – zwłaszcza te, które mają powiązania z etyką katolicką. Założenie to znalazło potwierdzenie w niniejszych badaniach. Różnice między płciami w zakresie deklarowanych postaw nie zawsze są wyraźne. Kobiety częściej niżli mężczyźni wyrażały zdanie o tym, iż rodziny pochodzenia mogą dla nich być wzorem kształtowania własnego życia rodzinnego, częściej także uważały współżycie przedmałżeńskie za niedopuszczalne. Respondentki częściej od respondentów deklarowały swój sprzeciw wobec rozwodów. Kobiety niechętnie odnosiły się do modelu patriarchalnego, w którym tylko mężczyzna pracuje zawodowo, jednakże w pytaniu o to, czy zrezygnowałyby z pracy zawodowej na rzecz poświęcenia się m.in. wychowaniu własnych dzieci, zde-

cydowanie częściej wyrażały zgodę na taki model dzielenia obowiązków w małżeństwie i rodzinie. Zaskakujące wyniki w przestrzeni etyki małżeńsko-rodzinnej uzyskano w przypadku pytania o aborcję i antykoncepcję. Okazało się, iż to mężczyźni są w większym stopniu zdecydowanymi przeciwnikami aborcji, jednakże przy zsumowaniu odpowiedzi: „jestem zdecydowanie przeciwny aborcji” i „są wyjątkowe sytuacje, w których uważam aborcję za dopuszczalną”, wyraźna różnica między wskaźnikami mężczyzn i kobiet zanika. W pytaniu o antykoncepcję mężczyźni niemal dwa razy częściej przyznawali, iż stanowczo ją wykluczają. Można zatem przyjąć, że druga hipoteza badawcza zweryfikowała się także w sposób częściowy.

Kolejna przyjęta szczegółowa hipoteza badawcza zakładała, iż nupturienci, określający się jako w miarę regularnie praktykujący, będą prezentować odmienne poziomy aprobaty wartości i norm moralnych w zakresie życia małżeńsko-rodzinnego. W opiniach praktykujących rodzina pochodzenia była zdecydowanie częściej wzorem kształtowania życia w rodzinie, którą w przyszłości mieliby zakładać nupturienci, rzadziej uznawali też współżycie przedmałżeńskie za dopuszczalne. Zdecydowanie częściej sprzeciwiali się rozwodom, aborcji i antykoncepcji. W opiniach praktykujących częściej także pojawiał się głos mówiący o tym, że skłonni byliby oni porzucić karierę zawodową na rzecz poświęcenia się w większym stopniu wychowaniu dzieci. Wobec powyższego można przyjąć, iż trzecia hipoteza badawcza zweryfikowała się w znacznym stopniu.

Kolejną hipotezę badawczą, mówiącą o tym, iż narzeczeni pochodzący z aglomeracji miejskich średniej i dużej wielkości będą wyraźnie różnić się w swojej moralności od nupturientów pochodzących z miejscowości małomiasteczkowych i terenów wiejskich, można uznać za zweryfikowaną w sposób częściowy. Dla nupturientów pochodzących z dużych i średnich aglomeracji rodzina pochodzenia w mniejszym stopniu okazała się wzorem dla kształtowania własnych więzi rodzinnych aniżeli dla tych, którzy wywodzili się z małych miejscowości i terenów wiejskich. Współżycie narzeczonych przed ślubem zyskało większą aprobatę w świadomości pochodzących z miast o średniej i dużej wielkości, podobnie akceptacja rozwodów, aprobatą zabiegów aborcyjnych czy stosowania środków antykoncepcyjnych. Osoby pochodzące ze śred-

nich i dużych miast zdecydowanie rzadziej skłonne byłyby zgodzić się na patriarchalny model w rodzinie, w którym tylko mężczyzna pracuje zawodowo, a kobieta zajmuje się gospodarstwem domowym i wychowuje dzieci, rzadziej także udzielały zdecydowanych odpowiedzi, wskazujących na gotowość porzucenia kariery zawodowej, o ile współmałżonek zarabiałby wystarczająco na utrzymanie rodziny na zadowalającym poziomie. Należy jednakże zaznaczyć, iż różnice wskaźników we wspomnianych parametrach między praktykującymi a niepraktykującymi nie zawsze były wyraźne.

Ostatnia z założonych hipotez szczegółowych mówiła o tym, iż osoby lepiej wykształcone będą przejawiać niższy poziom aprobaty wartości i norm moralnych od osób legitymujących się niższym typem wykształcenia. W tym wypadku można przyjąć, że hipoteza o wpływie wykształcenia na akceptację tradycyjnych norm małżeńsko-rodzinnych zweryfikowała się jedynie częściowo. Osoby legitymujące się wyższym wykształceniem częściej twierdziły, jakoby rodzina pochodzenia była dla nich samych grupą odniesienia przy tworzeniu własnej rodziny. Rzadziej też uważały, iż współżycie narzeczonej jest dozwolone przed ślubem, w pytaniu zaś o stosunek do rozwodu lepiej wykształceni także częściej prezentowali tradycyjny pogląd sprzeciwiający się tego typu praktykom. Osoby z wykształceniem podstawowym, średnim lub policealnym częściej z kolei prezentowały poglądy zbliżone do katolickiej nauki, sprzeciwiając się tym samym aborcji czy stosowaniu środków antykoncepcyjnych. Osoby z wyższym wykształceniem, co wydaje się rzeczą naturalną, nie wyrażały chęci życia w patriarchalnym modelu małżeńskim, w którym tylko mężczyzna pracuje zawodowo. Odnotowano także wśród lepiej wykształconych zdecydowanie niższe wskaźniki w pytaniu o rezygnację z pracy zawodowej jednego ze współmałżonków w przypadku, gdyby druga osoba w małżeństwie zarabiała wystarczająco na utrzymanie rodziny na zadowalającym poziomie.

Biorąc pod uwagę całość opracowania, można zaryzykować pewne ogólne wnioski mówiące o charakterze moralności małżeńsko-rodzinnej w świadomości nupturientów z Anglii i Polski, a także można postawić pewne diagnozy pomocne na polu edukacyjnym, wychowawczym czy duszpasterskim. Wśród przygotowujących się do małżeństwa u początku XXI wieku, mimo zauważalnych wybijających się tendencji w różnorod-

nych syndromach wartości nacechowanych konkretną sytuacją życiową i dotychczasowymi doświadczeniami, ogólne nastawienie prorodzinne jest jeszcze mocno zakorzenione w mentalności młodego pokolenia. Nawet jeżeli rzeczywiście mamy do czynienia z wieloma zachowaniami niszczącymi więź rodzinną (np. rozwody), a wiele wartości prorodzinnych uznawanych dawniej za nienaruszalne zostało zakwestionowanych, to w pragnieniach i aspiracjach młodzieży małżeństwo i rodzina są wciąż wartością odczuwaną, cenioną i poszukiwaną. Pozostaje jednak aktualne pytanie, czy należy mówić współcześnie o kryzysie, czy raczej o transformacji wartości prorodzinnych w ponowoczesnych społeczeństwach.

W świetle przedstawionych badań socjologicznych zasadne więc wydają się pytania dotyczące kondycji małżeństwa i rodziny polskiej w warunkach wzrastającej „otwartości” indywidualnych decyzji i wyborów, w warunkach szybkich zmian społecznych i kulturowych, a także w warunkach silnych wpływów czasów postmoderny. Stosunek samych nupturientów, którzy wyrazili wolę zawarcia związków małżeńskich w Kościele katolickim, do wartości i norm moralnych zawartych w doktrynie *Magisterium Ecclesiae* jest zróżnicowany i wiele wskazuje na to, że rodzina polska upodabnia się w licznych doświadczeniach życia społecznego do wzorców zachodnich.

W postawach młodych ludzi skupia się jak w soczewce kwestia ścierania się dwóch nurtów ideowych: nurt moralności katolickiej i nurt moralności liberalnej.

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 polemiki, które nie mają nic wspólnego z dialogiem. Nasuwa się refleksja, że podobny efekt uzyskują politycy, skutecznie się nawzajem dezawuuując, 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 sytuacji ścierania się dwóch potężnych nurtów ideowych w społeczeństwie polskim zmiany w świadomości prorodzinnej są nieuniknione, a ich kształty i formy nie są łatwe do przewidzenia (Mariański 2012: 65).

Porzucając „zimną” analizę socjologiczną, można pokusić się też o pewne wskazówki natury pozaempirycznej, bynajmniej nie dla zganienia i krytyki dotychczasowych działań instytucji i organizacji zajmujących się m.in. wychowaniem i edukacją młodego pokolenia (w tym Kościoła katolickiego), gdyż tylko człowiek bez wyobraźni może sądzić, że socjologia może mieć jakiś inny cel niż ten, by wspomagać funkcjonowanie systemów, które bada (Touraine 2010: 292). Pastoralisci czy teologowie moralisci bardzo często kontestują wyniki badań socjologicznych, twierdząc, że nie mogą one decydować o kierunku działalności Kościoła. W ten sposób na swoją, wygodną im, nutę interpretują papieskie słowa, iż „nauka moralna z pewnością nie może zależeć od przestrzegania określonej procedury – jej treść bowiem nie jest bynajmniej ustalana według zasad i form właściwych dla rozstrzygnięć typu demokratycznego (*Veritatis Splendor*, nr 113).

Janusz Mariański przyznaje, iż opinia publiczna nie może stać się kryterium prawdy, osądu czy oceny, jednakże Kościół instytucjonalny powinien znać oczekiwania, pojęcia, roszczenia i opinie swoich członków:

Dla religijnego profesjonalisty czy kościelnego stratega i teologa pastora listy gruntowne i niezbędne zrozumienie realiów życia społecznego jest jedynie punktem wyjścia. Nowoczesność i związana z nią modernizacja społeczna, która nie zawsze sprzyja chrześcijańskiej moralności prorodzinnej, nie musi być *en bloc* uznawana za wrogą religii i moralności chrześcijańskiej. Sam Kościół musi także się zmieniać – zachowując swoją podstawową tożsamość – musi być siłą kreatywną, a nie tylko instytucją strzegącą tradycji i obyczajów (Mariański 2012: 398).

Jeżeli w dziedzinie postępów sekularyzacyjnych będzie dalej wiał monsun postmoderny, a Kościół instytucjonalny będzie w dalszym ciągu reagować na procesy „wichrowatości” czy „westernizacji” ospale, naiwnością wydaje się twierdzenie o możliwości stawiania młodym dalszych wymagań moralnych bez dawania im m.in. poczucia bezpieczeństwa czy wsparcia uczuciowego. Wielu młodych uważa, iż posiada we wspólnocie Kościoła status „katolików wyklętych”, tradycyjne chrześcijaństwo zaś postrzegane jest przez nich co najwyżej w kontekście histo-

ryczno-artystycznym. Nie oznacza to, iż potrzeby duchowe wśród młodych zamierają. Niewidzialne religie przejawiają się w poszukiwaniu przez jednostki takiej formy przeżywania *sacrum*, które mogą wywołać głębokie przeżycia i odczucia jedności z transcendencją. Poszukiwanie sytuacji, które wywołają głębokie stany emocjonalne, staje się współcześnie celem dążeń ludzi, drogą do odkrywania tożsamości i sensu własnego istnienia oraz daje wskazania, jak ten sens realizować na co dzień (Mielicka-Pawłowska 203: 376). Słusznie zauważa Krzysztof Pawlina, iż dzisiaj potrzeba bardziej języka dialogu aniżeli pouczenia. „Skoro młody człowiek jest dziś bardzo wrażliwy na punkcie wolności, to zraża się do autorytatywnego przepowiadania. Wszelkie nakazy, zakazy, moralizowanie częściej tworzą blokady w umysłach i sercach młodzieży niż pomagają jej unikać zła i dokonywać własnych wyborów” (Pawlina 1998: 203). Krytyka i agresywność młodych ludzi, także wobec zastanych norm moralnych, nie musi *a priori* oznaczać chęci ich odrzucenia. Być może jest to nieudane zwrócenie się o pomoc, krzyk młodych o poradę w rozpoznaniu tego, co w istocie jest prawdziwe, a co fałszywe, rodzina pochodzenia zaś nie zawsze jest tym środowiskiem, które umie wesprzeć młodych w rozwiązywaniu ich problemów, także natury światopoglądowej. Ważne jest też, by umieć przekonać młodego człowieka, iż przedstawiana im oferta (także ta eklezjalna) jest ważna, może nawet niezbędna, i warto się nad nią głębiej zastanowić.

Na końcu wydaje się czymś koniecznym postawienie postulatu dalszej kontynuacji ilościowych badań empirycznych nad modelami małżeństwa i rodziny w świadomości młodego pokolenia, które jest swoim papierkiem lakmusowym przyszłych zmian w tej przestrzeni. Socjologiczna diagnoza niech tutaj będzie zachętą do głębszego pochylenia się nad projektowaniem konkretnych rozwiązań. Należy bowiem pamiętać, iż badania socjologiczne mogą wyznaczać pola aktywnej troski o dojrzałą, spójną oraz ugruntowaną wewnętrznie i kulturowo moralność człowieka (Tułowiecki 2012: 408). Takie spojrzenie socjologa-badacza wynika m.in. z przekonania, iż socjologia jako nauka winna wywierać humanizujący wpływ na społeczeństwo. Niech to będzie także pewnym wytłumaczeniem poruszania w niniejszej książce niektórych kwestii dotyczących losów młodego pokolenia w niestabilnej nowoczesności w sposób nieco zaczepny. Lektura socjologicznych analiz i teoretycznych

wyjaśnień, w zamiarze autora, ma nie tyle wywoływać awersję do socjologów i samej socjologii, co raczej podpowiadać kierunki działania m.in.: działaczom społecznym, kulturalnym czy duszpasterzom, a nade wszystko zatroskanym o dobro tych, którzy tworzą bądź będą tworzyć rodziny w XXI wieku.

Bibliografia

- Adamczyk Grzegorz, 2012, *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego w świetle badań socjologicznych*, w: *Sprawności moralne w wychowaniu – wyzwania i rzeczywistość*, red. Iwona Jazukiewicz, Ewa Kwiatkowska, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin, s. 111–143.
- Adamczyk Grzegorz, 2013, *Orientacje moralno-religijne Polaków w świetle wyników badań socjologicznych*, w: *Religijne wymiary życia społecznego*, red. Halina Mielicka-Pawłowska, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielce, s. 149–162.
- Adamczyk Tomasz, 2011, *Postawy młodzieży studenckiej wobec religii*, „Keryks”, nr 10, s. 23–55.
- Adamski Franciszek, 1971, *Pozycja kobiety w społeczeństwie i jej miejsce w rodzinie*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 1, s. 45–52.
- Adamski Franciszek, 1977, *Młodzi przed ślubem. Koncepcje modelowe małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów*, „Roczniki Nauk Społecznych”, nr 5, s. 133–243.
- Adamski Franciszek, 1982, *Socjologia małżeństwa i rodziny. Wprowadzenie*, Państwowe Wydawnictwa Naukowe, Warszawa.
- Adamski Franciszek, 1984, *Sekularyzacja małżeństwa i rodziny*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. Franciszek Adamski, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków, s. 153–181.
- Adamski Franciszek, 2002, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Apanowicz Jerzy, 2002, *Metodologia ogólna*, Wydawnictwo Bernardinum, Gdynia.
- Arbaszewski Piotr, 2010, *Rodzinne wychowanie do życia wiarą w przygotowaniu potomstwa do sakramentu małżeństwa*, „Roczniki Teologii Katolickiej”, nr 9, s. 115–137.
- Babie Earl, 2004, *Badania społeczne w praktyce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Babiński Grzegorz, 2009, *Polacy poza Polską*, w: *Współczesne migracje: dylematy Europy i Polski*, red. Maciej Duszczyk, Magdalena Lesińska, Ośrodek Badań nad Migracjami Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 26–38.
- Badora Barbara, Hipsz Natalia, Gwiazda Magdalena, 2011, *Młódzież o sobie: wartości, obyczajowość, grupy odniesienia*, w: *Młódzież 2010. Opinie i diagnozy CBOS*, nr 19, Warszawa.
- Badora Sylwia, Czereddecka Barbara, Marzec Danuta, 2001, *Rodzina i formy jej wspomagania*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- Bakiera Lucyna, 2006, *Rodzina z perspektywy socjologicznej i psychologicznej: ciągłość i zmiana*, „Roczniki Socjologii Rodziny”, nr 17, s. 101–115.
- Banach Józef, 2007, *Jaka jest kondycja polskiej rodziny?*, w: *W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne*, red. Józef Stala, Elżbieta Osewska, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów, s. 13–26.
- Baniak Józef, 1990, *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia i ruralizacji na przykładzie Kalisza. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Miniatura, Kraków.
- Baniak Józef, 2005, *Jaka naprawdę jest religijność i moralność młodzieży polskiej z początku XXI wieku?*, w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, red. Józef Baniak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań, s. 7–12.
- Baniak Józef, 2010, *Kryzys tożsamości a świadomość moralna młodzieży gimnazjalnej – studium socjologiczne*, w: *Młodzi w społeczeństwie zmiany. Studia polsko-ukraińskie*, red. Maria Sroczyńska, Jurij Paczkowski, Wyższa Szkoła Umiejętności im. Stanisława Staszica, Kielce, s. 341–376.
- Bauman Zygmunt, 1996, *Etyka ponowoczesna*, tłum. Janina Bauman, Joanna Tokarska-Bakir, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bauman Zygmunt, 2003, *Razem osobno*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Becelewska Daniela, 2006, *Repetitorium z rozwoju człowieka*, Kolegium Karkonoskie PWSZ w Jeleniej Górze, Jelenia Góra.
- Benedykt XVI, 2011, *Wstęp*, w: *Youcat polski. Katechizm Kościoła Katolickiego dla Młodych*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa, s. 6–11.
- Berger Peter L., 1997, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. Włodzimierz Kurdziel, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Berger Peter L., 2002, *Secularization and de-secularization*, w: *Religious in the Modern World, Traditions and Transformations*, red. Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami, Psychology Press & David Smith, London, s. 291–298.
- Berger Peter L., 2005b, *Zachód z Biblią w tle*, „Gazeta Wyborcza”, nr 158, s. 18–19.

- Biernat Tomasz, Dyczewski Leon, Sobierajski Paweł, Szulich-Kałuża Justyna, 2007, *Wyobrażenia młodzieży w Polsce o małżeństwie*, „Pedagogia Christiana”, nr 1, s. 137–155.
- Biernat Tomasz, Sobierajski Paweł, 2007, *Młodzież wobec małżeństwa i rodziny. Raport z badań*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Boguszewski Rafał, 2009, *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych. Komunikat z badań CBOS*, BS/34/2009, Warszawa.
- Boguszewski Rafał, 2009b, *Moralność Polaków po dwudziestu latach przemian. Komunikat z badań CBOS*, BS/40/2009, Warszawa.
- Boguszewski Rafał, 2012a, *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Boguszewski Rafał, 2012b, *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II. Komunikat z badań CBOS*, BS/49/2012, Warszawa.
- Boguszewski Rafał, 2013, *Osoby niewierzące w Polsce – kim są oraz jakie uznają normy i wartości? Komunikat z badań CBOS*, BS/134/2013, Warszawa.
- Boguszewski Rafał, 2013b, *Kobieta pracująca. Komunikat z badań CBOS*, BS/28/2013, Warszawa.
- Boguszewski Rafał, 2013c, *Rodzina – jej współczesne znaczenie i rozumienie. Komunikat z badań CBOS*, BS/33/2013, Warszawa.
- Boguszewski Rafał, 2013d, *Wartości i normy. Komunikat z badań CBOS*, BS/111/2013, Warszawa.
- Boguszewski Rafał, 2013e, *Polacy o rozwodach. Komunikat z badań CBOS*, BS/36/2013, Warszawa.
- Boguszewski Rafał, 2014, *Religijność a zasady moralne. Komunikat z badań CBOS*, 15/2014, Warszawa.
- Boguszewski Rafał, 2015a, *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności po śmierci Jana Pawła II. Komunikat z badań CBOS*, 26/2015, Warszawa.
- Boguszewski Rafał, 2015b, *Kanon wiary Polaków. Komunikat z badań CBOS*, 29/2015, Warszawa.
- Boguszewski Rafał, Kowalczyk Katarzyna, 2014, *Aspiracje, dążenia i plany życiowe młodzieży*, w: *Opinie i Diagnozy CBOS*, nr 28, red. Mirosława Grabowska, Jolanta Kalka, Warszawa.
- Bohdanowicz Andrzej, 2011, *Sakrament małżeństwa. Znak tego, co niewidzialne, choć realne*, „Teologia i Moralność”, nr 9, s. 41–50.
- Bojar Hanna, 1991, *Rodzina i życie rodzinne*, w: *Co nam zostało z tych lat... Społeczeństwo polskie u progu zmiany systemowej*, red. Mirosława Marody, Wydawnictwo Aneks, Londyn, s. 28–68.

- Braun-Gałkowska Maria, 2009, *Młodzi po ślubie*. w: *Miłość. Małżeństwo. Rodzina*, red. Franciszek Adamski, Wydawnictwo PETRUS, Kraków, s. 139–150.
- Brubaker Rogers, 1993, *Social Theory as Habitus*, w: *Bourdieu: Critical Perspectives*, red. Edward Lipuma, Moishe Postone, Craig J. Calhoun, University of Chicago Press, Chicago, s. 212–234.
- Brudnicki Piotr, 2013, *Turbokapitalizm – szanse i zagrożenia rozwoju w warunkach gospodarki wysoko rozwiniętej*, „Kwartalnik Kolegium Ekonomiczno-Społecznego Szkoły Głównej Handlowej”, nr 4, s. 139–160.
- Casanova José, 2005, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. Tadeusz Kunz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Cęcelek Grażyna, 2005, *Rodzina – jej przemiany oraz zagrożenia i problemy wychowawcze*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne”, nr 1–2, s. 239–249.
- Chinowska Krystyna, 2000, *Czas pracy kobiet*, „Prawo i Płeć – Kwartalnik Centrum Praw Kobiet”, nr 7, s. 15–23.
- Ciupak Edward, 1982, *Religia i religijność*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa.
- Czachorowski Marek, 1999, *Wiek rewolucji seksualnej*, Inicjatywa Wydawnicza Ad Astra, Warszawa.
- Czachorowski Marek, 2010, *Terroryzm rewolucji seksualnej*, w: *Terroryzm – dawniej i dziś*, red. Piotr Jaroszyński, Paweł Tarasiewicz, Imelda Chłodna, Magdalena Smoleń-Wawrzusiszyn, Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej i Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 171–186.
- Czapiński Janusz, 2013, *Cechy osobowości i styl życia*, w: *Diagnoza społeczna 2009. Warunki i jakość życia Polaków*, red. Janusz Czapiński, Tomasz Panek, Rada Monitoringu Społecznego, Warszawa, s. 232–278.
- Czernecka Julita, 2009, *Cechy idealnego partnera i idealnego związku w opinii polskich singli i singielek*, „Acta Universitatis Lodziensis Folia Sociologica”, nr 34, s. 143–158.
- Czeszejko Magdalena, 2008, *Współczesne wartości a plany małżeńsko-rodzinne młodzi*, w: *Miłość, wierność i uczciwość na rozstajach współczesności. Kształty rodziny współczesnej*, red. Wojciech Muszyński, Ewa Sikora, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń, s. 110–124.
- Davie Grace, 1994, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Making Contemporary Britain*, Blackwell, Oxford, Cambridge, Mass.
- Davie Grace, 2010, *Socjologia religii*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Delong Paweł, 2012, *Episkopat polski wobec podpisania i ratyfikacji konkordatu z 28 lipca 1993 roku*, „Polityka i Społeczeństwo”, nr 9, s. 80–88.
- Domański Henryk, Przybysz Dariusz, 2012, *Wybór znajomego a stratyfikacja społeczna w Polsce w latach 1988–2008*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1, s. 233–260.

- Duch-Krzystoszek Danuta, Titkow Anna, 2006, *Polka i jej rodzina na tle Europy. Redystrybucja prac domowych: jej uczestnicy i konteksty*, w: *W środku Europy? Wyniki Europejskiego Sondażu Społecznego*, red. Henryk Domański, Antonina Ostrowska, Paweł B. Sztabiński, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 127–184.
- Dustmann Christian, Frattini Tommaso, Rosso Anna, 2012, *Emigration from Poland and the Wages for Those Who Stayed behind*, University of Southern Denmark Press, Odense.
- Dyczewski Leon, 1988, *Stosunek narzeczonych do norm broniących małżeństwa i początku życia*, „Chrześcijanin w Świecie”, nr 12, s. 48–71.
- Dyczewski Leon, 1994, *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Dyczewski Leon, 1999, *The Family in a Transforming Society, The Learned Society of the Catholic University of Lublin*, Catholic University of Lublin, Lublin.
- Dyczewski Leon, 2007, *Rodzina i jej miejsce w hierarchii wartości młodego pokolenia Europejczyków. Wyniki badań socjologicznych*, w: *Sytuacja rodziny we współczesnym społeczeństwie – doświadczenia Europy Środkowo-Wschodniej*, red. Julia Gorbaniuk, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 22–39.
- Dyczewski Leon, 2009, *Wyobrażenia młodzieży o małżeństwie i rodzinie. Pomiędzy tradycją a nowoczesnością*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Ebertz Michael N., 2013, *Säkularisierte Gesellschaft? Struktur – Kultur – Einzelperson*, „Zur debatte. Sonderheft zur Ausgabe”, nr 3, s. 16–18.
- Eco Umberto, Martini Carlo Maria, 1998, *W co wierzy ten, kto nie wierzy?*, tłum. Ireneusz Kania, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Falcman Daniel, Koperski Łukasz, 2010, *Bycie singlem jako nowa koncepcja życia i alternatywa wobec małżeństwa*, w: *Zalety i wady życia w rodzinie i poza rodziną*, red. Anna Kotlarska-Michalska, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 73–92.
- Falkowska Macieja, 1999, *Rodzice i rówieśnicy w opiniach młodego pokolenia Polaków. Komunikat z badań CBOS*, BS/19/1999, Warszawa.
- Fihel Agnieszka, Kaczmarczyk Paweł, Okólski Marek, 2006, *Labour Mobility in the Enlarged European Union. International Migration from the EU8 Countries*, Centre of Migration Research Faculty of Economic Sciences Warsaw University, Warszawa.
- Fijałkowski Włodzimierz, 1978, *Dziesięć lat encykliki Humanae vitae a postęp w naukach medycznych*, „Życie i myśl”, nr 9, s. 48–56.
- Fijałkowski Włodzimierz, 1989, *Ku afirmacji życia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.

- Flanagan Kieran, 2013, *Zniszczony fundament. Rozmowa z Kieranem Flanaganem*, rozmawiał: Tomasz Rowiński, tłum. Natalia Łajszczak, „Christianitas”, nr 53–54, s. 158–172.
- Francis Andrew M., 2013, *The wages of sin: How the discovery of penicillin reshaped modern sexuality*, „Archives of Sexual Behavior”, nr 42, s. 5–13.
- Francuz Piotr, Mackiewicz Robert, 2007, *Liczy nie wiedzą, skąd pochodzą. Przewodnik po metodologii i statystyce nie tylko dla psychologów*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Frankfort-Nachmians Chava, Nachmians David, 2001, *Metody badawcze w naukach społecznych*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Frelak Justyna, 2007, *Dlaczego wyjechali, czy wrócą?*, w: *Emigrować i wracać. Emigracje zarobkowe Polaków a polityka państwa*, red. Lena Kolarska-Babińska, Fundacja Instytut Spraw Publicznych, Warszawa, s. 83–97.
- Freud Sigmund, 1994, *Poza zasadą przyjemności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Gałka Jadwiga, 2009, *Dynamika i struktura małżeństw w województwie lubelskim jako wskaźnik przemian społeczno-gospodarczych*, „Prace Geograficzne”, nr 121, s. 113–122.
- Gawlina Zofia, 2003, *Macierzyństwo jako wartość w kontekście przemian społecznych*, „Roczniki Socjologii Rodziny”, nr 15, s. 33–45.
- Gębka Mikołaj, 2003, *Małżeństwo jako wspólnota i instytucja w nauce Kościoła katolickiego*, „Roczniki socjologii rodziny”, nr 15, s. 13–32.
- Gębka Mikołaj, 2004, *Małżeństwo jako wspólnota i instytucja w nauce Kościoła katolickiego*, w: *Blaski i cienie życia rodzinnego*, red. Zbigniew Tysza, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 13–22.
- Giddens Anthony, 2006, *Przemiany intymności: seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, tłum. Alina Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Gizicka Dorota, 2005, *Małżeństwo i rodzina w hierarchii wartości życiowych młodzieży*, „Roczniki Nauk Społecznych”, nr 1, s. 185–200.
- Górny Agata, Kaczmarczyk Paweł, 2003, *Uwarunkowania i mechanizmy migracji zarobkowych w świetle wybranych koncepcji teoretycznych*, Ośrodek Badań nad Migracjami Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Górny Andrzej, 2004, *Wierzący i praktykujący? Religijność młodzieży początku XXI wieku (na przykładzie województwa śląskiego)*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 3, s. 79–99.
- Górny Andrzej, Sobczyk Anna, 2013, *Wielkie świętowanie małych artystów. Obraz niedzieli w pracach plastycznych dzieci*, w: *Religijne wymiary życia społecznego*, red. Halina Mielicka-Pawłowska, Kielce, s. 334–352.

- Grabowska-Lusińska Izabela, Okólski Marek, 2009, *Emigracja ostatnia?*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Gręźliński Janusz, 2011, *Podstawowe wartości i idee ustawodawstwa i nauczania Kościoła o małżeństwie dla Europy i świata*, „Teologia i Moralność”, nr 9, s. 63–86.
- Grochulska Magdalena, Kałamaga Grażyna, 2010, *Rozwód – moda czy konieczność?*, w: *Manželstwo dnes*, red. Daniel Markovic, Verbum, Ruzomberok, s. 107–113.
- Grzesik Artur, 2002, *Między kryzysem a odrodzeniem moralności. Wartości moralne w świadomości studentów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.
- GUS, 2011, *Rocznik Demograficzny 2011*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa.
- GUS, 2011b, *Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej 2011*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa.
- GUS, 2012, *Rocznik Demograficzny 2012*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa.
- GUS, 2013, *Rocznik Demograficzny 2013*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa.
- GUS, 2014, *Rocznik Demograficzny 2014*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa.
- Hedeszyński Stanisław, 1999, *Problemy prawa małżeńskiego*, w: *Studium rodziny*, red. Tomasz Rzepecki, Oficyna Współczesna, Poznań, s. 89–101.
- Hipsz Natalia, 2011, *Opinie o prawnej dopuszczalności regulacji aborcji. Komunikat z badań CBOS*, BS/ 102/2011, Warszawa.
- Hipsz Natalia, 2012, *Opinie o prawie aborcyjnym. Komunikat z badań CBOS*, BS/160/2012, Warszawa.
- Hipsz Natalia, 2013, *Społeczne oceny alternatyw życia małżeńskiego. Komunikat z badań CBOS*, BS/32/2013, Warszawa.
- Hipsz Natalia, 2013b, *O roli kobiety w rodzinie. Komunikat z badań CBOS*, BS/30/2013.
- Holewińska-Łapińska Elżbieta, *Adopcja po nowelizacji*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze”, nr 2, s. 20–26.
- Holzer Jerzy, 2003, *Demografia*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa.
- Hołownia Szymon, Prokop Marcin, 2011, *Bóg, kasa i rock’n’roll*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków.
- Iglicka Krystyna, 2010, *Powroty Polaków po 2004 roku. W pętli pułapki migracji*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Ignatczyk Walentyna, 2009, *System wartości rodzinnych młodzieży w wieku matrymonialnym w mieście Poznaniu z końcem lat 90. XX wieku*, w: *Rodzi-*

- na i gospodarstwo domowe w środowisku wielkomiejskim*, red. Stanisław Wierchosławski, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Poznaniu. Poznań, s. 211–240.
- Izdebska Helena, 1975, *Przyczyny konfliktów w rodzinie*, Instytut Wydawniczy CRZZ Centralnej Rady Związków Zawodowych, Warszawa.
- Jaguś Inga, 2005, *Od wielodzietności do bezdzietności? Przemiany w poglądach na posiadanie dzieci i ich uwarunkowania*, „Roczniki Socjologii Rodziny”, nr 16, s. 127–139.
- Jan Paweł II, 1993, *Encyklika Veritatis splendor*, w: *Nauczanie Kościoła katolickiego*, Kraków, wyd. CD.
- Jan Paweł II, 1995, *Encyklika Evangelium vitae*, w: *Nauczanie Kościoła katolickiego*, Kraków, wyd. CD.
- Jan Paweł II, 2003, *Adhortacja apostolska Familiaris consortio*, Watykan 1981, w: *Nauczanie Kościoła katolickiego*, Wydawnictwo M, Kraków, wydanie CD.
- Jan Paweł II, 2003, *List do Rodzin Gratissimam sane z okazji Roku Rodziny*, Watykan 1994, w: *Nauczanie Kościoła katolickiego*, Wydawnictwo M, Kraków, wydanie CD.
- Jarmoch Edward, 2013, *Wiara i religijność*, w: *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991–2012*, red. Lucjan Adamczuk, Elżbieta Firlit, Witold Zdaniewicz, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa, s. 29–57.
- Jasielska Aleksandra, Maksymiuk Renata, 2011, *Skomercjalizowane rodzicielstwo – nowy aspekt wczesnej dorosłości*, „Psychologia Rozwojowa”, nr 2, s. 33–49.
- Jasińska-Kania Aleksandra, 2011, *Dynamika zmian wartości Polaków na tle europejskim: EVS 1990–1999–2008*, w: *Polska po 20 latach wolności*, red. Marta Bucholc, Sławomir Mandes, Tadeusz Szawiel, Joanna Wawrzyniak, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 225–239.
- Jeżyna Krzysztof, 2002, *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Jocz Wojciech, 2006, *Rola rodzin w wychowaniu prozdrowotnym oraz tworzeniu środowiska sprzyjającego zdrowiu*, w: *Styl życia młodzieży Białegostoku a zdrowie*, red. Joanna Wieczorek-Łada, Wojciech Jocz, Białystok 2006, s. 197–222.
- Jocz Wojciech, 2012, *Procesy wychowania i socjalizacji w białostockich rodzinach. Stosunek młodzieży do wybranych norm społecznych*, w: *Styl życia młodzieży Białegostoku*, Centrum Kształcenia Ustawicznego w Białymstoku, Białystok, s. 180–199.
- Kaczmarczyk Paweł, Tyrowicz Joanna, 2007, *Migracje niepełne*, Fundacja Inicjatyw Społeczno-Ekonomicznych, Warszawa.



- Kamiński Krzysztof, 2015, *Małżeństwo i rodzina w świadomości nupturientów. Studium socjologiczne*, Lublin (maszynopis pracy doktorskiej).
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2012, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań.
- Kaufmann, Jean-Claude, 1997, *Le cœur à l'ouvrage. Theorie de l'action ménagère*, Editions Nathan, Paris.
- Kawczyńska-Butrym Zofia, 2008, *Migracje – zmiany położenia społecznego*, w: *Migracja – wyzwanie XXI wieku*, red. Maciej Stanisław Zięba, Lubelska Szkoła Biznesu Fundacji Rozwoju KUL, Lublin, s. 27–34.
- Kiciński Krzysztof, 2005, *Świadomość moralna Polaków – główne tendencje*, w: *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska – Europa – Świat*, red. Włodzimierz Wesołowski, Jan Włodarek, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, s. 341–358.
- Kiciński Krzysztof, 2007, *Moralność prywatna a moralność publiczna*, w: *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, red. Andrzej Kojder, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 133–158.
- Kłós Bożena, 2006, *Migracje zarobkowe Polaków do krajów Unii Europejskiej*, „Infos. Biuro Analiz Sejmowych”, nr 23, s. 1–4.
- Kołąkowski Leszek, 2002, *Troska o Boga w pozornie bezbożnej Europie*, „Przegląd Polityczny”, nr 88, s. 104–109.
- Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, 2005, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Konferencja Episkopatu Polski, 1999, *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1998*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin.
- Koseła Krzysztof, 2008, *Opinie o pontyfikacie Jana Pawła II*, w: *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II – raport z badań społecznych*, Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie, Warszawa, s. 46–54.
- Kowalczyk Katarzyna, 2010, *Opinie na temat dopuszczalności aborcji*. Komunikat z badań CBOS, BS/100/2010.
- Kowalczyk Katarzyna, 2012, *Przemoc i konflikty w domu*. Komunikat z badań CBOS, BS/82/2012, Warszawa.
- Kowalczyk Katarzyna, 2013, *Poakcesyjne migracje zarobkowe*. Komunikat z badań CBOS, BS/166/2013, Warszawa.
- Kowska Irena, 2012, *Małżeństwa i rozwody*, w: *Rządowa Rada Ludnościowa. Sytuacja demograficzna Polski. Raport 2011–2012*, red. Zbigniew Strzelecki, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa.
- Kozak Jarosław, 2014, *Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz.

- Krakowiak Czesław, 2007, *Życie sakramentalne chrześcijanina*, w: *Być chrześcijaninem*, red. Marian Rusecki, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 480–547.
- Królikowska Anna Małgorzata, 2009, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja. Religia w świadomości młodzieży studenckiej. Studium socjologiczne*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin.
- Kryczka Piotr, 1993, *Małżeństwo i rodzina*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. Władysław Piwowarski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa, s. 100–102.
- Kunowski Stefan, 1978, *Rozwój chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa i rodziny*, „Roczniki Nauk Społecznych”, nr 6, s. 51–115.
- Kurt Koch, 2015, *Symfonia jedności. Z kardynałem Kurtem Kochem rozmawia ks. Robert Biel*, tłum. Robert Biel, Wydawnictwo Gaudium, Lublin.
- Kwiatkowska Anna, 2010, *Tożsamość na emigracji. Czy tożsamość emigranta ma płec?*, w: *Drogi i rozdroża. Migracje Polaków w Unii Europejskiej po 1 maja 2004 roku. Analiza psychologiczno-socjologiczna*, red. Halina Grzymała Moszczyńska, Anna Kwiatkowska, Joanna Roszak, Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 209–222.
- Kwiatkowska Anna, Nowakowska Agnieszka, 2006, *Mężczyzna polski. Psychospołeczne czynniki warunkujące pełnienie ról zawodowych i rodzinnych*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Białymstoku, Białystok.
- Laskowski Jerzy, 1979, *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Soboru Watykańskiego II*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Laskowski Jerzy, 1987, *Trwałość wspólnoty małżeńskiej. Studium socjologiczne, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych*, Warszawa.
- Laun Andreas, 2007, *Problemy demograficzne Europy a Kościół*, w: *Miłość, płciowość, płodność. Aktualne problemy etyki seksualnej*, red. Piotr Morcinek, Opole 2007, s. 201–218.
- Lesińska-Sawicka Małgorzata, 2007, *Wartość dziecka w życiu kobiety (opinie kobiet rodzących pierwsze dziecko w wieku 20–30 lat a opinie matek w wieku 35 i więcej lat)*, „Słupskie Studia Filozoficzne”, nr 6, s. 111–126.
- Liberska Hanna, 2001, *Oczekiwania dotyczące własnej osoby i przyszłego partnera małżeńskiego w późnej adolescencji*, w: *Rodzina w czasach szybkich przemian*, red. Zbigniew Tysza, Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 185–196.
- Libiszowska Maria, 1971, *Zmiany postaw wobec religii studentek Uniwersytetu Łódzkiego*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy”, nr 4 s. 99–110.
- Libiszowska-Żółtkowska Maria, 2000, *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Libiszowska-Żółtkowska Maria, 2012, *Socjologia religii w Polsce – historia i współczesność*, w: *Studia nad życiem społeczno-kulturalnym Polaków*

- w Niemczech, red. Władysław Misiak, Janusz Surzykiewicz, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń, s. 7–22.
- Lutostański Michał, 2009, *Plany, dążenia i aspiracje życiowe młodzieży*, w: *Opinie i Diagnozy CBOS*, nr 13, CBOS, Warszawa, s. 10–28.
- Majdzińska Anna, Śmigielski Witold, 2009, *Wpływ religijności na decyzje dotyczące planowania życia rodzinnego studentów Uniwersytetu Łódzkiego*, „Acta Universitatis Lodzensis Folia Sociologica”, nr 231, s. 93–112.
- Makuch Marta, 2014, *Rozważania o pracy z perspektywy współczesnego społeczeństwa. Ujęcie psychologiczno-społeczne*, w: *Współczesny rynek pracy. Zatrudnienie i bezrobocie w XXI wieku*, Wydawnictwo CEdu, Wrocław, s. 33–50.
- Małżeństwa pozorne. Studium nad małżeństwami fikcyjnymi w państwach członkowskich MKSC (Niemcy, Belgia, Chorwacja, Hiszpania, Francja, Grecja, Węgry, Włochy, Luksemburg, Holandia, Polska, Portugalia, Wielka Brytania, Szwajcaria, Turcja*, 2010, Commission Internationale de l'Etat Civil (CIEC) – Secretariat General, Strasbourg.
- Marek Tadeusz, 1989, *Analiza skupień w badaniach empirycznych. Metody SAHN*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Mariański Janusz, 1993, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Mariański Janusz, 1995, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Mariański Janusz, 1996, *Kościół a religijność młodzieży*, w: *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, red. Irena Borowik, Witold Zdaniewicz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 96–124.
- Mariański Janusz, 2003, *Między sekularyzacją a ewangelizacją. Wartości pro rodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich. Studium socjologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Mariański Janusz, 2008, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Mariański Janusz, 2011, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994–2009. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Mariański Janusz, 2011b, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Mariański Janusz, 2012, *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Mariański Janusz, 2013a, *Socjologia religii*, w: *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, red. Marek Marczewski, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin, s. 159–173.

- Mariański Janusz, 2013b, *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Mariański Janusz, 2013c, *Religijność kościelna*, w: *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, red. Marek Marczewski, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin, s. 210.
- Mariański Janusz, 2013d, *Socjalizacja religijna*, w: *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, red. Marek Marczewski, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin, s. 216–217.
- Mariański Janusz, 2013e, *Sekularyzacja*, w: *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, red. Marek Marczewski, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin, s. 131–143.
- Mariański Janusz, 2013f, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Mariański Janusz, 2013g, *Desekularyzacja. Rewitalizacja religii*, w: *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, red. Marek Marczewski, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin, s. 11–19.
- Mariański Janusz, 2014a, *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz.
- Mariański Janusz, 2014b, *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Mariański Janusz, 2014c, *Moralność w kontekście społecznym*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Mariański Janusz, 2014d, *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość, czy rozbieżność? Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Markowska Danuta, 1964, *Rodzina w środowisku wiejskim. Studium wsi podkrakowskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wrocław – Warszawa – Kraków.
- Matkowska Marzena, 2014, *Obraz polskiego emigranta w świetle danych Narodowego Spisu Ludności i Mieszkań 2011*, w: *Problemy współczesnej ekonomii*, red. Barbata Kryk, Danuta Miłaszewicz, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin, s. 193–205.
- Mąkosa Paweł, 2014, *Geneza i perspektywy duszpasterstwa Polaków w warunkach emigracji*, w: *Kościół – komunія i dialog: księga pamiątkowa ofiarowana księdzu biskupowi Kazimierzowi Ryczanowi w 75. rocznicę urodzin*, red. Przemysław Kantyka, Jarosław Czerkawski, Tomasz Siemienieć, Wydawnictwo Jedność, Kielce.

- Mielicka-Pawłowska Halina, 2013, *Religijność zorientowana ekologicznie*, w: *Religijne wymiary życia społecznego*, red. Halina Mielicka-Pawłowska, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielce s. 376–394.
- Miller Warren B., Pasta David J., 1993, *Motivational and Nonmotivational Determinants of Child-Number Desires*, „Population and Environment”, nr 2, s. 113–138.
- Mrzygłód Helena, Nowak Anna, Thurow Regina, 2010, *Modele życia rodzinnego w świadomości studentów*, Wyższa Szkoła Humanistyczna Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie, Szczecin.
- Muszyński Wojciech, *Małżeństwo i rodzina w nauczaniu społecznym Benedykta XVI*, w: *Miłość, wierność i uczciwość na rozstajach współczesności. Kształty rodziny współczesnej*, red. Wojciech Muszyński, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008, s. 47–65.
- Nawojczyk Maria, 2002, *Przewodnik po statystyce dla socjologów*, SPSS Polska, Kraków.
- Neugebauer Krystyna, 1988, *Zagubiony dar – mity, obyczaje, deformacje*, w: *Dar jedności. Nowe spojrzenie na erotyzm człowieka*, red. Włodzimierz Fijałkowski, Krystyna Neugebauer, Anna Stelmaszczyk, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa, s. 122–128.
- Nieśpiał Tomasz, 2010, *Polska młodzież stawia na rodzinę*, „Rzeczpospolita”, nr 75, s. 4–6.
- Nizio Łukasz, 2013, „Prokreacja ekologiczna” w ujęciu Włodzimierza Fijałkowskiego (1917–2003). *Studium teologicznomoralne*, Lublin, (maszynopis pracy doktorskiej).
- Nowak Stefan, 1979, *System wartości społeczeństwa polskiego*, „Studia Socjologiczne”, nr 4, s. 155–173.
- Nowak Stefan, 2007, *Metodologia badań społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Ogburn William Fielding, Nimkoff, Meyer Francis, 1964, *A Handbook of Sociology*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Okólski Marek, 2009, *Polska jako aktor na europejskiej scenie migracyjnej*, w: *Współczesne migracje. Dylematy Europy i Polski*, red. Maciej Duszczyk, Magdalena Lesińska, Ośrodek Badań nad Migracjami Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 7–14.
- Olubliński Andrzej, 2001, *Konflikty rodzice – dzieci. Dramat czy szansa?*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Ossowski Stanisław, 1967, *Dzieła*, t. 3, *Z zagadnień psychologii społecznej*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Ozorowski Mieczysław, 2008, *Dzieje teologii małżeństwa i rodziny od Karola Wielkiego do Soboru Trydenckiego*, w: *Małżeństwo i rodzina od Biblii do*

- współczesności, red. Andrzej Jacek Najda, Instytut Papieża Jana Pawła II w Warszawie, Warszawa, s. 103–114.
- Palus Katarzyna, 2006, *Rola rodziny w kształtowaniu ról i stereotypów płciowych*, „Roczniki Socjologii Rodziny”, nr 17, 187–202.
- Paszewski Andrzej, 1995, *Wokół problemów regulacji urodzeń*, „Znak”, nr 8, s. 4–14.
- Paweł VI, 2003, *Encyklika Humanae vitae*, Watykan 1968, w: *Nauczanie Kościoła katolickiego*, Wydawnictwo M, Kraków, wydanie CD.
- Pawlak Marek, 2013, *Systemy wartości studentów na podstawie badań w czterech krajach*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 1, s. 75–92.
- Pawlina Krzysztof, 1998, *Polska młodzież przełomu wieków*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa.
- Pielka Henryk, 1998, *Nowożeńcy o własnym małżeństwie i rodzinie*, „Roczniki Socjologii Rodziny”, nr 10, s. 267–276.
- Piwowarski Władysław, 1984, *Socjalizacja religijna dziecka a kontekst społeczno-kulturowy*, w: *Dziecko*, red. Władysław Piwowski, Witold Zdaniewicz, Pallottinum, Warszawa – Poznań, s. 97–110.
- Pokrywka Marian, 2005, *Rodzina*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. Janusz Nagórny, Krzysztof Jeżyna, Polskie Wydawnictwa Encyklopedyczne, Radom, s. 464–468.
- Przeclawska Anna, 2008, *Bóg, honor i Ojczyzna w recepcji współczesnej młodzieży – refleksje pedagoga*, w: *Wychowanie. Pojęcia. Procesy. Konteksty*, red. Maria Dudzikowska, Maria Czerepaniak-Walczak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk, s. 73–94.
- Przybył Iwona, 2001, *Źródła wiedzy o rolach małżeńskich*, „Roczniki Socjologii Rodziny”, nr 12, s. 105–116.
- Pytkowski Wacław, 1985, *Organizacja badań i ocena prac naukowych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Rembowski Józef, 1979, *Rodzina jako system powiązań*, w: *Rodzina i dziecko*, red. Maria Ziemska, Państwowe Wydawnictwa Naukowe, s. 127–142.
- Rémond Réne, 1971, *Kryzys katolicyzmu we Francji*, tłum. Jan Grosfeld, „Znak”, nr 4–5, s. 127–137.
- Roguska Beata, 2010, *Praca Polaków za granicą. Komunikat z badań CBOS*, BS/160/2010, Warszawa.
- Roguska Beata, 2012, *Wyjazdy zarobkowe za granicę. Komunikat z badań CBOS*, BS/149/2012, Warszawa.
- Roguska Beata, 2014, *Dom rodzinny, rodzice i rówieśnicy w opiniach młodego pokolenia Polaków*, w: *Młodzież 2013. Opinie i Diagnozy CBOS*, nr 28, Warszawa, s. 88–102.

- Roguska Beata, 2015, *Oczekiwane zmiany w nauczaniu Kościoła. Komunikat z badań CBOS*, 32.2015, Warszawa.
- Roguska Beata, Feliksiak Michał, 2011, *Dom rodzinny, rodzice i rówieśnicy w opiniach młodego pokolenia Polaków*, w: *Młodzież 2010. Opinie i Diagnozy CBOS*, nr 19, Warszawa, s. 88–102.
- Romaniuk Kazimierz, 1994, *Małżeństwo i rodzina według Biblii*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa.
- Rozkłady częstotliwości brzegowych z badania w 2012 roku*, 2013, w: *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991–2012*, red. Lucjan Adamczuk, Elżbieta Firlit, Witold Zdaniewicz, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, s. 242–243.
- Rożnowski Bogdan, Bryk Dorota, 2008, *Stres emigracji zarobkowej i jego konsekwencje dla systemu wartości migrantów*, w: *Migracja – wyzwanie XXI wieku*, red. Maciej Stanisław Zięba, Lubelska Szkoła Biznesu Fundacji Rozwoju KUL, Lublin, s. 127–162.
- Ryczan Kazimierz, 2014, *Wprowadzenie*, w: *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*, Janusz Mariański, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 11–13.
- Składanowski Marcin, 2013, *Nowe formy życia rodzinnego jako środowiska wiary? Stanowisko encykliki Lumen fidei w świetle najnowszego dokumentu Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD)*, „*Studia Oecumenica*”, s. 189–200.
- Skuza Aneta, 2011, *Interakcje społeczne w procesie socjalizacji*, „*Forum Pedagogiczne UKSW*”, nr 1, 225–257.
- Slany Krystyna, 2002, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Słownik wyrazów obcych*, 2000, red. Elżbieta Sobol, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Sobór Watykański II, 2003, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, w: *Nauczanie Kościoła katolickiego*, Wydawnictwo M, Kraków, wydanie CD.
- Sołoma Luba, 1999, *Metody i techniki badań socjologicznych*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Olsztyn.
- Stawniak Henryk, 1990, *Ku jedności doktrynalnej sakramentalności małżeństwa*, „*Prawo Kanoniczne*”, nr 3–4, s. 127–145.
- Styk Józef, 1993, *Religia w chłopskim systemie wartości*, w: *Przemiany religijności społeczeństwa polskiego w świetle badań lubelskiego środowiska naukowego. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Polskie Towarzystwo Socjologiczne i Lubelskie Towarzystwo Naukowe w Lublinie w dniach 23–24 czerwca 1993 roku*, red. Władysław Piwowski, Józef Styk, Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Warszawa, s. 133–144.

- Styk Józef, 1994, *Przemiany w świadomości religijnej ludności wiejskiej*, „Twórczość Ludowa”, nr 3–4, s. 18–23.
- Styk Józef, 1994, *Społeczne role rodziny. Refleksje socjologiczne*, „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej”, nr 6, s. 183–187.
- Styk Józef, 1996, *Metodologiczne problemy i trudności prowadzenia badań nad religijnością w Polsce*, w: *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru*, red. Irena Borowik, Witold Zdaniewicz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 186–191.
- Styk Józef, 1996b, *Role społeczne rodziny. Refleksje socjologiczne*, „Twórczość Ludowa”, nr 4, s. 9–10.
- Styk Józef, 2005, *Religia w chłopskim systemie wartości*, w: *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. Andrzej Wójtowicz, Warszawa – Tyczyn, s. 227–235.
- Styk Józef, 2007, *Orientacje wartościujące współczesnej młodzieży polskiej*, w: *Problemy współczesnej młodzieży w ujęciu nauk społecznych*, red. Franciszka Wanda Wawro, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Styk Józef, 2008, *Wpływ wartości na wzory zachowań społecznych młodzieży*, w: *Młodzież a kultura życia w kontekstach społecznych*, red. Franciszka Wanda Wawro, Lublin, s. 71–76.
- Styrc Marta, 2010, *Czynniki wpływające na stabilność pierwszych małżeństw w Polsce*, „Studia Demograficzne”, nr 1–2, s. 27–60.
- Sumption Madeleine, 2009, *Social Networks and Polish Immigration to the UK. Economics of Migration Working Paper*, Institute for Public Policy Research, London.
- Szafraniec Krystyna, Boni Michał, 2011, *Młodzi 2011*, Kancelaria Prezesa Rady Ministrów, Warszawa.
- Szczepańska Joanna, 2006, *Kobiety i mężczyźni o podziale obowiązków domowych. Komunikat z badań CBOS*, BS/183/2006, Warszawa.
- Szczepańska Joanna, 2007, *O wychowaniu seksualnym młodzieży. Komunikat z badań CBOS*, BS/23/2007, Warszawa.
- Szczepański Jan, 1962, *Elementarne pojęcia socjologii*, Państwowe Wydawnictwa Naukowe, Warszawa.
- Szczepański Jan, 1970, *Elementarne pojęcia socjologii*, Państwowe Wydawnictwa Naukowe, Warszawa.
- Szczuka Kazimiera, 2004, *Milczenie owieczek. Rzecz o aborcji*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- Szlendak Tomasz, 2000, *Rodzina*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 3, red. Zbigniew Bokszański, Henryk Domański, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 312–321.
- Szlendak Tomasz, 2010, *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Szlendak Tomasz, 2012, *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Sztompka Piotr, 2010, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków.
- Szwed Robert, 2009, *Metody statystyczne w naukach społecznych. Elementy teorii i zadania*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Szymczyk Jan, 2004, *Odkrywanie wartości. Z problematyki socjologiczno-ak-sjologicznej*, Wydawnictwo POLIHYMNIA, Lublin.
- Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem, 2011, tłum Piotr Napiwodzki, Wydawnictwo ZNAK, Kraków.
- Świątkiewicz Wojciech, 2005, *Kapitał społeczno-kulturowy w województwie śląskim*, w: *Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych*, red. Józef Baniak, Redakcja Wydawnictw UAM. Wydział Teologiczny, Poznań, s. 127–149.
- Świątkiewicz Wojciech, 2005b, *Rodzina w świecie aksjologicznej wichrowatości*, „Gazeta Uniwersytecka Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach”, nr 2, s. 10–14.
- Świątkiewicz Wojciech, 2007, *Rodzina wobec Kościoła. Refleksje socjologiczne wokół kulturowych wzorów konfesyjnej religijności*, w: *Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych*, red. Józef Baniak, Redakcja Wydawnictw UAM. Wydział Teologiczny, Poznań, s. 127–149.
- Świda-Ziemba Hanna, 2010, *Niektóre symptomy moralnej anomii społeczeństwa polskiego*, „Nauka”, nr 3, s. 68–73.
- Testa Benedetto, 1998, *Sakramenty Kościoła*, tłum. Lucjan Balter, Pallottinum, Poznań.
- Touraine Alain, 2010, *O socjologii*, tłum. Michał Warchała, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Trawińska Maria, 1977, *Bariery małżeńskiego sukcesu*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Tułowicki Dariusz, 2012, *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Wydawnictwo PETRUS, Kraków.
- Turowski Jan, 2001, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Tyliszczak Krzysztof, 2005, *Wizja duszpasterstwa polonijnego w zjednoczonej Europie*, w: *Sytuacja Kościoła w zjednoczonej Europie*, red. Edmund Robak, Wydawnictwo Kontrast, Warszawa, s. 91–101.
- Tyszkiewicz Zbigniew, 1974, *Socjologia rodziny*, PWN, Warszawa.
- United Nations, 2009, *International Migration Report 2006. A Global Assessment. Economic & Social Affairs*, Department of Economic and Social Affairs. Population Division, New York.

- United Nations, 2013, *International Migration Report 2013. Economic & Social Affairs*, Department of Economic and Social Affairs. Population Division, New York.
- Urban Maria, 2008, *Indywidualizm i kolektywizm w świadomości młodzieży. Studium psychologiczno-politologiczne*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa.
- Węgrzyn Katarzyna, 2001, *Rodzina a wzory religijności. Międzypokoleniowy przekaz wzorów religijności w rodzinie*, Wydawnictwo Instytut Górnośląski, Katowice.
- Wieczorkowska-Wierzbńska Grażyna, Kochański Piotr, Eljaszuk Magdalena, 2004, *Statystyka. Wprowadzenie do analizy danych sondażowych i eksperymentalnych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Wiśniewski Jakub, Duszczyk Maciej, 2006, *Emigrować i wracać. Migracje zarobkowe Polaków po 1 maja 2004 roku*, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa.
- Wiśniewski Rafał, 2010, *Migracje i kultura*, w: *Rodzina, religia, społeczeństwo. Polacy 2009 w diagnozie socjologicznej*, red. Sławomir H. Zaręba, Wydawnictwo UKSW, Warszawa, s. 197–243.
- Wojtyła Karol, 1962, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Kraków, Wydawnictwo ZNAK.
- Wszebrowski Tomasz, 2007, *Postawy studentów uczelni wyższych Gdańska wobec małżeństwa*, „Studia Gdańskie”, nr 4, s. 35–51.
- Wyrwich-Hejduk Ewa, 2012, *Udział rodziców w kształtowaniu poglądów na temat małżeństwa*, w: *Wielość spojrzeń na małżeństwo i rodzinę*, red. Anna Kwak, Mariola Bieńko, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 117–145.
- Youcat polski. *Katechizm Kościoła Katolickiego dla Młodych*, 2011, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Zaręba Sławomir H., 2004, *Postawy Polaków wobec zasad moralnych religii katolickiej*, w: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. Witold Zdaniewicz, Sławomir H. Zaręba, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa, 85–105.
- Zaręba Sławomir H., 2008, *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa.
- Zaręba Sławomir H., 2010a, *Wiara sakralna, wiara klerykalna, wiara masowa...? Wizerunek polskiej religijności*, w: *Rodzina – religia – społeczeństwo. Polacy 2009 w diagnozie socjologicznej*, red. Sławomir H. Zaręba, Wydawnictwo UKSW, Warszawa, s. 77–99.
- Zaręba Sławomir H., 2010b, *Współczesny katolicyzm polski. Ile tradycji, ile zmiany?*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 3, s. 107–122.

- Zaręba Sławomir H., 2012, *Religijność jako sfera kontaktów z sacrum. Przykład polskiej młodzieży*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Późnobarok i różnice w przemianach religijnych w Polsce i Niemczech*, red. Elżbieta Firlit, Michael Hainz, Maria Libiszowska-Żółtkowska, Gert Pickel, Detlef Pollack, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 421–436.
- Zawada Anna, 2013, *Aspiracje życiowe młodzieży w środowisku kulturowo zróżnicowanym*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków – Katowice.
- Zduniak Agnieszka, 2007, *Rodzina a Kościół w ujęciu Franza-Xavera Kaufnana*, w: *Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych*, red. Józef Baniak, Redakcja Wydawnictw UAM. Wydział Teologiczny, Poznań, s. 151–162.
- Zdziech Paweł, 2007, *Globalizacja, rozwój ekonomiczny i wartości o procesach unifikujących świat i ich wpływie na sferę aksjologii z perspektywy teorii przemiany wartości Rolanda Ingelharta*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. Maria Libiszowska-Żółtkowska, Kraków, s. 41–53.
- Zielonacki Andrzej, 1982, *Zawarcie małżeństwa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Łódź.
- Zimnica-Kuzioła Emilia, 2013, *Polski homo religiosus. Doświadczenie religijne w relacjach potocznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Zimowski Zygmunt, 2009, *Nowe perspektywy duszpasterstwa emigracyjnego*, w: *Emigracja wyzwaniem duszpasterskim dla Kościoła w Polsce*, red. Marian Zając, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, 103–110.
- Życie seksualne Polaków. Komunikat z badań CBOS*, 1997, BS/48/48/97, Warszawa 1997.

Źródła internetowe

- Badanie postaw i przekonań Polaków dotyczących posiadania dzieci i polityki prorodzinnej*, 2015, Dom Badawczy Maison, Warsaw Enterprise Institute, Warszawa, <http://wei.org.pl/files/manager/file-da993e2b58fe1ecd04481f4ef7552545.pdf>, data dostępu: 06.05.2015.
- Baniak Józef, 2013, *Globalne deklaracje wiary, praktyk religijnych i niewiary młodzieży polskiej. Studium socjologiczne na przykładzie badań w Kaliszu i w Poznaniu*, „Humanoria. Czasopismo Internetowe”, nr 4, s. 13–27, <http://humaniora.amu.edu.pl>, data dostępu: 03.05.2015.
- Benedykt XVI, 2005, *Rodzina chrześcijańska wspólnotą wychowania i wiary. Przemówienie do uczestników Kongresu Diecezji Rzymskiej 6 VI 2005*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/rodzina_06062005.html#, data dostępu: 07.05.2015.
- Benedykt XVI, 2005b, *Discorso di sua santità Benedetto XVI ai Vescovi della Conferenza Episcopale della Polonia (II gruppo) in visita „Ad limina apostolorum”*, nr 2, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051203_adlimina-polonia-ii.html, data dostępu: 19.06.2015.
- Berger Peter L., 2005, *Alternatywne nowoczesności*, „Newsweek”, 24.09., <http://www.newsweek.pl/alternatywne-nowoczesnosci,45397,1,1.html>, data dostępu: 14.05.2015.
- Błaszczak Anita, 2015, *Młodzi, zdolni, dobrze wykształceni i chcą wracać do Polski*, „Rzeczpospolita”, 01.03.2015, wydanie internetowe, <http://www.ekonomia.rp.pl/artykul/1182814.html>, data dostępu: 13.05.2015.
- Budzik Stanisław, 2014, *Nie możemy spać spokojnie. Rozmowa z Metropolitą Lubelskim Stanisławem Budzikiem*, rozmawiali: Anlina Petrowa-Wasilewicz, Marcin Przeciszewski, <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,17698,abp-budzik-nie-mozemy-spac-spokojnie.html>, data dostępu: 30.04.2015.
- Budzik Stanisław, 2015b, *Praktyka miłosierdzia i konteksty synodu biskupów o rodzinie. Rozmowa z abpem Stanisławem Budzikiem*, audycja radiowa Radia ER „Z życia Kościoła”, 10.04.2015, <http://radioer.pl/informacje/3/29055/>, data dostępu: 16.05.2015.
- Burke Raymond Leo, 2015, *Cardinal Raymond Leo Burke on the Catholic „Man-crisis” and what to do about it*, rozmawiał Matthew James Christoff, „The New Emangelization”, <http://www.newemangelization.com/uncategorized/cardinal-raymond-leo-burke-on-the-catholic-man-crisis-and-what-to-do-about-it/>, data dostępu: 16.05.2015.

- Dokument przygotowawczy Synodu Biskupów 2014 wraz z kwestionariuszem*, 2014, http://episkopat.pl/dokumenty/stolica_apostolska/5447.1.Dokument_przygotowawczy_Synodu_Biskupow_2014_wraz_z_kwestionariuszem.html, data dostępu: 08.05.2015.
- Francis, 2013b, *Address of Pope Francis to Participants in The Plenary Session of The Congregation for Catholic Education (for educational institutions)*, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/february/documents/papa-francesco_20140213_congregazione-educazione-cattolica.html, data dostępu: 18.06.2015.
- Franciszek, 2013, *A Big Heart Open to God. The exclusive interview with Pope Francis*, rozmawiał: Antonio Spadaro, tłum. Massimo Faggioli i in., „Thinking Faith”, http://www.thinkingfaith.org/articles/20130919_1.htm, data dostępu: 09.05.2015.
- Franciszek, 2015, *Encyklika Laudato si poświęcona trosce o wspólny dom*, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, nr 213, data dostępu: 18.06.2015.
- Gądecki Stanisław, 2014, *Abp Gądecki krytycznie o dokumencie synodu: odejście od nauczania Jana Pawła II i uleganie wpływom antymażeńskiej ideologii*, Radio Watykańskie, http://pl.radiovaticana.va/storico/2014/10/13/abp_gadecki_krytycznie_o_dokumencie_synodu_odejscie_od_nauczania_jana/pol-830820, data dostępu: 16.04.2015.
- GUS, 2014b, *Badanie budżetu czasu ludności w 2013 roku*, Główny Urząd Statystyczny, http://stat.gov.pl/download/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5486/18/1/1/notatka_bc_2013_22_08_ost_2_.pdf, data dostępu: 05.05.2015.
- Jan Paweł II, 1982, *Discorso di Giovanni Paolo II alla comunità Polacca*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/speeches/1982/may/documents/hf_jp-ii_spe_19820530_comunita-polacca.html, data dostępu: 20.04.2015.
- Jan Paweł II, 1984, *Discorso di Giovanni Paolo II alla Comunità Polacca nel Canada*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/speeches/1984/september/documents/hf_jp-ii_spe_19840914_comunita-polacca.html, data dostępu: 19.06.2015, nr 6.
- KAI 2015, *Ks. Sadłoń krytykuje badanie CBOS*, <http://ekai.pl/wydarzenia/komentarze/x87090/ks-sadlon-krytykuje-badanie-cbos/>, data dostępu: 08.05.2015.
- Kocikowski Michał, Piętowski Tomasz, 2011, *Pokolenie cyfrowe w Kościele*, „Znak”, nr 676, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/1040/pokolenie-cyfrowe-w-kosciele>, data dostępu: 14.05.2015.

- Kostrzewa Zofia, 2014, *Informacja o rozmiarach i kierunkach czasowej emigracji z Polski w latach 2004–2013* Głównego Urzędu Statystycznego, <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/migracje-ludnosc/informacja-o-rozmiarach-i-kierunkach-emigracji-z-polski-w-latach-20042013,2,7.html>, data dostępu: 19.04.2015.
- Marczuk Bartosz, 2013, *Wielki exodus trwa*, „Rzeczpospolita”, <http://www.rp.pl/artukul/1054596.html>, data dostępu: 20.04.2015.
- Trzy punkty dokumentu synodu biskupów bez aprobaty większości dwóch trzecich głosów*, 2014, w: Polska Agencja Prasowa, http://www.pap.pl/palio/html.run?_Instance=cms_www.pap.pl&_PageID=1&s=infopakiet&dz=swiat&idNewsComp=&filename=&idnews=184032&data=&status=biezace&_Checksum=2058787440, data dostępu: 08.05.2015.
- Wierzbicki Alfred, 2014, *Czy to od razu herezja? Ks. Wierzbicki po synodzie*, „Gazeta Wyborcza”, 20.10.2014, http://m.lublin.gazeta.pl/lublin/1,106513,16832695,_Czy_to_od_razu_herezja___Ks__Wierzbicki_po_synodzie.html, data dostępu: 16.05.2015.

Aneks

Małżeństwo i rodzina w świadomości nupturientów

ANKIETA ANONIMOWA

Niniejsza ankieta skierowana jest do osób bezpośrednio przygotowujących się do małżeństwa. Pytania dotyczą różnych sfer życia małżeńskiego i rodzinnego. Chcemy uzyskać od Ciebie informację na ten temat. Zdajemy sobie sprawę, że dotykamy bardzo intymnej sfery życia, dlatego też pragniemy zaznaczyć, że badania te mają charakter anonimowy, a uzyskane informacje zostaną wykorzystane jedynie w zbiorczych zestawieniach statystycznych. Z tego względu prosimy o wnikliwe i uważne przeczytanie pytań oraz o szczere i wyczerpujące odpowiedzi. Nie ma tu odpowiedzi „dobrych” i „złych”, nie są one bowiem oceniane w tych kategoriach. Wartość każdej odpowiedzi jest dobra, jeśli tylko odpowiada prawdziwym przekonaniom, poglądom, zachowaniom.

Dziękujemy za przychylne ustosunkowanie się do naszych badań oraz czas i uwagę nam poświęcone.

1. Dlaczego chcesz zawrzeć ślub kościelny?

Zaznacz znakiem „x” nie więcej niż trzy odpowiedzi.

- | | |
|--|--------------------------|
| 1. Jestem chrześcijaninem | ☐ |
| 2. Sakrament umacnia wiarę, zbliża do Boga | ☐ |
| 3. Nie wyobrażam sobie inaczej – wewnętrzna potrzeba | ☐ |
| 4. Tradycja, nacisk rodziny | ☐ |
| 5. Gwarancja trwałości związku | ☐ |
| 6. Chęć katolickiego wychowania dzieci | ☐ |
| 7. Nacisk partnera bądź otoczenia | ☐ |
| 8. Strach przed skandalem z powodu ciąży | ☐ |
| 9. Podoba mi się zewnętrzna forma ceremonii w kościele | ☐ |
| 10. Trudno powiedzieć | ☐ |
| 11. Inne (jakie?) | ☐ |
| | |

2. Czy Twoja rodzina, z której pochodzisz, jest dla Ciebie wzorem dla kształtowania życia w rodzinie, którą chcesz w przyszłości założyć?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | |
|----------------------------|--------------------------|
| 1. Zdecydowanie tak | ☐ |
| 2. Raczej tak | ☐ |
| 3. Raczej nie | ☐ |
| 4. Zdecydowanie nie | ☐ |
| 5. Trudno powiedzieć | ☐ |

3. Jakie cechy zdecydowały, że postanowiłeś/postanowiłaś poślubić narzeczoną/narzeczonego?

Zaznacz znakiem „x” nie więcej niż trzy odpowiedzi.

- | | | |
|-----|---|--|
| 1. | Atrakcyjność fizyczna | |
| 2. | Inteligencja | |
| 3. | Dobroć..... | |
| 4. | Odpowiedzialność za czyny | |
| 5. | Przekonania religijne | |
| 6. | Wspólne zainteresowania | |
| 7. | Zgodność charakterów | |
| 8. | Podobny światopogląd, wartości i cele | |
| 9. | Względy finansowe | |
| 10. | Wewnętrzne przekonanie, że to jest właśnie ta osoba | |
| 11. | Nie wykazał/wykazała uzależnień (np. alkoholizm, narkotyki) | |
| 12. | Trudno powiedzieć..... | |
| 13. | Inne (jakie?)..... | |

4. Poniżej podaliśmy przykłady tego, co w opinii niektórych wpływa na osłabienie i zanik miłości małżeńskiej? Co, według Ciebie, najbardziej na to wpływa?

Zaznacz znakiem „x” nie więcej niż trzy odpowiedzi.

- | | | |
|-----|--|--|
| 1. | Zdrada małżeńska | |
| 2. | Niezrozumienie partnera..... | |
| 3. | Niezgodność charakterów | |
| 4. | Niezgodność w sprawach religijnych | |
| 5. | Egoizm, zaniedbywanie rodziny..... | |
| 6. | Alkoholizm, nałogi | |
| 7. | Utrata zaufania..... | |
| 8. | Nieliczenie się z partnerem | |
| 9. | Lenistwo, wygodnictwo..... | |
| 10. | Brak dziecka..... | |
| 11. | Przemoc w rodzinie | |
| 12. | Trudno powiedzieć..... | |
| 13. | Inne (jakie?)..... | |

5. Jaki cel, Twoim zdaniem, ma życie seksualne w małżeństwie?

Zaznacz znakiem „x” nie więcej niż dwie odpowiedzi

- | | | |
|----|--|--------------------------|
| 1. | Wyraz miłości i jedności | ☐ |
| 2. | Środek prokreacji, płodności | ☐ |
| 3. | Źródło przeżyć i emocji seksualnych..... | ☐ |
| 4. | Trudno powiedzieć..... | ☐ |
| 5. | Inny (jaki?) | ☐ |
| | | |

6. Czy uważasz za dopuszczalne współżycie narzeczonych?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | | |
|----|-------------------------|--------------------------|
| 1. | Zdecydowanie tak | ☐ |
| 2. | Raczej tak | ☐ |
| 3. | Raczej nie | ☐ |
| 4. | Zdecydowanie nie | ☐ |
| 5. | Trudno powiedzieć | ☐ |

7. Poniżej podaliśmy przykłady tego, co w opinii niektórych czyni ich małżeństwo udanym. Co według Ciebie najbardziej na to wpływa? Zaznacz znakiem „x” nie więcej niż trzy odpowiedzi.

1.	Wzajemna wierność seksualna	☐
2.	Wzajemna wierność emocjonalna.....	☐
3.	Umiejętność wzajemnego przebaczenia	☐
4.	Wzajemny szacunek i tolerancja	☐
5.	Udane życie seksualne	☐
6.	Wspólna chęć posiadania dzieci.....	☐
7.	Zgodność w wychowaniu dzieci	☐
8.	Zgodność w sprawach finansowych	☐
9.	Wspólne zainteresowania	☐
10.	Wspólni znajomi i przyjaciele	☐
11.	Dobre warunki mieszkaniowe	☐
12.	Odpowiednie dochody	☐
13.	Zgodne stanowisko w kwestii pracy zawodowej żony	☐
14.	Wspólne prowadzenie gospodarstwa domowego.....	☐
15.	Wspólne przekonania religijne	☐
16.	Wspólne spędzanie czasu	☐
17.	Takie samo pochodzenie społeczne	☐
18.	Zgodność poglądów w kwestiach politycznych	☐
19.	Trudno powiedzieć.....	☐
20.	Inne (jakie?).....	☐

8. Według nauki Kościoła małżeństwo zawiera się z zamiarem pozostania ze sobą na całe życie. Pomimo to wiele małżeństw rozwodzi się. Jaki jest Twój stosunek do rozwodu?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1.	Jestem zasadniczo przeciwko rozwodom	☐
2.	Jestem za rozwodem, jeżeli istnieją poważne powody	☐
3.	Jestem zasadniczo za rozwodami.....	☐
4.	Trudno powiedzieć.....	☐

9. Co sądzisz na temat aborcji?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | | |
|----|--|--------------------------|
| 1. | Jestem zdecydowanie przeciwny aborcji..... | ☐ |
| 2. | Są wyjątkowe sytuacje, w których uważam aborcję za dopuszczalną (ciąża zagraża życiu matki, dziecko urodzi się upośledzone, ciąża w wyniku gwałtu) | ☐ |
| 3. | Jestem za aborcją, gdy sytuacja materialna nie zezwala na posiadanie dziecka | ☐ |
| 4. | Jestem całkowicie za aborcją | ☐ |
| 5. | Trudno powiedzieć..... | ☐ |

10. Jaki jest Twój stosunek do zasad etyki katolickiej zabraniającej stosowania środków antykoncepcyjnych?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | | |
|----|--|--------------------------|
| 1. | Jestem tego samego zdania i stanowczo wykluczam antykoncepcję | ☐ |
| 2. | Uznaję antykoncepcję za zło moralne, ale nie widzę innego wyjścia | ☐ |
| 3. | Nie zgadzam się ze stanowiskiem Kościoła i akceptuję antykoncepcję | ☐ |
| 4. | Uważam te sprawy za obojętne etycznie | ☐ |
| 5. | Trudno powiedzieć..... | ☐ |

11. Jaki argument, według Ciebie, najbardziej przemawia za nierozzerwalnością związku małżeńskiego?

Zaznacz znakiem „x” nie więcej niż trzy odpowiedzi.

- | | | |
|----|--|--------------------------|
| 1. | Nie po to się pobieramy, żeby potem się rozwodzić..... | ☐ |
| 2. | Względy religijne | ☐ |
| 3. | Wzgląd na dobro partnera..... | ☐ |
| 4. | Wzgląd na dobro dzieci..... | ☐ |
| 5. | Wzgląd na dobro społeczeństwa | ☐ |
| 6. | Wzgląd na tradycję | ☐ |
| 7. | Trudno powiedzieć..... | ☐ |
| 8. | Inne (jakie?)..... | ☐ |

12. Często mówi się o tym, że role kobiet i mężczyzn zmieniły się. Poniżej opisane są różne formy życia w rodzinie. W której z nich żyłbyś/żyłabyś najchętniej?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | | |
|----|--|--------------------------|
| 1. | Rodzina, w której tylko mężczyzna pracuje zawodowo, a kobieta zajmuje się gospodarstwem domowym i wychowuje dzieci..... | ☐ |
| 2. | Rodzina, w której tylko kobieta pracuje zawodowo, a mężczyzna zajmuje się gospodarstwem domowym i wychowuje dzieci..... | ☐ |
| 3. | Rodzina, w której oboje małżonkowie pracują zawodowo i oboje na równi dzielą obowiązki domowe i wychowawcze..... | ☐ |
| 4. | Rodzina, w której oboje małżonkowie pracują zawodowo, ale mężczyzna mniej pracuje niż kobieta i bierze na siebie więcej obowiązków domowych..... | ☐ |
| 5. | Rodzina, w której oboje małżonkowie pracują zawodowo, ale kobieta mniej pracuje niż mężczyzna i bierze na siebie więcej obowiązków domowych..... | ☐ |
| 6. | W innej formie (jakiej?)..... | ☐ |

13. Czy zrezygnowałbyś/zrezygnowałabyś z pracy zawodowej na rzecz zajęcia się w większym stopniu domem i wychowaniem dzieci, gdyby Twoja przyszła żona/Twój przyszły mąż zarabiała/zarabiał wystarczająco na utrzymanie rodziny na zadowalającym poziomie?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | | |
|----|-------------------------|--------------------------|
| 1. | Zdecydowanie tak | ☐ |
| 2. | Raczej tak | ☐ |
| 3. | Raczej nie | ☐ |
| 4. | Zdecydowanie nie | ☐ |
| 5. | Trudno powiedzieć | ☐ |

14. W gospodarstwie domowym są różne zadania, które muszą być zrealizowane. Kto, Twoim zadaniem, powinien te zadania wykonywać?
Zaznacz znakiem „x” miejsca w tabeli przy każdej pozycji.

		Zdecydowanie kobieta	Raczej kobieta	Zdecydowanie mężczyzna	Raczej mężczyzna	Tak samo kobieta, jak i mężczyzna	Trudno powiedzieć
1.	Sprzątanie mieszkania						
2.	Pranie						
3.	Małe naprawy i remonty w domu						
4.	Opieka nad dziećmi						
5.	Opieka nad chorymi dziećmi						
6.	Opieka nad chorymi rodzicami						
7.	Robienie zakupów						
8.	Gotowanie						
9.	Praca w ogrodzie						

15. Czy chciałbyś/chciałabyś mieć dzieci?
Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | | |
|----|---|--------------------------|
| 1. | Tak → przejdź do pytania 16a i 16b..... | ☐ |
| 2. | Nie → przejdź do pytania 17 | ☐ |
| 3. | Trudno powiedzieć → przejdź do pytania 18 | ☐ |

- 16a. Ile planujesz mieć dzieci? (Podaj liczbę)

Planuję miećdzieci.

16b. Dlaczego chciałbyś/chciałabyś mieć dzieci?

Zaznacz znakiem „x” w tabeli nie więcej niż trzy odpowiedzi, potem przejdź do pytania 18.

1.	Chcę, żeby moje nazwisko nie zaginęło.....	☐
2.	Nada to sens mojemu życiu.....	☐
3.	Jako małżonek/małżonka dopiero coś będę znaczyć, kiedy będzie dziecko.....	☐
4.	Dzieci należą do małżeństwa	☐
5.	Ludzie bez dzieci są samotni w starszym wieku.....	☐
6.	Dzieci wzbogacają życie	☐
7.	Dzieci sprawiają, iż rodzina jest prawdziwa	☐
8.	Dzieci wzmacniają więź między rodzicami.....	☐
9.	Posiadanie dzieci uważam za mój obowiązek wobec społeczeństwa.....	☐
10.	Małżeństwa z dziećmi są szczęśliwsze	☐
11.	Chcę mieć dzieci, aby być potrzebnym	☐
12.	Ponieważ oczekuje od nich ekonomicznej i praktycznej pomocy.....	☐
13.	Wzrastałem wśród rodzeństwa i podoba mi się życie w rodzinie z dziećmi	☐
14.	Posiadanie dzieci podoba się Bogu	☐
15.	W ten sposób uzyskam uznanie ze strony rodziców, przyjaciół, krewnych.....	☐
16.	Trudno powiedzieć.....	☐
17.	Inne powody (jakie?)	☐
		

17. Dlaczego nie chciałbyś/nie chciałabyś mieć dzieci?

Zaznacz znakiem „x” w tabeli nie więcej niż trzy odpowiedzi.

1.	Dzieciom trzeba poświęcić zbyt dużo czasu i uwagi	☐
2.	Uważam, że nie sprostam wymaganiom stawianym przez bycie matką/ojcem.....	☐
3.	Dzieci wymagają wiele cierpliwości	☐
4.	Dzieci zbyt dużo kosztują	☐
5.	Moja przyszłość jest niepewna (np. bezrobocie)	☐
6.	Przyszłość jest w ogóle zbyt niepewna (np. degradacja środowiska, zjawisko wrogości/niechęci do dzieci)	☐
7.	Dziecko ograniczałoby moją pracę zawodową	☐
8.	Dzieci raczej obciążają związek partnerski.....	☐
9.	Trudno powiedzieć.....	☐
10.	Inne powody (jakie?)	☐
		

18. Jakie, według Ciebie, trzeba mieć warunki, aby mieć dzieci?

Zaznacz znakiem „x” w tabeli nie więcej niż trzy odpowiedzi.

1.	Kiedy posiada się zawód.....	☐
2.	Kiedy posiada się stałe miejsce pracy	☐
3.	Kiedy ma się już doświadczenia życiowe.....	☐
4.	Kiedy posiada się własny dom	☐
5.	Kiedy jest się niezależnym finansowo	☐
6.	Kiedy jest się dojrzałym emocjonalnie do posiadania dzieci	☐
7.	Kiedy można liczyć na wsparcie ze strony przyjaciół i krewnych.....	☐
8.	Kiedy zna się wystarczająco dobrze partnera/partnerkę.....	☐
9.	Kiedy czuje się taką potrzebę	☐
10.	W przypadku, gdy chcą tego oboje partnerzy.....	☐
11.	Kiedy jest się jeszcze dość młodym	☐
12.	Trudno powiedzieć.....	☐
13.	Inne powody (jakie?)	☐

19. Do czego, Twoim zdaniem, powinno zmierzać wychowanie dzieci w rodzinie?

Zaznacz znakiem „x” nie więcej niż trzy odpowiedzi.

- | | |
|--|--------------------------|
| 1. Zdobyć odpowiedniego wykształcenia | ☐ |
| 2. Osiągnięcie samodzielności materialnej..... | ☐ |
| 3. Wprowadzenie w życie społeczne | ☐ |
| 4. Pełny rozwój osoby / bycie dobrym człowiekiem | ☐ |
| 5. Doprowadzenie do dojrzałej wiary w Boga | ☐ |
| 6. Osiągnięcie sukcesu zawodowego | ☐ |
| 7. Odkrycie powołania życiowego | ☐ |
| 8. Trudno powiedzieć..... | ☐ |
| 9. Inne (jakie?)..... | ☐ |

20. Jakie działania uważasz za najważniejsze w wychowaniu religijnym dzieci?

Zaznacz znakiem „x” nie więcej niż trzy odpowiedzi.

- | | |
|---|--------------------------|
| 1. Rozmowa z dziećmi o Bogu..... | ☐ |
| 2. Posyłanie dzieci na katechizację | ☐ |
| 3. Przygotowanie dzieci do sakramentów świętych | ☐ |
| 4. Przystępowanie z dziećmi do sakramentów świętych..... | ☐ |
| 5. Modlitwa w intencji dzieci..... | ☐ |
| 6. Modlitwa ze współmałżonkiem i dziećmi..... | ☐ |
| 7. Wspólne uczestnictwo we mszy świętej..... | ☐ |
| 8. Ukazywanie Boga jako Dawcy życia | ☐ |
| 9. Wyjaśnianie ewentualnych trudności w wierze | ☐ |
| 10. Chronienie dzieci przed zgorszeniem..... | ☐ |
| 11. Zachęcanie dzieci do uczestnictwa w ruchach i stowarzyszeniach religijnych..... | ☐ |
| 12. Przekazywanie tradycji religijnych | ☐ |
| 13. Przekazywanie chrześcijańskiego systemu wartości | ☐ |
| 14. Trudno powiedzieć..... | ☐ |
| 15. Inne (jakie?)..... | ☐ |

21. Jak określiłbyś(abyś) atmosferę w Twoim domu rodzinnym?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź

- | | | |
|----|--------------------------|--------------------------|
| 1. | Bardzo religijna | ☐ |
| 2. | Dość religijna..... | ☐ |
| 3. | Mało religijna | ☐ |
| 4. | Obojętnie religijna..... | ☐ |
| 5. | Całkowicie świecka..... | ☐ |
| 6. | Wroga wobec religii..... | ☐ |
| 7. | Trudno powiedzieć | ☐ |

22. Jak określiłbyś(abyś) odnoszenie się do Ciebie Twojego ojca?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | | |
|----|--|--------------------------|
| 1. | Ojciec nie stawiał mi wymagań i nie był dla mnie uczuciowym oparciem..... | ☐ |
| 2. | Ojciec nie stawiał mi wymagań, ale był dla mnie uczuciowym oparciem..... | ☐ |
| 3. | Ojciec stawiał mi wymagania, ale nie był dla mnie uczuciowym oparciem..... | ☐ |
| 4. | Ojciec stawiał mi wymagania i był dla mnie uczuciowym oparciem..... | ☐ |
| 5. | Brak ojca | ☐ |

23. Jak określiłbyś(abyś) odnoszenie się do Ciebie Twojej matki?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | | |
|----|---|--------------------------|
| 1. | Matka nie stawiała mi wymagań i nie była dla mnie uczuciowym oparciem..... | ☐ |
| 2. | Matka nie stawiała mi wymagań, ale była dla mnie uczuciowym oparciem..... | ☐ |
| 3. | Matka stawiała mi wymagania, ale nie była dla mnie uczuciowym oparciem..... | ☐ |
| 4. | Matka stawiała mi wymagania i była dla mnie uczuciowym oparciem..... | ☐ |
| 5. | Brak matki | ☐ |

24. Jakie jest Twoje aktualne wykształcenie?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | |
|---|--------------------------|
| 1. Podstawowe..... | ☐ |
| 2. Zasadnicze zawodowe..... | ☐ |
| 3. Średnie i policealne (ogólnokształcące, zawodowe)..... | ☐ |
| 4. Wyższe zawodowe (licencjackie) | ☐ |
| 5. Wyższe magisterskie | ☐ |
| 6. Inne (jakie?) | ☐ |

25. Ile masz lat? (Podaj liczbę)

Mam lat.

26. Do jakiego Kościoła lub związku wyznaniowego należysz?

Zaznacz znakiem „x” w tabeli jedną odpowiedź.

- | | |
|---|--------------------------|
| 1. Rzymskokatolickiego | ☐ |
| 2. Grekokatolickiego..... | ☐ |
| 3. Protestantckiego (w tym anglikańskiego)..... | ☐ |
| 4. Prawosławnego..... | ☐ |
| 5. Świadców Jehowy | ☐ |
| 6. Muzułmańskiego (islam) | ☐ |
| 7. Do innego (jakiego?)..... | ☐ |
| 8. Do żadnego | ☐ |
| 9. Trudno powiedzieć | ☐ |

27. Gdybyś miał(a) określić swój stosunek do wiary, które z poniższych twierdzeń najbardziej odpowiadałoby prawdzie?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | |
|--|--------------------------|
| 1. Głęboko wierzący/wierząca | ☐ |
| 2. Wierzący/wierząca | ☐ |
| 3. Niezdecydowany/niezdecydowana, ale przywiązany/przywiązana do tradycji religijnej | ☐ |
| 4. Obojętny/obojętna | ☐ |
| 5. Niewierzący/niewierząca..... | ☐ |

28. Jak często chodziłeś(aś) na mszę świętą w ciągu ostatniego roku?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | | |
|----|--|--------------------------|
| 1. | W każdą niedzielę | ☐ |
| 2. | W prawie każdą niedzielę..... | ☐ |
| 3. | Około 1–2 razy w miesiącu | ☐ |
| 4. | Tylko w wielkie święta | ☐ |
| 5. | Tylko z okazji ślubu, pogrzebu etc. | ☐ |
| 6. | Nigdy w ciągu roku | ☐ |

29. Płeć.

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | | |
|----|-----------------|--------------------------|
| 1. | Mężczyzna | ☐ |
| 2. | Kobieta | ☐ |

30. Miejsce aktualnego zamieszkania.

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | | |
|----|---|--------------------------|
| 1. | Wieś | ☐ |
| 2. | Miasto do 20 tysięcy mieszkańców | ☐ |
| 3. | Miasto od 20 tysięcy do 100 tysięcy mieszkańców | ☐ |
| 4. | Miasto powyżej 100 tysięcy mieszkańców | ☐ |

31. Miejsce pochodzenia (domu rodzinnego).

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | | |
|----|---|--------------------------|
| 1. | Wieś | ☐ |
| 2. | Miasto do 20 tysięcy mieszkańców | ☐ |
| 3. | Miasto od 20 tysięcy do 100 tysięcy mieszkańców | ☐ |
| 4. | Miasto powyżej 100 tysięcy mieszkańców | ☐ |

Marriage and family awareness of nupturients

ANONYMOUS QUESTIONNAIRE

This questionnaire is directed towards couples preparing for marriage. The questions are regarding various areas of marriage and family life. We would like to obtain information on these two topics from you. We are aware, that these areas of life are very intimate, hence the questionnaire is anonymous and obtained information will only be used for general statistics. Therefore, could you please read the questions carefully and provide honest and thoughtful answers. There are no such answers as “good” or “bad”, as they are not graded in these categories. Every answer is good, if it falls within a true belief, opinion or behaviour.

We thank for positive response to our research as well as your time and attention in filling the questionnaire.

1. Why would you like to take in marriage in a Church?

Mark an „x” to no more than three answers.

- | | | |
|-----|--|--------------------------|
| 1. | I am a christian..... | ☐ |
| 2. | Sacrament, strengthens faith, drives closer to God..... | ☐ |
| 3. | I could not imagine differently – personal need..... | ☐ |
| 4. | Tradition, family pressure | ☐ |
| 5. | The guarantee of marriage longevity..... | ☐ |
| 6. | The willingness to raise children in the Catholic faith..... | ☐ |
| 7. | The pressure from the partner or environment..... | ☐ |
| 8. | A fear from scandal due to pregnancy | ☐ |
| 9. | I like the external form of ceremony in the Church..... | ☐ |
| 10. | Difficult to state | ☐ |
| 11. | Other (define if applicable)..... | ☐ |
| | | |

2. Does the family you come from, is a good model for shaping life in the family, you want to set up in the future?

Mark an „x” to one answer.

- | | | |
|----|------------------------|--------------------------|
| 1. | Definitely yes | ☐ |
| 2. | Rather yes | ☐ |
| 3. | Rather no | ☐ |
| 4. | Definitely no | ☐ |
| 5. | Difficult to say | ☐ |

3. Which characteristics of your partner influenced your decision to marry him/her?

Mark an „x” to no more than three answers.

- | | |
|--|--|
| 1. Physical attractiveness..... | |
| 2. Intelligence | |
| 3. Kindness | |
| 4. Responsibility for actions | |
| 5. Religious beliefs..... | |
| 6. Common interests | |
| 7. Compatibility of characters | |
| 8. Similar world-view, values and aims..... | |
| 9. Financial considerations..... | |
| 10. Internal beliefs, that she/he is the right person | |
| 11. He/she did not exhibit addictions (e.g. alcohol, drugs)..... | |
| 12. Difficult to say..... | |
| 13. Other (which?) | |

4. Below we have given examples of what, in the opinion of some is weakening and disappearance of marriage love. What according to you affects it most?

Mark an „x” to no more than three answers.

- | | |
|---|--|
| 1. Betrayal..... | |
| 2. Partner misunderstanding..... | |
| 3. Incompatibility of characters..... | |
| 4. Mismatch in religious matters..... | |
| 5. Selfishness, neglect of family | |
| 6. Alcoholism, addictions | |
| 7. Loss of trust..... | |
| 8. Disregard with partner | |
| 9. Laziness, | |
| 10. Lack of children | |
| 11. Violence in the family..... | |
| 12. Difficult to say..... | |
| 13. Other (which?) | |

5. What do you think is the purpose of the sexual life in marriage?

Mark an „x” to no more than two answers.

- | | | |
|----|---|--------------------------|
| 1. | Expression of love and unity | ☐ |
| 2. | A means of procreation, fertility | ☐ |
| 3. | Source of experiences and sexual emotions | ☐ |
| 4. | Difficult to say | ☐ |
| 5. | Other (which?) | ☐ |
| | | |

6. Do you consider sexual intercourse of engaged couples acceptable?

Mark an „x” to one answer.

- | | | |
|----|------------------------|--------------------------|
| 1. | Definitely yes | ☐ |
| 2. | Rather yes | ☐ |
| 3. | Rather no | ☐ |
| 4. | Definitely no | ☐ |
| 5. | Difficult to say | ☐ |

7. Below we have given examples of which, in peoples opinion makes their marriage happy.

What in your opinion influence it most?

Mark an „x” to no more than three answers.

1. Mutual sexual fidelity	☐
2. Mutual emotional fidelity	☐
3. The ability of mutual forgiveness.....	☐
4. Mutual respect and tolerance	☐
5. Happy sexual life	☐
6. The common desire to have children	☐
7. Compliance in the upbringing of children	☐
8. Compliance in financial matters	☐
9. Common interests.....	☐
10. Common friends	☐
11. Good housing conditions	☐
12. Adequate (fair) income.....	☐
13. Common position of wife in professional carrier	☐
14. Common housekeeping.....	☐
15. Common religious beliefs	☐
16. Spending time together	☐
17. The same social origins	☐
18. Common views on political issues.....	☐
19. Difficult to say.....	☐
20. Other (which?)	☐

8. According to the Catholic Church marriage is concluded with the intention to stay together for life. Despite this, many couples divorce. What is your attitude to divorce?

Mark an „x” to one answer.

- | | | |
|----|--|--|
| 1. | I am generally against divorce..... | |
| 2. | I support divorces, if there are serious reasons | |
| 3. | I generally support divorces | |
| 4. | Difficult to say | |

9. What do you think about abortion?

Mark an „x” to one answer.

- | | | |
|----|---|--|
| 1. | I am definitely against abortion..... | |
| 2. | There are exceptional circumstances in which I find abortion acceptable (pregnancy threatens the life of the mother, the child will be born handicapped, pregnancy due to rape) | |
| 3. | I am pro-abortion when financial situation does not allow to have a child | |
| 4. | I completely support abortion | |
| 5. | Difficult to say | |

10. What is your attitude to the principles of catholic ethics prohibiting the use of contraceptives?

Mark an „x” to one answer.

- | | | |
|----|--|--|
| 1. | I am of the same opinion and firmly exclude contraception..... | |
| 2. | I recognize contraception as a moral evil, but I see no other way out | |
| 3. | I do not agree with the position of the Church and accept contraception..... | |
| 4. | I think this is ethically neutral | |
| 5. | Difficult to say | |

11. What is the most convincing reason, according to you, for the inseparability of marriage?

Mark an „x” to no more than three answers.

- | | | |
|----|---|--------------------------|
| 1. | We are not getting married to get divorced after..... | ☐ |
| 2. | Religious reasons | ☐ |
| 3. | Consideration of the good of the partner..... | ☐ |
| 4. | Consideration of the welfare of children..... | ☐ |
| 5. | Consideration of the good of society..... | ☐ |
| 6. | Consideration of the tradition | ☐ |
| 7. | Difficult to say..... | ☐ |
| 8. | Other (which?)..... | ☐ |

12. It is often said that the roles of men and women have changed. The following are the different forms of family life. In which of them would you be willing to live?

Mark an „x” to one answer.

- | | | |
|----|---|--------------------------|
| 1. | Family, in which only a man working professionally and the woman is engaged in the household and raising children | ☐ |
| 2. | Family, in which only woman working professionally and the man is engaged in the household and raising children | ☐ |
| 3. | Family in which both spouses work both professionally and equally share household duties and parenting..... | ☐ |
| 4. | Family in which both spouses work professionally, but the man works less than a woman and take on more household duties | ☐ |
| 5. | Family in which both spouses work professionally, but the woman works less than a man and take on more household duties | ☐ |
| 6. | In another form (which?) | ☐ |

- Mark an „x” to one answer.

- Mark an “x” place at the table at each position.

		Definitely woman	Rather woman	Definitely a man	Rather a man	The same woman and man	Difficult to say
1.	Cleaning the house						
2.	Laundry						
3.	Small repairs and renovations at home						
4.	Childcare						
5.	Care for sick children						
6.	Care for sick parents						
7.	Shopping						
8.	Cooking						
9.	Working in the garden						

15. Would you like to have children?

Mark an „x” to one answer.

- | | |
|--|--|
| 1. Yes – please go to questions 16a & 16b | |
| 2. No – please go to question 17 | |
| 3. Difficult to say – please go to question 18 | |

16a. How many children are you planning to have? (Please give a number)
I plan to have.....children.

16b. Why would you like to have children?

Mark an “x” in the table to no more than three answers, then go to question 18

- | | |
|--|--|
| 1. I don't want my surname to be gone | |
| 2. It will give my life meaning..... | |
| 3. When the child appears, my life as spouse will become valuable..... | |
| 4. Children belong to the marriage..... | |
| 5. People without children are lonely elderly | |
| 6. Children enrich our lives..... | |
| 7. Children makes family real | |
| 8. Children strengthen the bond between parents | |
| 9. I think of having children is my duty to the community | |
| 10. Married couples with children are happier..... | |
| 11. I want the children to feel needed | |
| 12. Because I expect from them economical and practical help. | |
| 13. I grew up among siblings and I like living in a family with children . | |
| 14. Having children is pleasing to God..... | |
| 15. In this way I get appreciation from parents, friends, relatives | |
| 16. Difficult to say..... | |
| 17. Other reasons (which?) | |

17. Why would you not have children?

Mark an „x” to no more than three answers.

- | | |
|--|--------------------------|
| 1. Children need to spend too much time and attention | ☐ |
| 2. I believe that I cannot handle the demands by being a parent..... | ☐ |
| 3. Children require a lot of patience | ☐ |
| 4. Children cost too much | ☐ |
| 5. My future is uncertain (eg, unemployment)..... | ☐ |
| 6. The future is too uncertain in general (eg, environmental degradation, the phenomenon of hostility or aversion to children) | ☐ |
| 7. Child would limit my professional work..... | ☐ |
| 8. Children are a burden for a relationship | ☐ |
| 9. Difficult to say..... | ☐ |
| 10. Other reasons (which?) | ☐ |

18. What, according to you, are necessary conditions to have children?

Mark an „x” to no more than three answers.

- | | |
|---|--------------------------|
| 1. When you have a profession | ☐ |
| 2. When you have a permanent place of work | ☐ |
| 3. When you gained a life experience | ☐ |
| 4. When you own a house | ☐ |
| 5. When you are financially independent | ☐ |
| 6. When you are emotionally mature to have children | ☐ |
| 7. When you can count on support from friends and relatives | ☐ |
| 8. When you know your partner well enough..... | ☐ |
| 9. When you feel the need to have children..... | ☐ |
| 7. In the case where both partners want it | ☐ |
| 8. When you are still quite young | ☐ |
| 9. Difficult to say..... | ☐ |
| 10. Other reasons (which?) | ☐ |

19. What, in your opinion, should seek the upbringing of children in the family?

Mark an „x” to no more than three answers.

- | | |
|---|--|
| 1. Getting proper education..... | |
| 2. Achieving economic independence..... | |
| 3. Implementation into society life | |
| 4. The full development of a person / being a good man..... | |
| 5. Bringing a mature faith in God..... | |
| 6. Achieving career success..... | |
| 7. The discovery of vocation in life..... | |
| 8. Difficult to say..... | |
| 9. Other (what?) | |

20. What actions do you consider the most important in the religious upbringing of children?

Mark an „x” to no more than three answers.

- | | |
|---|--|
| 1. Talking with children about God | |
| 2. Sending children for catechising | |
| 3. Preparing children for the holy sacraments | |
| 4. Receiving the holy sacraments together with children | |
| 5. Prayer for children | |
| 6. Prayer with the spouse and children | |
| 7. Joint participation in the Mass | |
| 8. Portraying God as the Giver of life | |
| 9. Explaining the possible difficulties in faith | |
| 10. Protecting children from a stumbling block..... | |
| 11. Encouraging children to participate in religious movements and associations | |
| 12. Transmission of religious traditions | |
| 13. Transmission of the Christian system of values..... | |
| 14. Difficult to say..... | |
| 15. Other (what?) | |

21. How would you describe the atmosphere in your family home?

Mark an „x” to one answer.

- | | | |
|----|--------------------------|--------------------------|
| 1. | Very religious..... | ☐ |
| 2. | Quite religious..... | ☐ |
| 3. | Hardly religious..... | ☐ |
| 4. | Religiously neutral..... | ☐ |
| 5. | Completely secular | ☐ |
| 6. | Hostile to religion..... | ☐ |
| 7. | Difficult to say | ☐ |

22. How would you describe your father's approach to you?

Mark an „x” to one answer.

- | | | |
|----|---|--------------------------|
| 1. | My father did not set any requirements to me and was not emotionally supportive | ☐ |
| 2. | My father did not set any requirements to me but was emotionally supportive..... | ☐ |
| 3. | My father set requirements to me but was not emotionally supportive. | ☐ |
| 4. | My father placed requirements to me and was emotionally supportive | ☐ |
| 5. | No father..... | ☐ |

23. How would you describe your mother's approach to you?

Mark an „x” to one answer.

- | | | |
|----|--|--------------------------|
| 1. | My mother father did not set any requirements to me and was not emotionally supportive | ☐ |
| 2. | My mother father did not set any requirements to me but was emotionally supportive..... | ☐ |
| 3. | My mother set requirements to me but was not emotionally supportive..... | ☐ |
| 4. | My mother placed requirements to me and was emotionally supportive..... | ☐ |
| 5. | No mother..... | ☐ |

24. What is your current education?

Mark an „x” to one answer.

- | | | |
|----|--|--------------------------|
| 1. | Basic education | ☐ |
| 2. | Vocational | ☐ |
| 3. | Secondary and post-secondary education (general, vocational) | ☐ |
| 4. | Degree (bachelor) | ☐ |
| 5. | Master's degree | ☐ |
| 6. | Other (what?) | ☐ |

25. How old are you? (Give number)

I am years old.

26. To which Church or religious association do you belong?

Mark an „x” to one answer.

- | | | |
|----|---------------------------------------|--------------------------|
| 1. | Roman Catholic | ☐ |
| 2. | Greek-Catholic | ☐ |
| 3. | Protestant (including Anglican) | ☐ |
| 4. | Orthodox | ☐ |
| 5. | Jehovah's Witnesses | ☐ |
| 6. | Muslim (Islam) | ☐ |
| 7. | To another (what?) | ☐ |
| 8. | To any | ☐ |
| 9. | Difficult to say | ☐ |

27. If you were to state your relationship to faith, which of the following statements mostly correspond to the truth?

Mark an „x” to one answer.

- | | | |
|----|--|--------------------------|
| 1. | Deep believer | ☐ |
| 2. | Believer | ☐ |
| 3. | Undecided, but tied to religious tradition | ☐ |
| 4. | Neutral | ☐ |
| 5. | Nonbeliever | ☐ |

28. How often did you attend a mass in the last year?

Please tick „x” to one answer.

- | | | |
|----|---|--------------------------|
| 1. | Every Sunday | ☐ |
| 2. | In almost every Sunday | ☐ |
| 3. | About 1 – 2 times a month | ☐ |
| 4. | Only in the great feasts | ☐ |
| 5. | Only on the occasion of weddings, funerals, etc. | ☐ |
| 6. | Never in the course of the year | ☐ |

29. Gender.

Mark an „x” to one answer.

- | | | |
|----|--------------|--------------------------|
| 1. | Male | ☐ |
| 2. | Female | ☐ |

30. The place of current residence.

Mark an „x” to one answer:

- | | | |
|----|---|--------------------------|
| 1. | Village | ☐ |
| 2. | City to 20,000 inhabitants | ☐ |
| 3. | City of 20,000 to 100,000 inhabitants | ☐ |
| 4. | City over 100,000 inhabitants | ☐ |

31. The place of origin (family home).

Mark an „x” to one answer:

- | | | |
|----|---|--------------------------|
| 1. | Village | ☐ |
| 2. | City to 20,000 inhabitants | ☐ |
| 3. | City of 20,000 to 100,000 inhabitants | ☐ |
| 4. | City over 100,000 inhabitants | ☐ |