

UNIVERSITAS GEDANENSIS

NR 37-38

UNIVERSITAS GEDANENSIS

PÓŁROCZNIK

R. 21

2009

nr 1-2 (37-38)

POMORSKIE
TOWARZYSTWO FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE

Universitas Gedanensis, t. 37-38

Redaktor naczelny

Ks. Zdzisław Kropidłowski

Sekretarz redakcji

Katarzyna Kornicka

Kolegium redakcyjne:

Janusz Jasiński, Feliks Krauze, Ks. Janusz Mariański,
Marian Pawlak, Aurelia Polańska, Dariusz Spychała,
Władysław Zajewski, Wojciech Zieliński

Korektor

Katarzyna Kornicka

Projekt okładki

Sylwia Mikołajewska

Wydawca

Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne
ul. Abrahama 38, 80-307 Gdańsk
Regon 1921108091
NIP 957-08-05-001

PKO BP II o. Gdański 53 1020 1811 0000 0802 0072 2652

Druk

Mała Poligrafia Redemptorystów
ul. Wysoka 1
33-170 Tuchów

Nakład 120 egzemplarzy

ISSN 1230-0152

Spis treści

Artykuły

Ewa Olszówka, <i>Generalia etyczne w filozofii społecznej Feliksa Konecznego</i>	7
Ks. Janusz Mariański, <i>Kontrowersje wokół relacji religii i moralności – tożsamość czy rozdział?</i>	16
Ks. Zdzisław Kropidłowski, <i>Cech jako wspólnota życia codziennego</i>	44
Aniela Przywuska, <i>Wspomnienie o księdzu Janie Kamulskim, proboszczu parafii Boręty (12.02.1883-7.10.1945)</i>	61

Contents

Ewa Olszówka, <i>Ethical Generalities in Felix Koneczny social philosophy</i>	15
Ks. Janusz Mariański, <i>Controversies around Religion and Morals – Are They Identical or Can They Be Separated?</i>	43
Ks. Zdzisław Kropidłowski, <i>The guild as a community of everyday life</i>	60
Aniela Przywuska, <i>The remembrance of the priest Jan Kamulski, the parish priest of Boręty. (12.02.1883-7.10.1945)</i>	70

Recenzje

Janusz Mariański, <i>Społeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności</i> , Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2008, ss. 407. (Rec. Czesław Klimek)	75
Derwas J. Chitty, <i>A pustynia stała się miastem... Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim</i> , tłum. T. Lubowiecka, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2008, ss. 393. (Rec. Dariusz Spychała).....	80
Henryk Dubowik, przy współpracy Aldony Chlewickiej i Bernardety Iwańskiej-Cieślak, <i>Inkunabuly i cimelia z XVI wieku w zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2009, ss. 190 il. 109. (Rec. Zdzisław Kropidłowski)	86

Ewa Olszówka (Zielona Góra)

Generalia etyczne w filozofii społecznej Feliksa Konecznego

W powszechnym przekonaniu dobro jako pozytywna wartość wszelkich czynów i zachowań realizuje się wówczas, kiedy wybieramy to, co najlepsze spośród tego, co jest możliwe. Takie przekonanie w swoim pracach wyrażał także jeden z największych polskich filozofów pierwszej połowy XX wieku Feliks Koneczny. Był nie tylko twórcą spójnej koncepcji filozoficznej, wyjaśniającej prawidłowości funkcjonowania ludzkich społeczeństw, ale także spadkobiercą całej tradycji polskiej filozofii. Głosił bowiem tak jak niegdyś polscy mesjaniści, że żyjemy w kraju, w którym wiara, uczciwość, dobro były zawsze wysoce cenione, a przez to Polacy są w pewnym sensie wzorem moralnym dla społeczeństw na całym świecie. Wszystko jednak ulega zmianom, również ludzkie postępowanie, w tym i wyznawane wartości. Podkreślał także, że istnieje przekonanie, iż „dawniej” społeczeństwa były bardziej moralne i wierzące, a stąd w filozofii przyjęło się, że współczesna etyka akceptuje jako kryteria naszych czasów – obojętność, nietolerancję, cwaniactwo.

W życiu jednak kierujemy się pewnymi wzorcami, obdarzamy szacunkiem ludzi ofiarnych, cenimy prawość, odczuwamy pogardę do ludzi biernie poddających się cudzej woli. Podobają nam się nam za to ludzie szlachetni, bez skazy. Właściwie trudno dziś mówić o wartościach, które wyznaczałyby obszar społecznie aprobowanego postępowania. Ludzie obierają różne zasady moralne towarzyszące przy dokonywaniu wyborów. Brak jest standardów, które tworzyłyby uniwersalne i obowiązujące wartości, zakreślałyby obszary moralnego postępowania.

To właśnie polski historyk był tym uczonym, który dokonał szczegółowej klasyfikacji ludzkich zachowań ze względu na kryteria moralne. Zapewne także dlatego w ciągu ostatnich kilku lat nastąpił wyraźny wzrost zainteresowań dorobkiem naukowym tego filozofa. Feliks Koneczny był postacią niemal całkowicie zapomnianą jeszcze na początku lat 90 ubiegłego stulecia. Nieliczne publikacje poświęcone jego twórczości miały cha-

rakter sporadyczny, incydentalny. Ich autorzy koncentrowali się głównie na aspekcie filozoficznym i socjologicznym zawartym w tworzonych przez Konecznego nauce o cywilizacji¹. Tymczasem jego bogaty dorobek naukowy obejmuje tematykę pozwalającą na orientację w dziejach rodzimej historii, jak również w dziejach kultury i cywilizacji powszechnej. Jak słusznie zauważają historycy polskiej filozofii: „Pomaga zrozumieć i odczytać we właściwym świetle rytm zmian politycznych i społecznych przebiegających także przez współczesną scenę europejską”².

Koneczny jest twórcą teorii zwanej „nauką o cywilizacji”, której punktem wyjścia uczynił jednostkowe fakty, celem zaś prawa dziejowe. „Cywilizacja – to suma wszystkiego, co pewnemu odłamowi ludzkości jest wspólne; a zarazem suma tego wszystkiego, czem się taki odłam różni od innych [...] Cywilizacja jest to metoda ustroju życia zbiorowego”³. Jedyną personalistyczną czyli taką, która w pełni szanuje godność osobową człowieka, jest według niego cywilizacja łacińska. Ukształtowała się w średniowieczu w Europie na bazie tradycji prawa rzymskiego, filozofii greckiej i religii chrześcijańskiej. Cywilizacja łacińska wyróżnia się na tle innych cywilizacji autonomią jednostki względem społeczeństwa z zachowaniem osobistej odpowiedzialności, wyraźnie zakreślonym zakresem obowiązków względem innych oraz istnienia poczucia narodowego.

Istotnym składnikiem każdej cywilizacji jest moralność. Wileński filozof łączył moralność z początkami życia zbiorowego, akcentując jej pierwszeństwo względem prawa. Prawo jedynie potwierdzało i wzmacniało postawy moralne, jednocześnie pozostając w ścisłym związku z etyką. „Tak prawo, jako też etyka, były zbiorami norm wskazujących, jak postępować w danej sytuacji życia”⁴.

Zastanawiając się nad tym czy istnieją jakieś wartości wspólne, które miałyby odzwierciedlenie w większości systemów etycznych Koneczny doszedł do wniosku, że istnieją „pewne normy umysłowe, [...] pewne pojęcia abstrakcyjne, które znajdujemy w każdej cywilizacji, tylko że z pojęcia wspólnego wysnuwa każda inne wnioski. Czyli innymi słowy: wspól-

¹ J. Skocznyński, *Idee historyzoficzne Feliksa Konecznego*, Kraków 1991, s. 45.

² Z. Miedziński, *Nauka o cywilizacji Feliksa Konecznego*, „Odpowiedzialność i Czyn”, 1990, nr 2, s. 8.

³ F. Koneczny Feliks, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 154.

⁴ F. Koneczny, *Etyki a cywilizacje*, Krzeszowice 2004, s. 29.

ną zasadę stosuje każda cywilizacja odmiennie”⁵. Określił je mianem **generalistów etyk**.

Zdaniem Ryszarda Polaka „generalia etyk” wileński historiozof wprowadził po to, aby dzięki nim dokonać szczegółowego opisu cywilizacji światowych, a także porównać poziom cywilizacyjnego rozwoju jednostek i społeczeństw⁶. Do tych generalistów zaliczył: **obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, stosunek do czasu i pracy**. „Jeżeli się zna tych siedem rzędnych, można określić rodzaj i szczebel etyki wszędzie i gdziekolwiek”⁷.

Generalia etyk występują od początków istnienia społeczeństw zorganizowanych i towarzyszą wszystkim działaniom człowieka o charakterze moralnym Skonstruowane przez historiozofa pojęcia – jak pisze Polak – posłużyły mu do opisu zachowań moralnych zarówno jednostek, jak i całych społeczeństw oraz do ich oceny⁸.

Spośród siedmiu generalistów etyki na pierwszym miejscu Feliks Koneczny wymienia obowiązek. „Jasne poczucie obowiązku można przyznać tylko temu, kto wznosi się do bezinteresowności”⁹. Prezentuje tu pogląd, iż pojecie to jest niejednoznaczne, bowiem istnieją rozmaite obowiązki: warunkowe i bezwarunkowe, dziedziczne i osobiste, powszechne i zawodowe, stałe i czasowe. Wśród obowiązków są takie, które istnieją od początków istnienia cywilizacji i ich liczba jest stała. Tylko „etyka katolicka przyjęta przez cywilizację łacińską ma to do siebie, że w miarę rozwoju cywilizacyjnego powiększa się w niej ilość obowiązków”¹⁰. W etyce katolickiej obowiązki wypełniane są dobrowolnie, obejmują różnorodne dziedziny życia między innymi sztukę, prawo. Do nadrzędnych obowiązków wileński filozof zaliczył obowiązki wobec Stwórcy, zawarte w Dekalogu, jak również obowiązki względem osób drugich. W cywilizacji łacińskiej, twierdził, istnieją także „obowiązki pewnego rodzaju nie znane nigdzie indziej, mianowicie obowiązki względem samego siebie”¹¹. Dzięki nim człowiek kształtuje w sobie samodyscyplinę moralną, uczy się systematyczności, pilności.

⁵ F. Koneczny, *Harmider etyk*, „Mysł Narodowa”, 1936, nr 24, s. 2.

⁶ R. Polak, *Cywilizacje a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Lublin 2001, s. 17.

⁷ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Komorów 1997, s. 64.

⁸ R. Polak, *Cywilizacje a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Lublin 2001, s. 112.

⁹ F. Koneczny, *Harmider etyk*, „Mysł Narodowa”, 1936, nr 24, s. 2.

¹⁰ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Komorów 1997, s. 64.

¹¹ F. Koneczny, *Harmider etyk*, „Mysł Narodowa”, 1936, nr 24, s. 2.

W cywilizacji łacińskiej, według Konecznego, rzetelne wypełnianie obowiązku świadczy o moralnym rozwoju społeczności, w innych natomiast cywilizacjach ta sama kategoria może powodować etyczną degradację¹². Dzieje się tak w cywilizacji bramińskiej, chińskiej i żydowskiej, gdzie „szczególny obowiązek spłodzenia syna” przyczynił się do rozluźnienia obyczajów. „Bywają więc obowiązki torujące drogę niemoralności w rozumieniu innej cywilizacji”. Surowość w przestrzeganiu obowiązków, jak pisał, w każdej cywilizacji zależy od poziomu rozwoju społecznego, „nauka katolicka głosi, że im wyższy szczebel, tym więcej obowiązków i tym surowsze ich przestrzeganie, gdy tymczasem braminizm trzyma się prawidła wręcz przeciwnego”. Cywilizacja żydowska i bramińska nakładają na społeczeństwo obowiązki o charakterze sakralnym. Nie przestrzegając ich człowiek staje się grzesznikiem, „mimo że jego czyny nie są – obiektywnie rzecz ujmując – złe i nie przynoszą szkody innym ludziom, z którymi współżyje”¹³.

Z kwestią obowiązku wiąże się kryterium bezinteresowności. Autor „Zwierzchnictwa moralności” wyraził opinię, iż „jasne poczucie obowiązku przyznać można tylko takiemu, kto wznosi się do bezinteresowności”. Człowiek bezinteresowny, jego zdaniem, „przestrzega obowiązków wbrew interesom własnym”¹⁴, a o ich wykonaniu powinna decydować przede wszystkim siła woli.

„Siła bezinteresowności jest nadzwyczajna”, twierdził Koneczny, bo od jej rozmiaru zależą w znacznej mierze losy narodu i państwa. Tylko w ramach cywilizacji łacińskiej człowiek może bezinteresownie wypełniać swoje obowiązki względem siebie i innych, a samo życie w społeczeństwie jest źródłem radości i zadowolenia. Zapewne dlatego uznawał bezinteresowność jako jeden z najważniejszych czynników decydujących o zachowaniach moralnych jednostek ludzkich i społeczeństw bowiem „źródło etyki tkwi bezwarunkowo w bezinteresowności”¹⁵.

Kryterium odpowiedzialności umożliwia zakwalifikowanie człowieka do odpowiedniej metody ustroju życia zbiorowego, do określonej cywilizacji. Istnienie poczucia odpowiedzialności warunkuje byt na wyższym szczeblu etycznego rozwoju. Wileński filozof twierdzi, iż „luki w poczu-

¹² F. Koneczny, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, Londyn 1981, s. 17.

¹³ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Komorów 1997, s. 38-40.

¹⁴ *Tamże*, s. 40-41.

¹⁵ F. Koneczny, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, Londyn 1981, s. 9.

ciu odpowiedzialności stanowią kalectwo moralne, które wcześniej czy później pociągnie za sobą niedomagania nie tylko duchowe, ale aż nazbyt dotykalne, szerzące spustoszenia w kategoriach cielesnych”. Najważniejsza jest odpowiedzialność moralna, pisał, to ona ma decydujący wpływ na ludzkie działania etyczne, a tylko w cywilizacji łacińskiej występuje pełna odpowiedzialność i świadomość za swoje czyny we wszystkich sferach życia. Stąd sugeruje, iż „w życiu zbiorowym musi być odpowiedzialność spotęgowana, inaczej zrzeszenie będzie się staczać do upadku”¹⁶, brak lub ograniczenie odpowiedzialności powoduje bowiem prymitywizm etyczny ludzi i zastój w ich rozwoju.

Sprawiedliwość – czwarta kategoria generalistów, stanowi syntezę obowiązków, bezinteresowności i odpowiedzialności. Cecha ta istniała i istnieje we wszystkich kulturach i cywilizacjach od zarania dziejów – „nie ma ludu, który by zgoła był pozbawiony tego poczucia”. Sprawiedliwość towarzyszy wszelkim zachowaniom człowieka o charakterze moralnym „wałną część każdej etyki stanowi tedy poczucie sprawiedliwości; można śmiało powiedzieć, jako bez niego nie ma w ogóle żadnej etyki”¹⁷. Nie ma zgodności, pisał Koneczny, „co do tego co uważać za sprawiedliwość, a co za niesprawiedliwość”, różnice w rozumieniu tego, co jest i nie jest godziwe w postępowaniu człowieka, wynikają z odmienności zachowań etycznych w cywilizacjach. W społeczeństwach o wysokim stopniu rozwoju cywilizacyjnego poczucie sprawiedliwości wyraża się poprzez prawo. Cywilizacja łacińska „wszystkie postulatory etyczne stara się wcielić w życie poprzez odpowiednie sformułowania prawne”. W innych cywilizacjach poczucie sprawiedliwości jest zagłuszone obowiązkiem wykonywania przepisów religijnych bądź państwowych. Poddani, albo wierni, jak pisze Ryszard Polak, nie mają tam możliwości wpływania na kształtowanie się sprawiedliwych stosunków w państwach i społecznościach, w których żyją¹⁸.

Sumienie jako synteza wszystkich składników etyki definiowane jest przez Konecznego jako autokrytyka moralna – „autokrytyka etyczna objawia się żalem wstydem przed samym sobą. Pozbył się sumienia, kto nie wie, co to znaczy zawstydzić się samemu wobec siebie samego”¹⁹. Przeciwwstawiając się popularnej w okresie międzywojennym etyce utilitarystów, su-

¹⁶ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Komorów 1997, s. 49-50.

¹⁷ *Tamże*, s. 51-52.

¹⁸ R. Polak, *Cywilizacje a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Lublin 2001, s. 121.

¹⁹ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Komorów 1997, s. 55.

gerował iż postępowanie człowieka opierające się tylko na przestrzeganiu obowiązującego prawa zagłusza autentyczny głos sumienia w duszy człowieka. Osoby żyjące w ramach różnych cywilizacji mają „niejako różne sumienia. Sposób kształtowania swego sumienia zależy zarówno od woli człowieka (która jest z natury wolna) jak i od rozumu czerpiącego wiedzę teoretyczną z otaczającego świata. To dzięki rozumowi człowiek poznaje prawa, zachowania ludzkie właściwe różnym kulturom i cywilizacjom. Posiadając pewien zasób teoretycznych obserwacji, posługując się wolną wolą, człowiek dokonuje czynów o znaczeniu moralnym.

Rozważając rozwój cywilizacji i moralności na przestrzeni dziejów Koneczny doszedł do wniosku, iż ogromną rolę w tym procesie odgrywa stosunek społeczności do czasu. Podkreśla, iż „nie sposób określić gdziekolwiek rodzaju i szczebla etyki, jeśli się nie uwzględni, jakim jest tam stosunek ludzi do czasu”. Poziom moralności każdego człowieka zależy w dużym stopniu od tego w jaki sposób „postrzega czas”. Te osoby, które zwracają uwagę na upływ czasu, potrafią go właściwie wykorzystać – poprzez co osiągają wyższy poziom rozwoju moralnego i doskonalą się moralnie. Natomiast ci, którzy go lekceważą stoją zawsze na niskim poziomie cywilizacyjnego i moralnego rozwoju. Zdaniem autora „Zwierchnictwa moralności”: „oszczędzanie lub marnowanie czasu jest marnowaniem lub użytkowaniem życia. Wytwarza się pilność w imię oszczędzania czasu, zapobiegliwość, oszczędność, oględność, myśl o dalszej przyszłości, wreszcie poczucie obowiązku względem następnego pokolenia”²⁰.

Spółeczeństwa żyjące w obrębie cywilizacji łacińskiej, jak sugeruje wileński historyzof, posiadają silnie rozwinięte poczucie czasu, poprzez co jeszcze bardziej oszczędnie i lepiej troszczą się o losy swoich bliskich. Społeczności te nie poprzestały na biernym odmierzaniu czasu, lecz nad nim potrafiły zapanować i odpowiednio go wykorzystać poprzez praktykowanie historyzmu „który stanowi najwyższy szczebel opanowania czasu”. Historyzm jest możliwy „dzięki chronologii oraz badaniu kolejności pokoleń i ich dziejów”²¹.

Lekceważenie kryterium czasu widoczne jest wyraźnie w cywilizacji bramińskiej. W społeczeństwie bramińskim brak jest szacunku do czasu zarówno u poszczególnych osób, jak i we wzajemnych relacjach międzyludzkich. Niedocenywanie znaczenia czasu, zdaniem Konecznego, powoduje

²⁰ *Tamże*, s. 63.

²¹ F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Londyn 1973, s. 177-180.

automatycznie brak szacunku dla przeszłości, zaniżenie poziomu moralności Hindusów. Z kolei społeczeństwa żyjące obrębie cywilizacji żydowskiej wymyśliły swoją własną rachubę czasu, nie przyjmowały do wiadomości osiągnięć w dziedzinie czasomierstwa, jakich dokonali naukowcy z innych cywilizacji. Do cywilizacji, które nie potrafiły zdobyć się na opanowanie czasu i historyzm zaliczał cywilizację chińską. W jego opinii dzieła chińskich uczonych zawierały wprawdzie sporo treści historycznych, ale poza nimi obejmowały fałszerstwa i informacje nie uporządkowane chronologicznie, dlatego też „przeciętny umysł Chińczyka nie jest zdolny do podejmowania refleksji nad czasem i jego upływem”²².

Praca była wymienione przez Konecznego na siódmym miejscu wśród generalistów. Była dla niego jednym z podstawowych warunków właściwego i godnego ukształtowania życia społecznego. W kręgu cywilizacji łacińskiej, jak pisał, jest ona „zawsze, niezależnie od jej historycznego kształtu i fizycznego charakteru, przede wszystkim trudem konkretnego człowieka, działaniem osoby ludzkiej, która zmierza do podporządkowania sobie i twórczego przekształcenia świata, współtworzenia jego wielorakich dóbr”²³. Podkreślał, że praca ludzka jest warunkiem doskonalenia się osoby ludzkiej „tylko pracą bez przerw osiągnąć można cele znaczniesze, poważniejsze”. Musi ona być ciągła, systematyczna i celowa, wszelka bowiem opieszałość oraz nieuporządkowane i chaotyczne działanie degradują człowieka moralnie, co powoduje, że musi on pracę nad kształtowaniem swojego kręgosłupa moralnego zaczynać od początku²⁴. Dlatego zdecydowanie przeciwstawiał się poglądom twierdzącym, iż uwłaczająca godności ludzkiej jest praca typowo fizyczna, sugerując, że „według doktryny katolickiej wszelka czynność ludzka może być uświęcona”²⁵.

Koneczny jako pierwszy zwrócił uwagę na fakt, iż w cywilizacjach, w których istnieje pogarda dla pracy fizycznej, ludność stoi na niskim poziomie moralnego rozwoju. Uwidacznia się to szczególnie wśród społeczeństw żyjących na etapie etyk naturalnych, gardzące pracą fizyczną, do których zaliczał cywilizacje: chińską, bramińską, arabską i turańską. Cywilizacje te posługują się zasadą, że lenistwo jest najbardziej pożądanym trybem życia codziennego. W cywilizacji bizantyjskiej praca fizyczna trak-

²² F. Koneczny, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, Londyn 1981, s. 10.

²³ R. Polak, *Cywilizacje a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Lublin 2001, s. 133.

²⁴ F. Koneczny, *Warunki powodzenia*, „Niedziela” 1947, nr 51, s. 411-412.

²⁵ F. Koneczny, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, Londyn 1981, s. 61.

towana jest jako kara za grzechy doczesne człowieka, z kolei w cywilizacji żydowskiej zauważa się niechęć do zajęć rzemieślniczych czy rolniczych preferując zajęcia związane z handlem.

Konkludując należałoby podkreślić, iż Feliks Koneczny ujmował moralność jako funkcję przekształcającą i porządkującą różne obszary życia społecznego. Nie jest ona zjawiskiem zamkniętym, skończonym, lecz kategorią dynamiczną, oddziaływującą na przemiany dokonujące się w życiu społecznym. Mimo, iż moralność nieustannie poszerza zakres swego oddziaływania, to zachowuje określoną stałość poprzez posiadanie omówionych „generalistów etycznych”. W ich zakresie możliwe są zmiany pojawiające się jako efekt świadomej działalności człowieka. To właśnie generalia etyk - obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, stosunek do czasu i pracy - ukazują najważniejsze zasady ogólne, z których w rozmaitych kulturach i cywilizacjach wysuwa się wcale niejednakowe wnioski. Generalia etyk „zachodzą zawsze i wszędzie, gdziekolwiek i kiedykolwiek wytworzy się jakieś ludzkie zrzeszenie, choćby najdrobniejsze i najprymitywniejsze”²⁶. To, jaki poziom osiągnięty został przez społeczeństwo zależy bowiem w znacznym stopniu od wykształcenia etycznego, czyli stopnia wykrystalizowania się w nim owych generalistów.

²⁶ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Komorów 1997, s. 61.

Ethical Generalities in Felix Koneczny social philosophy

Summary

Felix Koneczny believed that positive values of human actions and behaviors are implemented when we choose the best possibilities. He also believed that he lives in a country where faith, honesty, justice had always been highly esteemed, due to which Poles are a moral example for other societies in the whole world. People follow several patterns in their lives, they bestow respect on generous people, value nobleness, disdain people who surrender their will to others. The Vilnian philosopher joined morality with the beginnings of communal life, emphasizing its precedence over public law. The law only confirmed and strengthened moral basis. According to Koneczny, each civilization has several values, which are repeated and common to the whole mankind. He defined them as ethical generalities, and enumerated the most important ones: duty, disinterestedness, responsibility, fairness, conscience, attitude to time and work. Ethical generalities have existed since the beginnings of human societies and they accompany all human moral actions.

Moreover, Koneczny was the first to notice that in societies which disdain physical work, a population has a very low level of moral development. Therefore, he exposed a function of morality, as transforming and arranging different areas of social life. It is not a limited or finished phenomenon, but a dynamic category, which influences transformations in the whole social life.

Ks. Janusz Mariański (Lublin)

Kontrowersje wokół relacji religii i moralności – tożsamość czy rozdział?

W rozważaniach dotyczących relacji religii i moralności wyróżnia się dwa skrajne rozwiązania: utożsamianie, gdy sprowadza się religię do etyki (moralności) lub etykę do religii i rozdzielanie, gdy przeciwstawia się radykalnie te dwie rzeczywistości lub co najmniej traktuje się je jako od siebie niezależne. Dla jednych niemożliwe jest istnienie moralności bez odniesienia do systemu religijnego (nakazy etyczne straciłyby swoją moc zobowiązującą, gdyż są zawarte tylko w etyce religijnej). Według innych religia nie jest fundamentem religijności, a w każdym razie nie jedynym. Bez religijnych uzasadnień wartości i normy moralne nie byłyby zawieszane w próżni, zachowałyby one swoją moc wiążącą. Jest możliwy całkowicie świecki porządek moralny, bez odniesienia do Transcendencji.

Zwolennicy religijnego ufundowania moralności podkreślają, że religia nadaje wartościom i normom moralnym znaczenie powszechne i absolutne. Brak religijnego uzasadnienia grozi swoistą hipotetyzacją aksjologiczną moralności. Religia chroni moralną „substancję” społeczeństwa, spełnia wobec niego funkcje etyczno-krytyczne, przyczynia się do integracji normatywnej społeczeństwa. Wbrew socjologicznym diagnozom wskazującym na rozpad wartości i norm moralnych, podkreślają oni nieodzowność religijnych legitymizacji dla utrzymania ogólnej ważności reguł i pryncypiów moralnych, a w konsekwencji integracji moralnej w społeczeństwie. Podkreślają dość często, że u podstaw nasilających się zjawisk patologii społecznych leży obniżony poziom religijny społeczeństwa oraz zrywanie związków, jakie powinny łączyć moralność z religią. Bez religii nakazy etyczne tracą swoją moc zobowiązującą.

Kard. Joseph Ratzinger w swojej refleksji teoretycznej zauważył: „Gdzie nie ma Boga, tam powstaje piekło; polega ono po prostu na Jego nieobecności. Może to przybierać także formy bardzo subtelne i prawie zawsze ukazywać się jako dobro dla ludzkości. Jeżeli dzisiaj szerzy się handel ludzkimi organami, jeśli doprowadza się do powstawania płodu w celu gro-

madzenia zapasów organów lub przyśpieszenia badań dotyczących chorób i zdrowia, to w oczach wielu pierwszeństwo należy przyznać humanistycznym treściom takich działań, ale przez zawartą w nich pogardę dla człowieka, przez używanie i nadużywanie ludzi znowu schodzimy do piekła. Nie znaczy to, że nie istnieją ateści odznaczający się wysokim etosem. Niemniej jednak odważę się twierdzić, że ten etos opiera się na niewygasłym jeszcze całkowicie blasku owego światła, które przyszło kiedyś do nas z Synaju – światła Bożego”¹.

Według przeciwników moralności religijnej moralność występuje w pełnej i doskonałej formie dopiero wtedy, gdy uwolni się od wymogów sankcji religijnych oraz od nacisków autorytetów zewnętrznych i stanie się sprawą jednostki (gwarancja autonomii i suwerenności człowieka). Także dla wielu ludzi współczesnych religijne uzasadnienia nie są konieczne do akceptacji określonych wartości i norm moralnych. Można mówić o zasadach etycznych bez odwoływania się do religii jako czynnika je uzasadniającego. W niektórych środowiskach społecznych jest stosunkowo upowszechnione przekonanie o istnieniu etyki niezależnej, laickiej czy humanistycznej, oddzielonej od założeń religijnych i przyjmowanej bez zorganizowanych presji kościelnych². Co więcej, twierdzi się, że sankcjonowany przez religię tzw. wyższy autorytet stanowi zagrożenie dla indywidualnej autonomii i osądu jednostkowego, gwarantującego moralność bardziej dojrzałą i wolną, wyrastającą ze społecznego doświadczenia dobra i zła. Nowoczesne społeczeństwa nie potrzebują już religijnej legitymizacji, a tradycyjna moralność jest zastępowana moralnością interesów, z kontrolą techniczno-instrumentalną, lub przez moralność sprywatyzowaną (zindywidualizowaną). Sfera publiczna powinna być wolna od moralności religijnej, co oznacza promocję moralności laickiej, będącą moralnością areligijną lub postreligijną.

Współczesną tzw. moralność świecką trafnie scharakteryzował Benedykt XVI w przemówieniu do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Komisji Biblijnej w dniu 27 kwietnia 2006 roku. „Pierwotnym impulsem kierującym działaniem człowieka jest bowiem pragnienie szczęścia i spełnienia w życiu. Dzisiaj jednak wielu sądzi, że do takiego spełnienia nale-

¹ Joseph Kardynał Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*. J. Kard. Ratzingerowi na 75 urodziny – uczniowie, pod red. S. O. Horna, V. Pfnüra, Kraków 2005, s. 262.

² W. Pawlik, *Tożsamość religijna a etyka niezależna – społeczny wymiar dyskursu*, w: *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, pod red. M. Libiszowskiej-Żółtkowskiej, Warszawa 2009, s. 119-135.

ży dążyć w sposób całkowicie autonomiczny, bez żadnego odniesienia do Boga i do Jego prawa. Niektórzy wręcz sformułowali teorię o absolutnej suwerenności rozumu i wolności w zakresie norm moralnych: według nich normy te należą do sfery etyki wyłącznie <ludzkiej>, są zatem wyrazem prawa, które człowiek autonomicznie nadaje samemu sobie. Zwolennicy tej <moralności świeckiej> twierdzą, że człowiek jako istota rozumna nie tylko może, ale wręcz powinien swobodnie określać wartość swoich czynów³.

Zwolennicy niezależności moralności od religii podważają przekonanie, że zasady etyczne i leżące u ich podstaw wartości mają pochodzenie boskie. W związku z tym nie są one niezienne, mogą być poddawane w wątpliwość. Nie istnieje uniwersalny (absolutny) punkt odniesienia dla wszystkich wartości, a człowiek jest „skazany” na konstruowanie wciąż nowych wartości i norm moralnych. Wartości i normy moralne o proveniencji religijnej były ważne dla utrzymania tradycyjnego porządku społecznego i politycznego, ale wycofanie się religii z życia publicznego czy jej eliminacja, nie pociągają za sobą wyraźnego spadku gotowości do poświęceń, solidarności i altruizmu, dzieł charytatywnych i działań organizacji o charakterze *non profit*. Nie potwierdzają się obawy o rozprzestrzeniającym się egoizmie i zanikaniu troski o dobro wspólne w społeczeństwach mniej religijnych (zsekularyzowanych).

W niniejszym opracowaniu rozpatrujemy relację religii i moralności z teoretycznego punktu widzenia i traktujemy je jako zjawiska kształtujące się w warunkach międzyludzkiego współżycia i interakcji, czyli jako „komunikatywne konstrukcje”. Będzie to krótka refleksja dotycząca poglądów wybranych badaczy (filozofów, psychologów i socjologów), rozmaicie oceniających współzależność religii i moralności: zarówno tych, którzy akcentują nierozzerwalny związek religii i moralności, jak i tych, którzy ten związek mniej lub bardziej kwestionują. W zakończeniu zwrócimy uwagę na socjologiczną perspektywę badania relacji religii i moralności. Problem utożsamienia czy rozdzielienia, autonomii czy współzależności religii i moralności jest tu rozstrzygany na podstawie badań empirycznych, ukazujących ich styk i zespolenie lub dystans i konkurencję.

³ „L'Osservatore Romano”, 27, 2006, nr 8, s. 24.

1. Religia i moralność w ujęciu wybranych filozofów

W filozofii tomistycznej religia i moralność są traktowane jako dwie rzeczywistości wyraźnie ze sobą powiązane. Doświadczenie moralności nie zawiera w sobie wprost doświadczenia Boga, dopiero ostateczne wyjaśnienie tego, co jest zawarte w doświadczeniu moralności, domaga się jego przyjęcia jako ostatecznego źródła życia i dynamizmu osoby ludzkiej. Problem Boga pojawia się w teorii moralności, a nie w samej moralności. To, co leży u podstaw wyjaśniających fakt moralności, staje się także punktem wyjścia religijności, która jest świadomym i wolnym skierowaniem się ku Bogu. Wartości religijne („świętość”) nie istnieją obok innych wartości, są one jakby nadbudowane na tamtych wartościach (także takich wartościach absolutnych jak prawda, dobro i piękno), implikuje je i równocześnie jest ich ostateczną racją⁴.

„Istnieje ściśle powiązanie między moralnością a religijnością nie tylko przez to, że wartości religijne uzasadniają ostatecznie wartości moralne (uzasadniając istnienie i wartość osoby). Religijność jest także uwarunkowana przez moralność. Religijność wyraża się w czynie ludzkim, a każdy czyn ludzki ma kwalifikację moralną (świadomy i wolny). Czyny religijne muszą więc być czynami moralnymi, a religia doskonali i przenika czyny moralne. Jeśli między wartością świętości a pozostałymi wartościami osobowymi zachodzi wyżej opisany stosunek, to konsekwentnie nie powinno być sprzeczności między nimi. Nie są to wartości ani wykluczające się, ani nawet selektywne. Wartość świętości w istotny sposób dopełnia wszystkie pozostałe. Tylko niewłaściwe pojmowanie bądź wartości świętości, bądź pozostałych wartości ludzkich związane z niepełną wizją człowieka, może zakładać czy narzucać sprzeczność. Im pełniej człowiek realizuje się, im bardziej rozwija się jako osoba, tym pełniej może darować siebie Bogu w akcie miłości ogarniającej całą osobę ująkościowaną przez wartości, zwłaszcza wartości moralne”⁵.

Wartości religijne i moralne wiążą się w koncepcji tomistycznej z dynamiczną strukturą osoby. Relacja moralności i świętości (wartości religijne) nie dokonuje się jednorazowo, lecz jest procesem złożonym z wielu czynów, jest aktualizacją potencjalności, która dokonuje się stopniowo, poprzez odpowiednie czyny wielokrotnie powtarzane. Proces aktualizacji

⁴ Z. J. Zdybicka, *Wartości religijne a wartości moralne*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 22, 1979, nr 1-3, s. 103-106.

⁵ *Tamże*, s. 107.

cji moralnej i religijnej nie przebiega według modelu wznoszącej się linii, nie wyklucza cofnięć, załamania itp. „Człowiek nie zawsze jednak chce korzystać z pomocy społecznej w dziedzinie religii, nie zawsze też dostrzega osobowego Boga u kresu swoich aksjologicznych doświadczeń. Często błądzi co do charakteru najwyższej wartości, tego, co święte, tego co najpełniej urzeczywistnia go jako osobę. Szukając najwyższej wartości upatruje ją niekiedy w <Postępie>, <Ludzkości>, <Nauce> czy <Technice>. <Świętościom> tym człowiek poddaje się, stara się im służyć, orientować na nie swoje nadzieje, oddawać im cześć. Następuje wówczas jakiś wewnętrzny zgrzyt i dramat sięgający wnętrza osoby ludzkiej, która w pewnym momencie spostrzega, że jest ostatecznie determinowana przez coś bytowo mniej doskonałego, coś jedynie wyidealizowanego, coś, co powinno zajmować pozycję narzędzia a nie celu”⁶.

W ujęciu chrześcijańskim nie przeciwstawia się religii i moralności, lecz także się ich nie identyfikuje. Religia i etyka są dwoma różnymi fenomenami indywidualnymi i społecznymi, ale są równocześnie z sobą organicznie powiązane. Etyka – obok motywacji religijnej – posiada motywację naturalno-filozoficzną (antropologiczną i aksjologiczną). Zbieżność religii i moralności jest m.in. konsekwencją faktu, że ta ostatnia zawiera elementy poparte na Objawieniu. Według Stanisława Kowalczyka „religia i moralność są fenomenami specyficznie ludzkimi: tylko człowiek jest istotą zdolną do przeżywania wartości etycznych i religijnych. Te dwie domeny zasadniczo są autonomiczne względem siebie: różnią się bowiem doktrynalnie, odmienne posiadają cele, inaczej są przeżywane egzystencjalnie. Specyfika i względna autonomia religii i moralności nie wykluczają jednak ich wielorakich powiązań. Domena religii nie zawęża człowieka do problematyki perfekcjonistycznej, lecz uwrażliwia na sprawy innych ludzi. W ten sposób religia jest potwierdzeniem moralności, równocześnie zaś wzmacnia jej normy sankcją sakralną. Z drugiej zaś strony aktywność moralna jest egzystencjalną weryfikacją autentyzmu życia religijnego. Religijne spotkanie człowieka z Bogiem dokonuje się tylko w kontekście dobra”⁷.

Józef Bocheński wyróżnia moralność, etykę i mądrość. Moralność – według niego – jest zespołem nakazów kategorycznych, bezwzględnie wiążących. Nakazy moralności są oczywiste, albo wynikają z oczywistych nakazów etycznych. Nakazy te nie są wprowadzane ze zdań naukowo stwier-

⁶ *Tamże*, s. 107-108.

⁷ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979, s. 308.

dzonych, bo z tego, co jest, nie wynika nigdy, że coś ma być. Częścią moralności jest moralność religijna, która Bocheński nazywa bogobojnością. Nakazy moralne jako przykazania bogobojności są nakazami, mówią nie o tym, co jest, lecz o tym, co mamy czynić. Wyróżnia się dwa rodzaje moralności religijnej: jedna oparta na strachu (działający chce uniknąć obrazy boskiej) i druga odwołująca się do miłości i zaufania. Bogobojność strachu jest technologią osiągnięcia zbawienia, dobrego życia lub obu równocześnie i odwołuje się do nakazów boskich (moralność heteronomiczna). Bogobojność miłości jest zespołem nakazów swoistego nakazu. Jeżeli one są oparte na dekrete boskim, to jest on przyjęty przez sumienie działającego w imię zasady, która nie jest heteronomiczna. Relacja między moralnością i bogobojnością jest już skomplikowana. Według Bocheńskiego istnieją przykazania bogobojności nie będące przykazaniami (świeckiej) moralności i niektóre przykazania moralności są także przykazaniami bogobojności (np. przykazania Dekalogu). Autor ten pozostawia jako nierozstrzygnięte twierdzenie wielu teologów, że wszystkie przykazania moralne należą także do bogobojności⁸.

Według Leszka Kołakowskiego jest możliwe przyjęcie tezy o istnieniu prawa naturalnego bez wiary w Boga. Istnieją nakazy rozumu, które pozwalają nam rozpoznać zło i dobro we wszystkich ludzkich postępkach, zależnie od ich zdolności lub niezgodności z naturą ludzką. Prawo to nie jest zależne od boskich dekretów i sam Bóg nie mógłby go zmienić. Prawo naturalne jest sprawą czysto ludzką, ale nie jest ani dowolną konwencją wymyśloną przez ludzi, ani dowolnym nakazem Stwórcy, lecz zbiorem reguł zawartych w samej bytowej pozycji człowieczeństwa, w godności człowieka. Bez znajomości tych reguł nie bylibyśmy ludźmi. Bez wiary w prawo naturalne – twierdzi Kołakowski – rujnujemy nasze człowieczeństwo. „Mamy prawo wierzyć, że dobro i zło są realnymi jakościami ludzkiego życia, ludzkich uczynków, pragnień i myśli, związków między ludźmi, ich wzajemnych skłóceń i przyjaźni, nie zaś swobodnymi projekcjami naszych upodobań, emocji czy postanowień”⁹. Obecność Boga nie jest konieczną przesłanką wszelkiej wiary w prawo naturalne, potrzebna jest jednak wiara, że istnieje coś, co można nazwać konstytucją moralnego bytu, obok konstytucji fizycznej, że ta konstytucja moralna zbiega się

⁸ J. Bocheński, *Dzieła zebrane. Etyka*, Kraków 1995, s. 37-51.

⁹ L. Kołakowski, „Gazeta Wyborcza”, 2006, nr 210, s. 9.

z rządami Rozumu w świecie. Istnieje też coś takiego jak intuicja moralna, która pozwala rozpoznać prawdy moralne¹⁰.

Według niektórych interpretatorów myśli filozoficzno-etycznej Leszka Kołakowskiego jest on przekonany, że „normy moralne mogą być uprawomocnione jedynie w świetle wiary, niekoniecznie wiary w Boga osobowego, ale wiary w istnienie czegoś <co można nazwać konstytucją moralnego bytu obok konstytucji fizycznej>, inaczej mówiąc – wiary w Absolut. To za sprawą tej wiary możemy traktować dobro i zło jako realne jakości rzeczywistości, a przypadkowe cechy naszych sądów. W naszej kulturze najczęściej wiara ta realizuje się w tradycji chrześcijańskiej (nawet jeżeli tę tradycję będziemy rozumieć raczej jako dziedzictwo kulturowe, a nie tylko jako religię *sensu stricto*). Istnienie owej wiary zaspokaja pewne ważne potrzeby człowieka, a zatem – podobnie jak miłość czy nienawiść – jest częścią ludzkiej natury”¹¹.

W swoich mini-wykładach o maxi-sprawach Kołakowski zauważa, że „Credo moje zakłada, że odróżnienie dobra i zła jest dziełem intuicji moralnej i że, co więcej, jest to odróżnienie odnoszące się do tego, co w rzeczy samej w świecie ludzkim zachodzi”. I dodaje, że w wychowaniu moralnym przyswajamy sobie wiedzę moralną „nie przez to, że ktoś nas przekona, że Kant lub Husserl, lub Platon mieli rację, ale przez to, że jesteśmy zdolni do poczucia winy i rzeczywiście go doświadczamy, gdy gwałcimy reguły, o których wiemy, że są prawomocne”¹². Jeżeli odrzucimy Boga, wówczas naszym myśleniem i postępowaniem mogą kierować już tylko kryteria empiryczne, które nie prowadzą do Boga. Ci, którzy przyjmują jego istnienie, wierzą, że daje on im wskazówki, by w ich świetle rozpoznać sens Boży we wszystkim, co się zdarza¹³.

Leszek Kołakowski krytycznie ocenia pewne aspekty ONZ-owskiej Deklaracji Praw Człowieka, wskazuje na trudności w jej interpretacji i stosowaniu oraz dodaje: „Te wszystkie dobrze zasłużone organizacje międzynarodowe, które odwołują się do praw człowieka, by demaskować bezprawie, tyranie, arbitralne uwięzienia, tortury, cenzurę, a także pomagać ludziom całego świata w nędzy i chorobach, są oczywiście bardzo potrzeb-

¹⁰ L. Kołakowski, *Po co nam prawa człowieka*, „Gazeta Wyborcza”, 2003, nr 250, s. 11-13.

¹¹ G. Matuszczak, *Czy możliwa jest moralność bez Boga? Poglądy Leszka Kołakowskiego na problem związku etyki z religią*, „Przegląd Religioznawczy”, 2006, nr 1, s. 173.

¹² L. Kołakowski, *Mini-wykłady o maxi-sprawach. Seria druga*, Kraków 1999, s. 88.

¹³ K. Kołakowski, *Religion: If there is no God...; On God, the Devil, Sin and other worries of the so-called Philosophy of Religio*, Glasgow 1982, s. 194-202.

ne i w ramach takiej konwencji mogą dobrze funkcjonować. Żeby potępić torturowanie ludzi, nie trzeba szukać uzasadnień, iż jest to niezgodne z prawami człowieka; podobnie, żeby zwalczać nędzę i choroby, nie musimy powoływać się na to, że nędza i choroby, tak przeciwne naszym naturalnym pragnieniom, są tym samym przeciwne prawom człowieka. Proste i tradycyjne rozróżnienie dobra i zła wystarczy jako podstawa konwencji, o której mowa¹⁴.

Interesująco opisuje relacje moralności i religii Jürgen Habermas. W przemówieniu z okazji przyznania mu w 2001 roku Pokojowej Nagrody Księgarzy Niemieckich określił on nowoczesne społeczeństwa jako postsekularne i próbował na nowo zdefiniować rolę i pozycję religii w pluralistycznym i demokratycznym społeczeństwie. Postuluje on, aby nie marginalizować religii w życiu społecznym i nie wykluczać jej z dyskursu publicznego, by nie zginął jej semantyczny potencjał. Nie trzeba w religii upatrywać tylko irracjonalnej i antyracjonalnej siły, może być ona znaczącą także w nowoczesnych, wolnościowych i egalitarnych społeczeństwach, w każdym razie dopóki chcą one zachować określony „sens ludzkości”, który pierwotnie realizował się w religiach. W takiej perspektywie sekularyzacja nie jest rozumiana jako postępująca marginalizacja religii, lecz jako proces spleciony z dziedzictwem religii i do którego ona pozostaje odniesiona. Habermas mówi o komplementarnym procesie uczenia się, w którym religijni i niereligijni obywatele „swoją wkład w kontrowersyjne tematy życia publicznego, także z kognitywnych powodów, traktują poważnie”. Każda ze stron: religijna i laicka, powinny być gotowe przyjmując perspektywę drugiej strony¹⁵.

Religii nie przysługuje w zsekularyzowanych kontekstach jakieś uprzywilejowane znaczenie, jest ona traktowana na równi z niereligijnymi światopoglądami. Ani sekularna ani religijna perspektywa nie mogą być absolutyzowane. W społeczeństwach postsekularnych przyjmuje się, że sekularny rozum nie jest całym rozumem i dlatego bierze się pod uwagę możliwość, że także w religiach może być ucieleśniony jakiś określony aspekt rozumu. Obywatele wierzący w tym społeczeństwie muszą z kolei starać się przełożyć swoje religijne przekonania na język świecki, aby je uczynić

¹⁴ L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania. Wybór i układ Zbigniew Mentzel*, Kraków 2009, s. 239.

¹⁵ J. Habermas, *Przestrzeń publiczna a religia. Świadomość braku*, „Przegląd Powszechny”, 2009, nr 1, s. 39-48.

zrozumiałymi dla obywateli niewierzących. Muszą także podawać świeckie argumenty, które semantyczną zawartość religii uczynią przekonującą, a więc muszą dokonywać refleksji nad swoją wiarą z perspektywy zewnętrznej (z perspektywy ludzi niewierzących). Koncepcji Habermasa nie można rozumieć jako prostej, historycznej linii rozwoju: od społeczeństwa przedsekularnego, poprzez sekularyzację, do społeczeństwa postsekularnego. Jest to raczej próba nowego spojrzenia na relację religii i sekularyzmu oraz znalezienia miejsca dla obydwu, bez niepotrzebnych konfliktów i wojen¹⁶.

Według Jürgena Habermasa filozofia współczesna jest myśleniem postmetafizycznym i charakteryzuje się czterema zasadniczymi cechami: a) nowym typem racjonalności, tj. racjonalności proceduralnej; b) zwrotem ku językowi, zastępowaniem paradygmatu filozofii świadomości filozofią języka; c) usytuowaniem rozumu oraz detranscendentalizacją przekazywanych przez tradycję pojęć; d) odwróceniem hierarchii teorii i praktyki oraz ustanowieniem priorytetu tej drugiej, czyli przewyższeniem logocentryzmu¹⁷. Nie jest ona w stanie udzielać ogólnie obowiązujących instrukcji o sensie życia, może jedynie analizować i rekonstruować procedury, dzięki którym usiłuje ona odpowiedzieć na pytania ostateczne. Według Habermasa jego filozofia nie jest w stanie wyjaśnić, co znaczy moralne i niemoralne zachowanie, tego dowiadujemy się i uczymy przed wszelką filozofią¹⁸.

W swoim podstawowym dziele *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main 1981) Habermas przedstawił ewolucję społeczną w wymiarze moralnym i prawnym jako stopniowe odchodzenie od norm religijnie ugruntowanych, do norm racjonalnie uzasadnianych w procesach komunikowania się. Moralność odrywa się od swego religijnego i metafizycznego podłoża. „Tylko moralność rozwinięta do postaci <komunikatywnie upłynnionej> etyki dyskursu może zastąpić autorytet świętości, który kiedyś był niezbędny do istnienia norm i zasad. Odwołując się do Emila Durkheima, pokazywał, że w społeczeństwach pierwotnych moralne nakazy związane są z doświadczeniem świętości. W nowoczesności autorytet tego, co święte, zostaje zastąpiony autorytetem samego rozumu. Dochodzi do <ujęzykowania sacrum>. Przekonania w coraz mniejszym

¹⁶ J. Habermas, *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt am Main 2003, s. 249-262; M. Knapp, *Religia w społeczeństwie postsekularnym*, w: *Religia we współczesnej Europie*, pod red. J. Dziezic, Kraków 2008, s. 332-351.

¹⁷ Z. Krasnodębski, *Drzemka rozsądnych. Zebrane eseje i szkice*, Kraków 2006, s. 308.

¹⁸ *Tamże*, s. 311.

stopniu zawdzięczają swój autorytet zniewalającej mocy i aurze świętości, a coraz bardziej nie tylko reprodukowanemu, ale także osiągniętemu, tzn. komunikacyjnie ustanowionemu konsensowi. W komunikacyjnie upłynionej moralności <archaiczny rdzeń normatywności zanika i zostaje zastąpiony racjonalnym sensem normatywnego obowiązywania>¹⁹.

W całkowicie rozwiniętych społeczeństwach nowoczesnych sakralny obszar działań zanika lub przynajmniej traci swoje tworzące struktury znaczeń. Nowoczesna teoria moralności nie podejmuje pytań klasycznej etyki. Nie potrafi odpowiedzieć na pytania, jak powinniśmy żyć, może co najwyżej odpowiadać na pytania dotyczące sprawiedliwości. „Rozum komunikacyjny nie odpowiada również na pytanie, dlaczego powinniśmy być moralni, dlaczego powinniśmy kierować się tym, co uzasadnił w refleksji, w dyskursie moralnym. W tym punkcie Habermas dochodzi do uznania niezbędności rodziny, tradycji, a także religii i wychowania religijnego. <Nasze moralne intuicje nabywamy w domu rodzinnym, nie w szkole>. Dlatego w sferze kultury Habermas w istocie zajmuje stanowisko raczej <konserwatywne>, wskazując na konieczność chronienia podstawowych instytucji naszej cywilizacji, konieczność wychowania się w odpowiedniej <formie życia>, choć z drugiej strony postuluje rozwój racjonalności komunikacyjnej, nie pytając, czy nie zniszczy on takich opartych na autorytecie, instytucji jak <dom rodzinny>”²⁰.

Filozof włoski Gianni Vattimo wiąże religię z miłosierdziem i twierdzi, że usunięcie religii z życia codziennego nie może zapewnić miłosierdzia wobec bliźnich. „Trudno żywić wobec kogoś uczucia tylko dlatego, że natura uczyniła go takim jak ja. W jaki sposób zdefiniować na tym gruncie granice tego, że ów ktoś jest <taki jak ja>? Czy jeśli ma czarną skórę, to z naturalistycznego punktu widzenia wciąż jest taki jak ja? Naturalizm nie dostarcza mocnych powodów, dla których powinniśmy szanować naszych bliźnich. Bez miłosierdzia niemożliwa jest demokracja. Próbowałem kiedyś interpretować naukę Kanta jako etykę chrześcijańską ukrytą za sankcją rozumu. Imperatyw kategoryczny <Postępuj wedle takich tylko zasad, co do których możesz jednocześnie pragnąć, by stały się prawem powszechnym> wymaga uzupełnienia w postaci nakazu traktowania innych jako celów samych w sobie, a nie środków do celu. To podejście nie wynika z natury, lecz z chrześcijańskiego miłosierdzia. Jeśli go zabraknie,

¹⁹ *Tamże*, s. 316.

²⁰ *Tamże*, s. 321-322.

nie będzie żadnego uzasadnienia dla przedkładania uniwersalnych zasad ponad partykularne interesy”²¹.

Vattimo dodaje: „Jeśli zabraknie wiary religijnej, jedynym uzasadnieniem stają się efektywność i opłacalność. Jestem solidarny z bliźnimi, ponieważ mi się to opłaca. Tymczasem analizy ekonomiczne pokazują, że zasadnicze znaczenie dla rozwoju produkcji i zysków ma przede wszystkim konkurencyjność. Brak empirycznych dowodów na to, że solidarność jest niezbędna. Jest ona kwestią preferencji lub interesu. Często ogranicza się do solidarności z przedstawicielami własnej klasy społeczno-ekonomicznej. Ateiści będą oczywiście deklarowali przywiązanie do solidarności, ale nie są w stanie uzasadnić jej konieczności wyłącznie na gruncie naturalizmu”²².

Vattimo krytykuje tych, którzy wiążą miłosierdzie z prawdą i twierdzą, że nie ma miłosierdzia bez prawdy. Odrzuca pogląd, że jeżeli czyjeś zachowanie wiąże się z mylną oceną sytuacji, mylną oceną siebie i innych, postępowanie takiego człowieka nie może być dobre. Nie zgadza się on z Papieżem Benedyktem XVI, że bez odwołania się do całości tradycji chrześcijańskiej nie można poznać, co w rzeczywistości jest etyczne. „Wiernemu pozostawia się zatem tylko jedno wyjście: podporządkowanie się temu, co narzuca mu Kościół. A przecież współczesna filozofia dawno już odeszła od takiej perspektywy. Trudno dziś znaleźć filozofa, który twierdziłby, że istnieje coś takiego jak absolutna moralność, obiektywna prawda czy prawa naturalne. W rezultacie Kościół traci wiernych, nie mogąc zrozumieć, że współcześnie prawdy etyczne nie mogą być narzucane odgórnie. Trzeba zrozumieć, że równość, wolność i godność drugiej osoby nie jest nam dana z góry, a społeczeństwo, znajdujące oparcie w religii, przez cały czas uczestniczy w procesie uzgadniania zasad moralności”²³.

Erich Fromm podkreśla, że większość ludzi wierzy w to, że „jeżeli Bóg umarł, dozwolone jest wszystko”. Różnią się oni jednak tym, że niektórzy wyciągają z tego wniosek, że Bóg i Kościół muszą istnieć, aby przetrwać, aby odbudować porządek moralny. Inni godzą się z myślą, że rzeczywiście dozwolone jest wszystko, że nie istnieją żadne moralne zasady i że oportunizm jest jedyną siłą regulatywną zasad życia. Etyka humanistyczna, którą wyznaje Fromm, wyraża stanowisko, że „dopóki człowiek żyje, dopóty

²¹ O etyce miłosierdzia opowiada Gianni Vattimo, filozof. Rozmowę prowadzi Paweł Marczewski, „Dziennik”, 2007, nr 299, (dodatek „Europa”, nr 51) s. 8.

²² Tamże, s. 9.

²³ G. Vattimo, *Kościół popelnia samobójstwo*, „Dziennik”, 2009, nr 62 (dodatek „Europa”, nr 10), s. 13.

wie, co jest dozwolone. A żyć – to znaczy być produktywnym, wykorzystywać swe zdolności nie dla żadnego celu znajdującego się poza człowiekiem, ale dla samego siebie, nadawać sens swojej egzystencji, być ludzką istotą. Jak długo wierzymy, że nasz ideał i nasz cel znajdują się poza nami, gdzieś w chmurach, w przeszłości lub w przyszłości, wychodzimy poza siebie i szukamy spełnienia tam, gdzie go znaleźć nie można. Szukamy rozwiązań i odpowiedzi wszędzie, z wyjątkiem miejsca, gdzie mogą się one rzeczywiście znajdować, to znaczy w nas samych²⁴.

Nie ma więc alternatywy: religia albo relatywizm. Jest rozwiązanie trzecie zwane etyką humanistyczną, która opiera się na wiedzy o naturze człowieka. Sam rozum ludzki i tylko on może stworzyć słuszne i obiektywne normy etyczne. Człowiek jest dawcą i podmiotem norm, ich formalnym źródłem lub regulującą instancją. „Człowiek jest zdolny zapoznawać i formułować sądy wartościujące tak samo, jak inne sądy wywodzące się z rozumu. Wielka tradycja humanistycznej etyki stworzyła podstawy systemów wartości opartych na ludzkiej autonomii i rozumie. Systemy te zbudowano na założeniu, że po to, aby wiedzieć, co jest dobre lub złe dla człowieka, trzeba poznać jego naturę. Opierały się one zatem również na dogłębnie psychologicznych dociekaniach²⁵.

Według etyki humanistycznej, która ma antropocentryczny charakter, osądy moralne są zakorzenione we właściwościach egzystencji człowieka i jedynie w odniesieniu do niej mają znaczenie. Nie ma nic bardziej wzniosłego i bardziej godnego niż ludzka egzystencja, człowiek jest więc „miarą wszystkich rzeczy”. Nie oznacza to jednak promowania odosobnionej i egoistycznej jednostki, bowiem człowiek zgodnie ze swoją naturą odnajduje swoje spełnienie i szczęście tylko w powiązaniu z innymi ludźmi i w solidarnych związkach z nimi. Celem życia człowieka jest rozwinięcie swoich potencjalności zgodnie z prawami jego natury. Fromm twierdzi, że „dobrem w humanistycznej etyce jest afirmacja życia, rozwijanie mocy człowieka; cnotą – odpowiedzialność za swą własną egzystencję. Zło jest sparalizowaniem mocy człowieka; występkiem to brak odpowiedzialności za siebie²⁶.

Według Froma najogólniejsze zasady etyki humanistycznej wynikają z natury życia w ogóle i ludzkiej egzystencji w szczególności. „Ujmując

²⁴ E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, tł. R. Saciuk, Warszawa-Wrocław 1994, s. 202.

²⁵ *Tamże*, s. 13.

²⁶ *Tamże*, s. 24–25.

rzecz w najbardziej ogólnych terminach, naturą wszelkiego życia są zachowanie i afirmacja własnej egzystencji. Na tej podstawie właśnie psychologowie przyjęli istnienie <instynktu samozachowawczego>. Pierwszym <obowiązkiem> organizmu jest zachować życie. Określenie <zachować życie> nie jest pojęciem statycznym, lecz dynamicznym. Egzystencja oraz rozwijanie specyficznych mocy organizmu są jednym i tym samym. Wszystkie organizmy mają wrodzoną tendencję do aktualizowania swoich specyficznych możliwości. Cel życia należy ujmować zatem jako rozwiniecie mocy człowieka zgodnie z prawami jego natury”²⁷.

Przytoczone powyżej wybrane opinie filozofów ukazują rozległe spektrum stanowisk, począwszy od tych, którzy uważają, że bez idei Boga nie ma moralności, a skończywszy na tych, którzy wychodzą z przesłanek ateistycznych lub agnostycznych i akceptują autentyczną moralność wyzwoloną z wpływów religijnych. Pomiędzy tymi skrajnymi ujęciami rozciąga się bogate spektrum stanowisk pośrednich, mniej lub bardziej wyprofilowanych, w których akcentuje się zróżnicowany sposób związku religii i moralności. Ścisłe wiązanie powinności wobec drugiego człowieka ze sferą nadprzyrodzoną rodzi – według niektórych filozofów – poważne niebezpieczeństwa. Jeżeli nawet istnieje jakieś oddziaływanie religii na moralność, to nie sposób uznać je za jednoznaczne i bezwzględne, tym bardziej jako stosowalne do wszelkich typów moralności²⁸. Opinie i poglądy filozofów mogą rzutować na teoretyczne rozważania socjologiczne dotyczące relacji „religia – moralność”.

Zwolennicy świeckiej, autonomicznej i niezależnej od religii moralności, są przekonani z jednej strony o tym, że religia okazuje się niewystarczająca do rozwiązywania najważniejszych dylematów etycznych współczesności, co więcej, jest często źródłem konfliktów społecznych, z drugiej strony podstawowe reguły i zasady odnoszące się do naszego postępowania mogą być uzasadniane bez odwoływania się do prawd wiary, lecz w oparciu o kryteria racjonalności, intuicji, uogólnionego doświadczenia, dyskursu komunikatywnego, swoistego aktu wiary itp. Istnieją pewne wartości moralne, które są odkrywane i wyznawane zarówno przez ludzi wierzących jak i niewierzących, jest pewna wspólnota wartości moralnych odkrywana ponad podziałami światopoglądowymi i społeczno-kulturowymi²⁹.

²⁷ Tamże, s. 24.

²⁸ W. Słomski, *Człowiek wśród dylematów i wyzwani etycznych współczesności*, Warszawa 2009.

²⁹ S. Jedynak, *Religia i moralność*, w: *Słownik etyczny*, pod red. S. Jedynaka, Lubin 1990, s. 207-208.

Poza kręgiem naszych rozważań pozostaje problem, czy wartości i normy moralne oraz cała moralność ludzka, wytworzona w procesie ewolucji, jest wcześniejsza niż wierzenia religijne, czy też było odwrotnie, że religia wyprzedzała moralność. Pewne jest natomiast to, że każda religia formułuje nie tylko określone nakazy odnoszące się do zachowań wobec Boga, jak i wobec ludzi. Z tego punktu widzenia nie można jednak obydwu tych rzeczywistości: religii i moralności – utożsamiać³⁰. Rzeczywistość moralna jako odnosząca się przede wszystkim do relacji międzyludzkich wykracza poza normatywny potencjał religii. Religia i moralność są rzeczywistościami różniącymi się od siebie, ale jednocześnie wyraźnie ze sobą powiązanymi. Religia w naszym kręgu kulturowym niesie z sobą szeroki ładunek aksjologiczny, promuje wartości przede wszystkim chrześcijańskie, które zawierają w sobie wartości ogólnoludzkie. Wskazuje na racje ostateczne, najgłębiej uzasadniające ludzkie działania indywidualne i społeczne (np. proobywatelskie).

Ludzie współcześni, także i katolicy, podobnie jak część filozofów i socjologów współczesnych, mają tendencję do rozdzielania religii i moralności. Moralność traktują jako dziedzinę autonomiczną, a ingerencja religii w nią – według tego stanowiska – powinna być wyeliminowana, a nawet zabroniona. Moralność opiera się nie tyle na przesłankach teologicznych (religijnych), lecz na wolnych decyzjach ludzkich. Jeżeli nawet trudno byłoby zanegować całkowicie wpływ religii na kulturę normatywną społeczeństwa oraz ugruntowanie wartości i norm moralnych, to równocześnie należy widzieć ten wpływ w kontekście różnorodnych wymagań i czynników wtórnie tylko związanych z religią³¹.

2. Religia i moralność w ujęciu wybranych socjologów

Socjologowie odnoszą swoje rozważania nad relacją religii i moralności do określonych kontekstów społeczno-kulturowych. Problem utożsamienia czy rozdzielania, autonomii czy współzależności religii i moralności rozpatrują oni w kontekście tezy, według której w warunkach modernizacji społecznej utrata społecznego znaczenia Kościoła i religii nie musi oznaczać z konieczności rozpadu wartości i norm moralnych. Moralne przekonania – z socjologicznego punktu widzenia – mają swoje znaczenie

³⁰ H. Lübbe, *Religion nach Aufklärung, w: Religion in der Gesellschaft. Ende oder Wende?* Hrsg. K. Tenfelde, Essen 2008, s. 120.

³¹ T. Parsons, *Struktura społeczna a osobowość*, tł. M. Tabin, Warszawa 1969, s. 364.

także i bez legitymizacji religijnej. Dla wielu ludzi współczesnych moralność nie wiąże się już ze wskazaniami Kościoła, ustawicznie emancypuje się spod wpływów religii. Z socjologicznego punktu widzenia rozpatruje się religię i moralność w kontekście społeczno-kulturowym, a próba odpowiedzi na pytanie o związek religii i moralności w świadomości ludzi współczesnych może być podjęta na podstawie badań empirycznych.

W przejściu od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego dokonuje się wiele istotnych przekształceń, zarówno na poziomie instytucji, jak i świadomości ludzi. „Typowe premodernistyczne społeczeństwo tworzy warunki, w których religia ma dla jednostki wartość obiektywnej rzeczywistości. Modernistyczne społeczeństwo natomiast podkopuje tę pewność, odbiera jej obiektywność, rozbija jej status oczywistości, ipso facto subiektywizuje religię. Ta zmiana jest bezpośrednio związana z przechodzeniem od losu do wyboru: premodernistyczna jednostka była przywiązana do swoich bogów z takim samym nieubłaganiem przeznaczeniem, które zdominowało całość jej egzystencji. Modernistyczny człowiek stoi w obliczu konieczności wyboru między bogami, których pluralizm został mu udostępniiony. Jednym z typowych warunków egzystencji człowieka premodernistycznego była religijna pewność – człowiek modernistyczny z kolei doświadcza religijnych wątpliwości”³².

W ramach przyspieszonych transformacji politycznych, gospodarczych i społeczno-kulturowych mamy do czynienia z konkurencyjnością wielu wartości i interesów, z niejednoznacznością przemian, sprzecznością różnych tendencji. Typowe dla nowoczesności dychotomie (np. postęp albo tradycja, nauka albo prosta wiara) tracą na znaczeniu, „gdy globalizacja uzupełnia się z regionalizacją, gdy indywidualizacja okazuje się drugą stroną procesu uspołeczniania i standaryzacji, gdy konserwatywne postawy okazują się liberalnymi postawami sprzed wczoraj, a komunitaryzm próbuje ratować liberalizm. Proste diagnozy społeczne, operujące przeciwstawieniami biały - czarny (albo np. czerwony - czarny) nie uchwycą całego bogactwa powiązań oraz inkongruencji transformacji”³³. Te społeczne niejednoznaczności dotyczą także relacji religii i moralności.

³² P.L. Berger, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, w: *Religia a życie codzienne*, cz. 1, pod red. H. Grzymały-Moszczyńskiej, Kraków 1990, s. 27.

³³ S. Krzychała, *Ryzyko własnego życia. Indywidualizacja w późnej nowoczesności*, Wrocław 2007, s. 288.

Moralność występuje jako dziedzina różniąca się od religii, a nawet jako całkowicie jej przeciwstawna.

Pogląd, że bez religii nie ma moralności, jest podważany przez niektórych socjologów. Socjolog amerykański hiszpańskiego pochodzenia José Casanova twierdzi, że kwestią podstawową dla Europy jest dzisiaj dialog między światem laickim a światem religijnym. „Jest on równie ważny, jak dialog międzyreligijny, o którym tak wiele mówi się podczas tego Zjazdu Gnieźnieńskiego. Jak trudny jest to problem – pokazała dyskusja nad konstytucją europejską. Aby ten dialog mógł być owocny, obie strony muszą nieco zweryfikować swoje stanowisko. Z całą pewnością nie służą dialogowi twierdzenia, że religia jest sprawą przeszłości. Ludzie nowych czasów, liberalni, zlaicyzowani muszą szanować osoby religijne. W zasadzie niby je szanują, ale jednocześnie spoglądają na nie z góry, uznając człowieka wierzącego za kogoś, kto nie osiągnął jeszcze oświecenia, kto jeszcze ciągle czegoś nie rozumie. Z drugiej strony dają się słyszeć głosy ze strony ludzi wierzących, że bez religijności nie ma moralności. Jako socjolog nie mogę takiego faktu potwierdzić. Społeczeństwa zsekularyzowane nie są mniej moralne niż społeczeństwa religijne. Społeczeństwo europejskie jest często bardziej moralne niż religijne społeczeństwo amerykańskie, np. społeczeństwa skandynawskie. Założenie, że z sekularyzacją wiąże się brak moralności, ponieważ oznacza ona nieobecność Boga – uważam za bardzo wątpliwe. Ludzie wierzący muszą być otwarci na różne rodzaje dialogu, muszą szanować to, że istnieje świecka moralność, świecki humanizm, który jest podstawą demokracji, podstawą wolności kulturowej, praw człowieka. Pamięć o tych faktach powinna być elementem naszego myślenia, jako ludzi religijnych, o ludziach podlegających procesom laicyzacji”³⁴.

Podobne stanowisko – jak się wydaje – zajmuje socjolog amerykański Peter L. Berger, który twierdzi, że w jego przeświadczeniach moralnych niewiele zmieniłoby się, gdyby nagle stał się ateistą. Zastrzega jednak, że wierzący uważają, że są pewne powinności wobec Boga, które dla ateisty nie mają żadnego sensu, i że są powinności wobec samego siebie, a także wobec natury ożywionej i nieożywionej, które trochę odmiennie przedstawiałyby się z religijnego i ateistycznego punktu widzenia. Niemniej jednak zdecydowana większość moralnych przeświadczeń odnosi się do relacji z innymi ludźmi i w odniesieniu do nich zostanie ateistą nic lub nie-

³⁴ *Jaka przyszłość religii w Europie? Dyskutują: José Casanova, Krzysztof Dorosz, ks. Tomáš Halík, ks. Paul M. Zulehner oraz Iwan Żelew, „Więź”, 2005, nr 11, s. 14.*

wiele by zmieniło. W konsekwencji Berger wyraża wątpliwość w słusność rozpowszechnionego poglądu, że tylko religia może dać solidną podstawę dla moralności. Wskazuje, że „empiryczna historia chrześcijaństwa dostarcza bardzo silnych argumentów przeciw wiązaniu religii z moralnością. Oczywiście, były osoby o wysokim morale, które to postawy takiej czerpały bardzo silną motywację z chrześcijaństwa, ale mamy także niekończący się ciąg oburzających moralnie czynów, których dopuszczali się chrześcijanie i chrześcijańskie Kościoły, a działania swe wspierali argumentami zaczerpniętymi z chrześcijańskiej teologii. Mam bardzo silne poczucie, że ta druga strona jest znacznie liczniejsza”³⁵.

Berger nie przeczy, że wiara w Boga dostarcza wszystkim moralnym osądom i czynom transcendentnego znaczenia i ontologicznych podstaw oraz że chrześcijaństwo odegrało ważną rolę w formowaniu moralnych przeświadczeń, ale nie jest podstawą jedyną. Wskazuje on na rolę moralnego instynktu, który jest niezależny od wiary w Boga. Nawet w sytuacji powszechnej relatywności wartości moralnych zdarzają się przypadki wybuchu moralnej pewności w obliczu określonych postaci zła. Uznanie dla wartości moralnych wypływa z jakiejś podstawowej zasady moralnej mówiącej, że każdy człowiek ma niepoliczalną wrodzoną wartość³⁶.

Swoje własne stanowisko Peter L. Berger streszcza następująco: „Pozwolę sobie na osobiste wyznanie: moja wiara religijna obywa się bez teologicznej pewności, natomiast pewne oceny moralne formułuję z całkowitym przekonaniem, nawet kiedy podsuwa mi się relatywizujące kontrargumenty. Jestem na przykład przekonany, że niewolnictwo stanowi naruszenie samych podstaw człowieczeństwa i nie wpływa na ten osąd świadomość, że przez większość dziejów ludzkości i w większości społeczeństw niewolnictwo uchodziło za instytucję całkowicie dopuszczalną, a nawet naturalną. Po głębszym zastanowieniu nad swoją pewnością w niektórych kwestiach moralnych dochodzę do wniosku, że wypływa ona z pewnej podstawowej zasady moralnej: każdy człowiek posiada niepoliczalną wrodzoną wartość. Z zasady tej wynikają wszystkie tezy dotyczące ludzkich praw i swobód. Dewiza ta pozwala jednak tylko precyzyjniej sformułować pytanie, ale nie daje odpowiedzi. Nawet jeśli zidentyfikujemy źródło naszej moralnej pewności – Tora, Nowy Testament, filozofia grecka, pra-

³⁵ P.L. Berger, *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*, tł. J. Łoziński, Warszawa 2007, s. 227.

³⁶ *Tamże*, s. 226-231.

wo rzymskie, oświecenie czy jeszcze coś innego – nie udowodnimy w ten sposób, że wyznawane przez nas wartości moralne są słuszne. Istnieją różne sposoby uzasadniania moralnej powinności, a tym samym uniwersalnej obowiązywalności ocen moralnych, ale wszystkie one są w jakiś sposób problematyczne³⁷.

Maria Ossowska wyróżniła teoretycznie pięć możliwych postaci zależności między dogmatyczną treścią katolicyzmu a moralnością. Po pierwsze, jest to zależność genetyczna – istota czczona w danej religii jest równocześnie kodyfikatorem norm moralnych. Moralności przysługuje boskie pochodzenie, Bóg jest bowiem twórcą ocen i norm moralnych oraz najpewniejszą gwarancją moralności. Po drugie, jest to zależność logiczna – dyrektywy moralne wynikają z dogmatów wiary na zasadzie wyłączności i to do tego stopnia, że po zakwestionowaniu dogmatów wiary nie można znaleźć uzasadnienia dla reguł moralnych. Po trzecie, jest to zależność psychologiczna, powstająca w umysłach ludzi, którym od dzieciństwa podawano w ramach wychowania dyrektywy moralne łącznie z prawdami wiary. Na skutek uświadomienia związku między religią i moralnością Kościół w ocenie ludzi stał się rzecznikiem i gwarantem moralności. Wiedza o dobru i złu zrosła się psychologicznie z określoną szatą dogmatyczną. Po czwarte, treść wierzeń religijnych uzależnia oceny i normy. Normy moralne podlegają wpływowi myśli religijnej. Wreszcie po piąte, możliwy jest związek między religijnością a poziomem moralnym. Uznanie zależności poziomu moralnego człowieka od jego wiary religijnej sprawia, że religia jest dostrzegana jako skuteczny hamulec opanowania tendencji odchylających się od norm. Według tego poglądu ludzie przestaliby postępować moralnie, gdyby nie obawa przed Bogiem. Istnieje wpływ wierzeń na zachowania podlegające moralnej pochwalie lub naganie³⁸.

Według Ossowskiej laicyzacja przyczyniła się do poprawy w układzie ocen i norm moralnych. „W ogóle w laicyzacji upatruję wiele elementów korzystnych dla rozwoju człowieka, nie widzę natomiast zagrożenia moralnego. Usunięcie bazy fideistycznej nic tu nie zmienia. Są rzeczy ważniejsze i bardziej niebezpieczne”. Trzeba jednak podkreślić, że Ossowska dostrzegała w religii nie tylko źródło hamulców w moralności, ale i pozytywne impulsy „jako krzewiciele współczucia, miłosiernego pochyła-

³⁷ PL. Berger, *Zasada wątpliwości. Poza relatywizmem i fundamentalizmem*, „Dziennik”, 2008, nr 93 (dodatek „Europa”, nr 16), s. 15.

³⁸ M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, Warszawa 1983, s. 445-452.

nia się nad cierpiącym. Nie lekceważymy sobie bynajmniej tego wkładu, ale sądzimy, że nie trzeba być wierzącym, żeby pragnąc łagodzić cierpienia chorych i niepokoić się starcem porzuconym na łaskę losu bez należytego zaopatrzenia. Religia nie ma monopolu na tego rodzaju postawy i każdy, komu one są bliskie, powinien je krzewić i dążyć do tego, by przybrały one postać instytucjonalną³⁹.

Generalne rozstrzygnięcie relacji „religia – moralność” jest utrudnione ze względu na wieloznaczność obydwu terminów. „Zdajemy sobie sprawę z tego – pisze Ossowska – że i moralność, i religia to dwie całości o płynnych i spornych granicach [...]. będziemy mówiąc o moralności cytowali normy czy oceny zaliczane raczej bezspornie do tej dziedziny, mówiąc zaś o religii będziemy mieli na myśli systemy wierzeń zakładające w każdym razie jakichś osobowych sił nadprzyrodzonych”⁴⁰. Zmiany w moralności prowadzą według niej do coraz większej laicyzacji. Komentując stanowisko Ossowskiej jej uczeń Krzysztof Kiciński zauważył: „Trudno się oprzeć wrażeniu, że i na ten obraz rozwoju sytuacji, będący dla Autorki faktem oczywistym, mógł wpłynąć na Jej światopogląd i system wartości, bowiem obserwacje empiryczne nie muszą do takich wniosków prowadzić. Wydaje się że procesom laicyzacji zachodzącym w pewnych środowiskach towarzyszy renesans postaw religijnych w innych kręgach, postaw, które sprzyjają szukaniu uzasadnień religijnych w dziedzinie etyki, przy czym uzasadnienia owe przybierają obecnie postać z reguły bardziej wysublimowaną niż uzasadnienia analizowane przez Ossowską”⁴¹.

Socjolog Hanna Świda-Ziemia w ankiecie „W co wierzy ten, kto nie wierzy?”, opisała swoje *credo* człowieka niewierzącego i swoje przekonania moralne. Jakkolwiek kwestionuje ona prawdziwość wszelkich religii, to jednak nie oznacza to postawy zakwestionowania wartości i norm moralnych. Pisze: „Głęboko wierzę w wartości etyczne. W moim doświadczeniu owe wartości jawią się jako absolutne pewniki, nie wymagające żadnych wymogów, uzasadnień i poświadczeń. Uchwytuję je w wewnętrznym doświadczeniu oczywistości jako idee z wyższych obszarów ludzkiej egzystencji. Etyka – tak jak jej doświadczam – nie może być do niczego sprowadzalna. To ona nadaje wyższy wymiar przebiegowi ludzkiego ży-

³⁹ Tamże, s. 451–452 i 523.

⁴⁰ Tamże, s. 445.

⁴¹ K. Kiciński, *Marii Ossowskiej socjologia moralności. Analiza wybranych problemów*, w: *Socjologia moralności*, pod red. K. Kicińskiego, Warszawa 1984, s. 56.

cia”⁴². Ludzie niewierzący, odrzucający wyobrażenia Boga, jego relację do człowieka, jego wymagania itp., mogą przyjmować wartości etyczne aktem autentycznej wiary, nawet jeżeli ich realizacja wymaga dynamicznego trudu, przezwyciężania przeszkód, niemałego trudu.

Świda-Ziemia przedstawia swój katalog wartości etycznych:

a) Szacunek i dążenie do zrozumienia „innego”, jego odrębności, jego poglądów, uwikłań życiowych, wyborów, a także współodczuwanie z jego cierpieniem, upokorzeniem, bólem, identyfikowanie się z bliźnim. Taka postawa wyklucza małostkowość, zawiść, pamiętliwość, urazy, uprzedzenia.

b) Bezinteresowność nastawień i działań, czy to na rzecz innych ludzi, dobra wspólnego, kultury, a nawet własnego rozwoju. Działanie bezinteresowne to działanie „na rzecz sprawy”, a nie dla celów ubocznych, np. dla zysku materialnego.

c) Uczciwość, zwłaszcza uczciwość wewnętrzna, rozumiana jako patrzenie „prawdnie w oczy” i dociekanie tej prawdy bez względu na to, jak byłaby ona niewygodna, a także umiejętność rozrachunku z sobą samym, bez próby zrzućcia odpowiedzialności na innych ludzi, własną naturę czy okoliczności.

d) W żadnej formie nie można stosować wobec dojrzałych ludzi środków przymusu, choćby pośredniego, a tym bardziej przemocy, chyba że wchodziłaby w grę ochrona bezpieczeństwa czy wolności innych⁴³.

Wymienione wartości etyczne są dla Hanny Świdy-Ziemby jej osobistym doświadczeniem istoty dobra, fundamentem światopoglądu aksjologicznego, podstawą etycznej oceny spraw konkretnych. Według niej odkrywanie określonych wartości jest niezależne od społeczno-kulturowych czynników zewnętrznych, objawia się ono u pewnych ludzi bez względu na ich usytuowanie społeczne czy wpływy kulturowe. Wartości te, które mogą być odkrywane „w ludzkim” akcie wiary, są także obecne w innych religiach, mają swoje religijne zaplecze, mogą one tworzyć coś, co jest nazywane „moralną wspólnotą” ludzi o różnych światopoglądach⁴⁴.

Według Krzysztofa Kicińskiego moralność i religia (wiara) nie są ze sobą w świadomości Polaków powiązane integralnie, lecz co najwyżej luźno. Przeprowadzane przez niego badania socjologiczne wskazywały, że około połowa respondentów uważała, że wiara może pomagać w wyborze wła-

⁴² H. Świda-Ziemia. [wypowiedź w ankiecie „W co wierzy ten, kto nie wierzy”], w: *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*, pod red. M. Wolańczyka, Kraków 2002, s. 149.

⁴³ *Tamże*, s. 149-150.

⁴⁴ *Tamże*, s. 150.

ściwego postępowania, ale nie jest do tego niezbędna. Kilka procent badanych mówiło o koniecznym związku religii i moralności oraz mniej niż połowa nie dostrzegąca związku między religią i moralnością. Wśród mieszkańców Warszawy w 2002 roku 67% respondentów uznało, że wychowanie moralne w szkole nie powinno odwoływać się do uzasadnień religijnych, lecz do zasad wspólnych ludziom wierzącym i niewierzącym. Separowanie moralności od religii wskazuje na wyraźną tendencję sekularyzacji świadomości moralnej społeczeństwa polskiego. Pogląd o niezależności moralności od religii ułatwia – według Kicińskiego – redukcję dysonansu poznawczego u ludzi, którzy nie chcą rezygnować ze swojej tożsamości religijnej, ale już przyswoili sobie wiele idei moralnych i sposobów myślenia o problemach etycznych, które są charakterystyczne dla liberalnego nurtu moralnego⁴⁵.

Na osłabienie związków między religią i moralnością w społeczeństwie polskim wskazywały badania z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku, zwłaszcza w środowiskach wielkomiejskich. W 1977 roku wśród mieszkańców Warszawy 5% badanych wybrało odpowiedź „tylko człowiek wierzący jest w stanie postępować naprawdę porządnie i moralnie”; 51% - wiara pomaga w wyborze właściwego postępowania, ale i bez niej człowiek może postępować moralnie; 42% - nie ma specjalnego związku pomiędzy moralnością i religijnością; 1% - tylko człowiek niewierzący jest w stanie postępować naprawdę porządnie i moralnie (mieszkańcy Warszawy w 1984 roku odpowiednio: 11%, 57%, 31%, 0,2%; mieszkańcy Warszawy w 1991 roku – 7%, 49%, 43%, 0,4%; nauczyciele Warszawy w 1991 roku – 1,7%, 59,7%, 36,7%, 0,0%). Przekonanie, że wiara pomaga w wyborze właściwego postępowania, ale nie stanowi warunku koniecznego w dziedzinie takich wyborów, było szczególnie popularne wśród osób najlepiej wykształconych, najmniej zaś w grupie osób z najniższym wykształceniem⁴⁶.

Rozdział religii i moralności w świadomości wielu Polaków nie pozostaje w sprzeczności z tezą, że w społeczeństwie polskim do zmiennych najsilniej determinujących poglądy moralne należy stosunek do wiary. Wśród ludzi określających się jako głęboko wierzący odsetek deklarujących w spornych kwestiach moralnych (choć nie wszystkich) opinie zbieżne z moral-

⁴⁵ K. Kiciński, *Świadomość moralna Polaków – główne tendencje*, w: *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska – Europa – Świat*, pod red. W. Wesołowskiego, J. Włodarka, Warszawa 2005, s. 345.

⁴⁶ K. Kiciński, *Wizje szkoły w społeczeństwie posttotalitarnym*, Warszawa 1993, s. 145-146.

nością katolicką jest znacznie większy niż wśród luźniej związanych z religią. Ci ostatni – zwłaszcza lepiej wykształceni – rozmijają się bardzo często z tą moralnością, reprezentując poglądy bliższe nurtowi liberalnemu. Należą do nich poglądy na instytucję małżeństwa, przedmałżeńskie i pozamałżeńskie stosunki seksualne, aborcję, antykoncepcję, eutanazję, zapłodnienie in vitro, homoseksualizm, czy problemy związane z postępem genetyki⁴⁷. Kiciński rozpatruje relację religii i moralności z perspektywy socjologii empirycznej, śledząc szczególnie konfrontację nurtu moralności katolickiej i liberalnej oraz wskazując na tendencję uniezależniania się moralności od religii.

Separowanie się moralności od religii może wskazywać na wyraźną tendencję sekularyzacji świadomości religijnej społeczeństwa polskiego. Kiciński podkreśla, że tezę o sekularyzacji moralności należy opatrzyć pewnymi zastrzeżeniami. „Otóż sekularyzacja ta, nie ma nic wspólnego z klimatem ideowym wyrażającym się w usiłowaniach przeciwstawiania sobie moralności i religii, w poszukiwaniu alternatywnych wobec tradycji chrześcijańskiej <niezależnych> systemów etycznych, w zasadniczej krytyce Kościoła jako instytucji krzewiącej moralność <fałszywą>, w planowanym lub rzeczywistym laicyzowaniu się społeczeństwa, a więc z tym stanem świadomości społecznej, który był charakterystyczny np. dla klimatu Oświecenia, a w formie skrajnej ujawnił się w dobie Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Przeciwnie – towarzyszy jej przekonanie o ważnej roli, jaką religia i Kościół w krzewieniu moralności mogą odegrać, oraz nieodczuwanie potrzeby tworzenia ośrodków etycznej myśli niezależnej, choćby na skalę poczyńań z okresu II Rzeczypospolitej. Czy można w związku z tym powiedzieć, że sekularyzacja ta jest < płytsza > niż ta, która towarzyszyła klimatowi tamtych laicyzacji? Teza taka wydaje się ryzykowna, charakterystyczne dla laicyzacji poglądy wyrażali bowiem we wspomnianych okresach z reguły ludzie niewierzący (stanowiący z reguły, zwłaszcza w społeczeństwie polskim, mniejszość), natomiast poglądy będące wskaźnikiem laicyzacji w przyjętym tu rozumieniu wyrażają w większości osoby wierzące, które jednocześnie często podkreślają swój pozytywny stosunek do wiary i Kościoła. Stosunek ten nie stanowi jednak istotnego czynnika określają-

⁴⁷ K. Kiciński, *Świadomość moralna Polaków – główne tendencje*, w: *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska – Europa – Świat.*, pod red. W. Wesołowskiego, J. Włodarka, Warszawa 2005, s. 351-352.

cego kształty ich świadomości moralnej, jest ona bowiem zdeterminowana przede wszystkim przez charakter struktury mentalnej⁴⁸.

Ukazane w rozważaniach teoretycznych stanowiska dotyczące relacji religii i moralności mają swoje odniesienia do rzeczywistości społecznej. W badaniach socjologicznych ujawniają się zarówno ci, którzy opowiadają się za korelacją religijności i moralności, jak i ci, którzy są skłonni uznać autonomię moralności ale nie wykluczają jej uzasadnień transcendentnych, w końcu także ci, którzy dokonali już rozdzielenia obydwu rzeczywistości ludzkiego etosu. Na poziomie konkretnej świadomości zbiorowej odróżnia się fakty religijne i fakty moralne. „Intuicja potoczna, stereotyp, mówi, choć mówi to też pewna koncepcja religijności, iż to, co moralne, jest definiowane przez to, co religijne, a nie odwrotnie. Otóż nie ma żadnej sprzeczności w tym, że ludzie mogą być bardzo religijni i mogą w życiu moralnym nie przestrzegać reguł moralnych własnej religijności. W naszym życiu zbiorowym nastąpiło rozróżnienie faktyczne, empiryczne, na poziomie doświadczenia. Ono jest dodatkowo w katolicyzmie wzmocnione wieloma praktykami religijnymi, czyli wewnątrz religii dokonano się instytucjonalne rozróżnienie między tym, co należy ściśle do praktyk religijnych, a tym, co jest sformułowane na poziomie norm etycznych, i tym, co moralne – co ludzie uznają za dobre i złe. Oznacza to, że równocześnie mogą być złoczyńcą i bardzo wybitnym katolikiem”⁴⁹.

Z socjologicznego punktu widzenia religia i moralność stanowią dwa sprzężone z sobą, ale nie identyczne obszary świadomości i działalności ludzkiej. Z chwilą, gdy moralność zostaje wtopiona w orbitę życia religijnego i całkowicie mu podporządkowana, kształtuje się w świadomości ludzi przekonanie o ich nierozdzielnym związku, niemal tożsamości. Normy etyczne są wówczas uznawane za stałe, niezmiennie i zawsze obowiązujące; jako pochodzące od Boga ustanawiają ład moralny w życiu, dają właściwe wytyczne działania, będąc ostoją moralności i źródłem wzniosłych perspektyw (religia dysponuje nie tylko różnymi karami, ale i rozbudowanym systemem nagród). Religijne cele i ich uzasadnienia są dla ludzi inspiracją w dążeniu do dobra moralnego i unikaniu zła moralnego.

⁴⁸ K. Kiciński, *Orientacje moralne społeczeństwa polskiego*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, pod red. J. Mariańskiego, Kraków 2002, s. 384-385.

⁴⁹ *O religii i religijności. Z Andrzejem Wójtowiczem rozmawia Malwina Piekarska*, w: *Po co nam socjologia? Książka dla kandydatów na studia socjologiczne i studentów*, pod red. M. Baltaziuka, Warszawa 2009, s. 50.

Wyniki badań socjologicznych ukazują wielokierunkowość relacji religii i moralności w wysoko rozwiniętych społeczeństwach współczesnych. Europejskie sondaże opinii publicznej z lat 1980-2000 wskazywały, że zmniejsza się liczba osób, które oczekują od Kościołów odpowiedzi na moralne problemy i potrzeby jednostek oraz społeczeństwa⁵⁰. Moralność emancypuje się ustawicznie spod wpływów religii. Niezależnie od różnorodnych teoretycznych stanowisk etyków, psychologów i socjologów w sprawie relacji religii moralności należy zauważyć, że dla wielu ludzi współczesnych religijne uzasadnienia nie są konieczne dla akceptacji określonych wartości i norm moralnych. Można mówić według nich o zasadach etycznych bez odwoływania się do religii jako czynnika je uzasadniającego. W niektórych środowiskach społecznych jest stosunkowo upowszechnione przekonanie o istnieniu etyki niezależnej, laickiej czy humanistycznej, oddzielonej od założeń religijnych, i przyjmowanej bez zorganizowanych presji kościelnych („moralność bez Kościoła”).

Sankcjonowany przez religię tzw. wyższy autorytet moralny – według niektórych filozofów i socjologów – stanowi zagrożenie dla indywidualnej autonomii i osądu jednostkowego, gwarantującego moralność bardziej dojrzałą i wolną, wyrastającą na podstawie społecznego doświadczenia dobra i zła. Naczelna zasada laickiego humanizmu nakazuje odrzucenie argumentacji odwołującej się do jakiegokolwiek autorytetu⁵¹. Wolność i podmiotowość człowieka będą zagwarantowane tylko w kontekście autonomicznego kreowania i wyboru wartości i norm moralnych. Powstaje jednak zasadnicze pytanie, co pozostanie z moralności, jeżeli odrzucimy jej wszelkie zakotwiczenie w Transcendencji, gdy zniknie elementarne poczucie *sacrum* w moralności.

3. Uwagi końcowe

Socjologowie często podkreślają, że moralność w społeczeństwach wysoko zróżnicowanych strukturalnie i funkcjonalnie podlega daleko idącym przemianom. Mówi się o próżni moralnej, o kryzysie i zmianie wartości, o relatywizmie i permissywnym, o chaosie moralnym, o dewiacjach i różnego rodzaju anomaliach, o upadku wartości, o dezintegracji, denormatywizacji, dekodeksualizacji, dezorientacji i destandardyzacji moralnej, o ano-

⁵⁰ M. Tomka, *Wertepreferenzen in „Ost” und „West”*, w: *Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa*, hrsg. von H. Denz, Wien 2002, s. 198.

⁵¹ L. Ferry, *Człowiek – Bóg czyli o sensie życia*, tł. A. Miś, H. Miś, Warszawa 1998, s. 32.

mii moralnej, o radykalnym pluralizmie i wielu innych przejawach anarchizacji oraz patologii życia moralnego. Źródła tego stanu rzeczy tkwią w samych jednostkach, w grupach pierwotnych (np. rodzinie), w instytucjach i organizacjach społecznych oraz w całym społeczeństwie. Procesy sekularyzacji i pluralizacji społeczno-kulturowej sprawiają, że religia i moralność tworzą coraz częściej odrębne systemy regulacji ludzkich zachowań. Moralność, która była powiązana z religią historycznie, empirycznie i systematycznie, traci swoje ontologiczne podstawy w religii. Coraz więcej ludzi nabiera przekonania, że można żyć bez Boga (i religii), a nawet można żyć lepiej. Religijne interpretacje życia ustępują miejsca świeckim (sekularyzm), jedne interpretacje religijne są zastępowane innymi, komunikowanie moralne zmienia się w komunikowanie na temat moralności, postępowanie moralne – w dyskurs etyczny. Pogłębia się rozdziew pomiędzy religią i moralnością, bardziej zaznacza się rozdzielanie niż utożsamianie tych dwóch rzeczywistości.

Kościół katolicki podkreśla związek wiary i moralności, a właściwe życie moralne uznaje za warunek zbawienia. Związek między religią i moralnością wydaje się wówczas niepodważalny. Oddzielenie religii i moralności jest trudne do zaakceptowania z punktu widzenia doktryny Kościoła katolickiego, jednak wielu katolików wydaje się skłaniać do takiego poglądu, zarówno na poziomie ogólnych uzasadnień moralności przez religię, jak i – w większym zakresie – na poziomie norm bardziej konkretnych i szczegółowych. Na poziomie ogólnych wartości i norm mniej niż połowa badanych Polaków akceptuje relatywizm moralny. W środowiskach młodzieżowych natomiast przeważa opinia, że kryteria odróżniania dobra i zła nie są absolutne, niepodważalne i niezmiennie⁵². Ewolucja w stronę społeczeństwa neutralnego etycznie byłaby rozwiązaniem niebezpiecznym nie tylko z religijnego, ale i ze społecznego punktu widzenia. Kościół nie musi traktować tezy o „moralności bez religii” jako prowokacji pod swoim adresem, ani traktować ateistów jako zwykłych relatywistów moralnych⁵³. Ważne jest natomiast w tym kontekście ukazywanie ważności moralności religijnej opartej na godności osoby ludzkiej, pozostającej w relacji do Transcendencji.

⁵² J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 147-163.

⁵³ J. Prusak, *Moralność bez wiary*, „Tygodnik Powszechny”, 2009, nr 41, s. 19.

Kościół katolicki nie musi rezerwować tylko dla siebie i swojej doktryny moralnej wartości i normy uniwersalnej. Te wartości i normy nie powinny być kojarzone wyłącznie z orientacją religijną. „Spory o źródła i swobodną przynależność w danej kulturze, religii, grupie nie są w tym przypadku istotne. Istotne jest to, że w wielu zespołach norm i uznawanych wartości powtarzają się te same lub zbliżone sformułowania, że ich sens pozostaje taki sam. Dekalog, normy prawa, akceptowane społecznie sposoby zachowań zawierają niemal powszechnie akceptowany katalog humanistycznych wartości i opartych na nich norm. I właśnie one stanowią płaszczyznę odniesienia przy orzekaniu, czy postępowanie ludzi jest (czy nie jest) moralne. To głównie te normy wyznaczają także potoczne sądy o moralnym (lub nie) zachowaniu. Imperatyw czynienia dobra i nakaz nie czynienia innym tego, co sprawcy byłoby niemiłe, sprowadza ogólne normy na grunt zdroworozsądkowej oceny zamierzonych czy zaistniałych zachowań”⁵⁴.

Jeżeli nawet bez religii możemy cenić wiele zasad moralnych, nadać sens i znaczenie naszemu życiu, to jednak można mieć wątpliwość, czy jesteśmy w stanie ustanawiać je jako nienaruszalne, absolutnie wiążące i bezwarunkowo obowiązujące. Nawet ci, którzy negują bezpośrednio i wyłączone relacje między religią i moralnością, dość często przyznają, że religia jak żadna inna instytucja społeczna troszczy się o zasady etyczne i zobowiązania moralne, do tego stopnia, że jej osłabienie, a tym bardziej zanik, przyczyniłoby się do osłabienia moralnych doświadczeń i ludzkiego etosu. Z socjologicznego punktu widzenia można stawiać pytania, czy ludzie podejmując pewne działania czy zaniechując inne kierują się motywacją czy inspiracją religijną, czy poszukują uzasadnień religijnych dla swoich działań, czy raczej podejmują niezależnie od religii swoje decyzje i działania.

W podsumowaniu niniejszych rozważań warto podkreślić rolę religii w społeczeństwie i w demokratycznym państwie słowami Adama Michnika. „Religia uformowała nasz zmysł moralności. Religia uformowała nasze rozumienie tego, co dobre, a co złe. W związku z tym każda próba wyeliminowania religii z debaty, z aksjologii w państwie, byłaby de facto dążeniem do wyeliminowania rozróżnienia między dobrem a złem. To moje kluczowe przekonanie. Po drugie, religia nauczyła nas pytać o sens życia i śmierci... Religia nauczyła nas znajdować wartość w cierpieniu dla innych. Każda próba wyeliminowania religii jest próbą wyeliminowania py-

⁵⁴ T. Lewowicki. *Pedagogika wobec (nie)moralności sfery publicznej*, w: *Edukacja. Moralność. Sfera publiczna*, Materiały z VI Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego PTP. Red. J. Rutkowiak, G. Kublinowski, M. Nowak, Lublin 2007, s. 37.

tania o sens cierpienia dla innych, poświęcania się dla innych. Religia nauczyła nas, co to jest miłosierdzie, pojednanie, sumienie z oczyszczeniem się... Czyli miłosierdzie”. I dalej: „Próba wyeliminowania religii z debaty w najważniejszych sprawach w państwie, w społeczeństwie demokratycznym jest drogą do unicestwienia świata wartości. Rola religii była i pozostanie fundamentalna, dlatego, że uczy nas – wierzących i niewierzących – że jedyną władzą, przed którą wolno nam klękać, to jest władza Boga. I nie ma innej władzy. Pan Bóg nas obdarzył naturalnym poczuciem godności i wolności. I dlatego nie możemy przed nikim zginać kolana. To jest absolutny fundament myślenia o demokratycznym społeczeństwie w dzisiejszej Europie. Odrzucenie tego jest wyborem nihilizmu i cynizmu”⁵⁵.

⁵⁵ *Mimo wszystko Dekalog, oczywiście. Z Adamem Michnikiem, redaktorem naczelnym „Gazety Wyborczej”, rozmawia Stanisław Opiela SJ, „Przegląd Powszechny”, 2008, nr 4, s. 27.*

Controversies around Religion and Morals – Are They Identical or Can They Be Separated?

Summary

This paper deals with the relationship between religion and morals from the theoretical point of view. We consider both religion and morals as phenomena taking shape through human coexistence and interaction, or in other words as „communicative constructs”. In a concise manner we draw on views of selected researchers (philosophers, psychologists, and sociologists), some of whom accentuate the indissoluble relationship between religion and morals while others more or less question this connection. In conclusion we pay special attention to sociological studies of religion and morals. The problem of identification or separation, autonomy or interdependence of religion and morals is determined on the basis of empirical studies, which point on the one hand to their being joined together and connected, and on the other to their being apart and in competition.

Translated by Stanisław A. Wargacki

Zdzisław Kropidłowski (Bydgoszcz-Gdańsk)

Cech jako wspólnota życia codziennego

Średniowiecze było przesiąknięte myślą społeczną. Geocentryzm zapewniał człowiekowi świadomość, że doskonale zbudowany wszechświat jest zharmonizowany z jego potrzebami. Odczuwali to ludzie żyjący nie tylko na wsi, lecz również w miastach, gdzie korporacjonizm kształtował kulturę życia codziennego, był treścią ówczesnego systemu społecznego, a człowiek mógł korzystać ze swoich praw jedynie jako członek jakiejś korporacji - grupy stanowej, która nadawała mu swoje prawa i osłaniała przed niebezpieczeństwami. Mentalność korporacyjną poznajemy najlepiej z analizy prawa miejskiego, a szczególnie zawartego w statutach i tradycji cechowej. One normowały pełne życie rzemieślników: zawodowe, społeczno-polityczne, religijne i towarzyskie. Korporacje w średniowiecznym Gdańsku zakładała głównie ludność napływowa: kupcy, żeglarze i rzemieślnicy, ale i miejscowi rybacy.

Społeczeństwo Średniowiecza było uformowane dwukierunkowo. W linii wertykalnej (bardziej nam znanej) istniały stosunki zwierzchnictwa i zależności, które łączyły seniorów i wasali, a w linii horyzontalnej – korporacje wychowywały swoich członków w duchu równości i wzajemnego poszanowania praw członków, jednoczyły ich w obronie tych praw i interesów przed zagrożeniem ze strony jakichkolwiek sił zewnętrznych¹.

Feudalizm nie negował wolności człowieka, była to jednak wolność szczególna. Ówczesny człowiek mógł korzystać ze swoich praw jedynie jako członek jakiejś korporacji, która nadawała mu te prawa. To osadzenie w grupie nie było dla ludzi Średniowiecza uciążliwe. Wprost przeciwnie, stanowiło źródło zadowolenia i rodziło poczucie pewności siebie, dawało oparcie we wspólnocie. Było uzasadnione religijnie i prawnie. Istniał powszechny szacunek dla religii i prawa, które tworzyły ogólnie cenioną więź między ludźmi. W Średniowieczu istnieć mogło tylko to, co miało status prawny. Do łączenia się zmuszały nie tylko interesy produkcji i zbytu,

¹ G. Bedoulle, *Kościół w dziejach*, Poznań 1994, s. 193-194.

ale również przynależność stanowa, sądownictwo, potrzeba obrony miasta, funkcje religijne i kulturowe – słowem życie codzienne owego czasu².

Wśród zadań korporacji średniowiecznych wyliczyć można 12 rodzajów obowiązków: organizację produkcji, zaopatrzenia i zbytu, wykształcenia i wychowania następców, troskę o zachowanie praw miejskich i wspólnoty, pogłębienie religijności i przestrzeganie praktyk pobożnych, kultywowanie tradycji rodzinnych i towarzyskich oraz samopomoc³.

Dla wielu mediewistów decydującym momentem powstawania korporacji były względy religijne. Ze struktur Kościoła czerpano wzory organizowania społeczeństwa i szacunek dla prawa. *Każdy rozwój gospodarki średniowiecznej osiągnął swą pełnię, każdy gospodarczy i społeczny przejaw życia ujęty został w formę organizacji korporacyjnej i średniowieczne miasto stało się federacją autonomicznych społeczności [...]. Wprawdzie istniała duża rywalizacja między różnymi frakcjami w miastach, między arystokracją kupców, a demokracją rzemieślników, lecz pomimo to ekonomiczne teorie teologów i kanonistów były przyjmowane bez zastrzeżeń przez wszystkie partie jako fundamenty rzemieślniczego i handlowego życia⁴. Najstarsze archiwalia wielkich miast pruskich tchną duchem korporacjonizmu⁵. Z podstawowych jego zasad dostrzega się przede wszystkim troskę o godność i znaczenie samego stowarzyszenia i wszystkich jego członków, którym stawiano wysokie wymagania moralne i religijne, solidarnie troszczono się o zbawienie wieczne wszystkich współbraci⁶. Dopiero w wilkierzach z XVI w. znajdujemy zapisy potwierdzające ścisłe podporządkowanie korporacji rzemieślniczych Radom Miejskim, które wyznaczały jednego lub dwóch swoich członków do kontroli, opieki i rozstrzygania sporów w korporacjach⁷.*

Niewiele mamy świadectw życia codziennego. Za relację przesadną, bo przekazaną przez kaznodziejów, należy uznać wypowiedź biskupa cheł-

² A. Gurewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976, s. 203-212.

³ Z. Kropidłowski, *Samopomoc w korporacjach rzemieślniczych Gdańska, Torunia i Elbląga (XIV-XVIII w.)*, Gdańsk 1997, s. 41.

⁴ Tak się wypowiada m. in. C. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 175.

⁵ A. Matz, *Die Zünfte der Stadt Elbing bis zum Einzug der Schweden 1626*, „Elbinger Jahrbuch“, 1, 1919/1920, s. 50.

⁶ Z. Kropidłowski, *Statut elbląskiego bractwa tragarzy piwa ważnym świadectwem rozwoju ruchu brackiego*, w: *W kręgu badań profesora Stanisława Gierszewskiego*, praca zbior. pod red. A. Grotha, Gdańsk 1995, s. 87; S. Herbs, *Toruńskie cechy rzemieślnicze. Zarys przeszłości*, Toruń 1933, s. 30 i 40.

⁷ T. Maciejewski, *Zbiory wilkierzy w miastach państwa zakonnego do 1454 r. i Prus Królewskich lokowanych na prawie chełmińskim*, Gdańsk 1989, s. 152-153.

mińskiego z 1427 r. wygłoszoną na otwarcie synodu. Biskup Jan Marienau zwrócił m. in. uwagę na spadek pracowitości rzemieślników, ganił że chętnie zajmują się handlem, potępiał ich przesadne życie towarzyskie, które przeradza się w zbyt długie uczty i pijaństwo. Wezwał Rady Miejskie do przejrzenia statutów i ograniczenia uczt brackich, aby nie trwały w czasie nabożeństw, a handel nie odbywał się w czasie świąt⁸.

Dziesięć lat później (1438) o tym samym mówi się w petycji starszych cechów elbląskich, którzy uskarżali się na demoralizację panującą w mieście i lekceważenie świąt kościelnych⁹.

Pierwszym warunkiem powstania korporacji w Gdańsku w okresie krzyżackim było zrzeszenie się przynajmniej trzech mistrzów języka niemieckiego (Krzyżacy zabraniali uprawiania rzemiosła Prusom i Żydom). Drugim ważnym wymogiem było uzyskanie własnych statutów, czyli ustalenie stosunków prawnych w organizacji. Opracowywali je sami członkowie i składali w Ratuszu do sprawdzenia i zatwierdzenia przez Radę, albo przedkładali Radzie projekt do ostatecznego ustalenia treści według uznania Rady, albo też statuty ustalała sama Rada¹⁰. Uzyskanie statutu było równoznaczne z uznaniem i zatwierdzeniem korporacji przez władze, czyli uzyskanie osobowości prawnej, inaczej urzędu (*Amt*), do wykonywania wspomnianych wyżej celów¹¹.

Podstawą do podziału korporacji stosowaną przez różnych autorów są ich zadania, cele i zależności. Do pierwszej grupy zaliczam kupców, browarników i kramarzy, których organizacje w Gdańsku określano jako *Gilde* lub *Zunft* w odróżnieniu od *Gewerk* – organizacji zajmujących się wytwórstwem, które zaliczam do drugiej grupy. Z członków pierwszej grupy z czasem wywodziły się władze miasta, które ograniczały dostęp do zajęć kupieckich innym obywatelom przez wymaganie „obywatelstwa wielkiego”. Do drugiej grupy należało pospólstwo z czasem reprezentowane przez Trzeci Ordynek. W końcu Średniowiecza nastąpił w najliczniejszych stowarzyszeniach wtórny podział na korporacje mistrzów i czeladników¹².

⁸ O. Günther, *Eine Predigt vom preussischen Provinzialkonzil in Elbing 1427 und die „Ermahung des Carhäusers“*, „Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins“, 59, 1922, s. 94-111.

⁹ M. Józefczyk, *Średniowiecze Elbląga. Z problematyki społeczno-religijnej*, Elbląg 1995, s. 158.

¹⁰ A. Matz, dz. cyt., s. 48-50.

¹¹ S. Herbst, dz. cyt., s. 14-15.

¹² Z. Kropidłowski, *Samopomoc w korporacjach...*, s. 54.

Życie codzienne mieszczan mimo rozwarstwienia zawsze upływało w trzech miejscach: w domach, które dla części społeczności miejskiej były jednocześnie warsztatami pracy oraz w gospodach i kościołach.

W średniowiecznym Gdańsku (do wybuchu wojny trzynastoletniej) stały 3 kościoły parafialne: Panny Marii, św. Katarzyny i św. Bartłomieja, jako własne dla trzech ośrodków miejskich: Głównego Miasta, Starego Miasta i Nowego Miasta. Wszyscy mieszkańcy udawali się do nich na Msze św. i nabożeństwa. Wybór świątyni zależał od miejsca zamieszkania. Należało uczęszczać do własnych kościołów parafialnych, ale korporacje z różnych ośrodków miejskich fundowały w nich swoje kaplice.

Wszystkie uroczyste spotkania zaczynały się od modlitwy w świątyni parafialnej lub kaplicy korporacyjnej, gdzie kapłan (często altarzysta utrzymywany przez korporację) odprawiał Mszę św. i modlił się za zmarłych. W końcu Średniowiecza przy kościele Panny Marii funkcjonowało około 100 altarzystów, którzy podejmowali się kapelaństwa i obsługiwali nabożeństwa brackie. Natomiast chrzty, śluby i pogrzeby były zastrzeżone dla proboszczów, którzy z racji swego urzędu mieli *iura stolae*. Czasami w świątyniach odbywały się również walne zebrania. O dużym znaczeniu jakie przywiązywano do życia religijnego świadczą fundacje korporacyjne, wspinałe ołtarze doskonałej roboty, pochodzące z najlepszych warsztatów ówczesnej Europy. Do dzisiaj zachowały się (w kościołach gdańskich, a najcenniejsze w Muzeum Narodowym w Warszawie i w Muzeum Narodowym w Gdańsku) ołtarze, figury, stalle, naczynia i szaty liturgiczne ufundowane przez średniowieczne gdańskie korporacje.

Mistrzowie mieli obowiązek, pod pewną zwyczajową karą, uczestniczyć w niedzielnej i świątecznej Mszy św.; nawet spóźnienie było karane. Oni lub nawet cała organizacja fundowali Msze św. wieczyste za zmarłych członków bractwa lub swojej rodziny. W tym celu zakładano oddzielne księgi członków zmarłych lub osób uprawnionych do odbierania korzyści duchowych z fundacji. Fundacje takie znane we wszystkich miastach stały się podstawą do utrzymania wspomnianych altarzystów.

Pod posadzkami kaplic murowano krypty, w których umieszczano trumny zmarłych mistrzów i ich rodzin, wejścia do nich przykrywano ozdobnymi płytami.

Najważniejszy dla cechów był udział w procesji Bożego Ciała. Korporacje występowały w niej według ustalonej hierarchii, najpierw organizacje główne i bardziej zamożne oraz liczniejsze, później inkorporowane,

małoliczne i uboższe. W każdej grupie za sztandarem z wizerunkiem patrona korporacji kroczyli na czele starsi, następnie mistrzowie, a za nimi czeladnicy; uczniowie nie brali udziału w pochodzie.

Wyjątkowo uroczyste obchodzono pogrzeby mistrzów, na które musieli się stawić wszyscy mistrzowie wraz z żonami. Rozpocynały się one wigilią w domu zmarłego. Następnego dnia zwłoki przenoszono do świątyni, tam odprawiano Mszę św., a potem w kondukcje odprowadzano na cmentarz. Do uczestnictwa w tych uroczystościach zobowiązywały wszystkie statuty korporacyjne, a nieusprawiedliwioną nieobecność surowo karano¹³.

Problem ilości świąt i form świątowania w średniowiecznym Gdańsku nie został jeszcze rozstrzygnięty. Świątowano przede wszystkim z powodów religijnych, ale również z powodów społecznych. Rocznie w końcu Średniowiecza obchodzono w Gdańsku około 100 świąt religijnych i kilka korporacyjnych oraz z powodów politycznych – narodzin królewskiego potomka, wesela pary monarszej, zawarcia pokoju, zwycięskiej bitwy, przybycia do miasta znaczącej osoby. Co dawało nawet około 120 dni wolnych od pracy o charakterze religijnym i społecznym. Za pierwsze święto o charakterze religijno-patriotycznym należy uważać rocznicę bitwy pod Grunwaldem, które obchodzono jako święto ku czci Matki Bożej i wspomnienie zwycięstwa Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego nad Zakonem Krzyżackim¹⁴.

Mieszczanie tłumnie odwiedzali kościoły również z powodu przybycia do Gdańska sławnych kaznodziejów, szczególnie dominikanów i franciszkanów, którzy w Adwencie i Wielkim Poście codziennie głosili kazania przed i popołudniowe gromadząc większość mieszkańców miasta¹⁵.

W dni wolne od pracy, z kościoła udawano się do gospody korporacyjnej, którą na krótki czas odwiedzano też w dni powszednie. Gospody korporacyjne gwarantowały pewien ład w pozaprodukcyjnym życiu rzemieślników, pozwalały na kontrole i działania wychowawcze, chroniły przed niepożądanymi kontaktami, wpływami burzycieli i zbiegłych czeladników. Uczęszczanie do własnej gospody było statutową powinnością rzemieślników i wypełniało niemal całą treść ich życia. J. Wyrozumski uważa, że

¹³ Z. Kropidłowski, *Troska o zmarłych w elbląskiej korporacji tragarzy piwa*, „Universitas Gedanensis”, 14, 1996, s. 69-77.

¹⁴ Por. H. Samsonowicz, *Życie miasta średniowiecznego*, Poznań 2006, s. 129-132.

¹⁵ T. Jank, *Zespół kościelny św. Trójcy w Gdańsku*, Gdańsk 2002, s. 16.

gospoda znacznie bardziej niż sama struktura prawna korporacji wyrabiała poczucie branżowej i jak gdyby stanowej solidarności¹⁶.

W statutach korporacji mocno się podkreśla, żeby w czasie spotkań towarzyskich nie poruszać spraw zawodowych, nie dochodzić swoich pretensji, nie załatwiać interesów, gdyż spotkania te mają być przeznaczone na godną zabawę, bez pijaństwa, przekleństw, plotek, oszczerstw, gier hazardowych i bójek. Statuty mówią o częstotliwości spotkań obowiązkowych od 2 w roku do 2-3 w tygodniu; towarzyskie odbywały się codziennie, wieczorem po zakończeniu pracy. Zbyt częste – odrywały rzemieślników od pracy, ale w ten sposób realizowano drugi cel korporacjonizmu, wspólne życie towarzyskie¹⁷. Najliczniejsze korporacje posiadały własne gospody, a mniejsze i niezamożne oraz bractwa czeladnicze zawierały umowy z ich właścicielami, aby im służyły.

W gospodach lub kaplicach przechowywano skarb cechu. Była to przede wszystkim lada, solidnie zabezpieczona, najczęściej w 3-5 różnych zamków, do których klucze przechowywali przedstawiciele władz korporacji. Otwieranie jej było możliwe tylko wtedy, gdy zebrali się wszyscy posiadacze kluczy, czyli komisja. W skrzyni przechowywano stroje i insygnia władzy starszych korporacji, pierścień, berło, pieczęć, statuty założycielskie i uzyskane przywileje, księgi wpisów i księgi kasowe oraz najcenniejsze przedmioty. Gdy lada stała w kościele zamykano w niej naczynia liturgiczne, wykonane czasami z kruszców, które przyozdabiano szlachetnymi kamieniami.

W gospodach stały też kredensy na naczynia: kubki do picia wina, kufle, misy, które były wykonane początkowo z drewna i cyny, a później ze srebra, czasami nawet były połączone. Przechowywano w nich również uzbrojenie korporacyjne i tablice cechowe używane na przyozdobienie trumny i uświetnienie pogrzebów¹⁸. Gospoda była podzielona na stoły. Przy nich na ławach zasiadali oddzielnie członkowie zarządu, mistrzowie, czeladnicy i uczniowie. Na spotkania zapraszano ich żony.

Najczęściej, według statutów korporacji, cztery razy w roku odbywały się walne zgromadzenia, na których m.in. rozprawiano o sprawach wspólnoty, rozpatrywano skargi i odbywały się sądy w sprawach wnoszonych

¹⁶ J. Wyrozumski, *Związki czeladnicze w Polsce średniowiecznej*, „Przegląd Historyczny”, 68, 1977, s. 10-11.

¹⁷ B. Makowski, *dz. cyt.*, s. 34.

¹⁸ K. Cieślak, *Kościół-cmentarz. Sztuka nagrobna w Gdańsku (XI-XVIII w.)*, Gdańsk 1992, s. 104.

przez członków korporacji. Wtedy udzielano też zapomóg. Informacje o różnych nieprawidłowościach w łonie korporacji szybko się rozchodziły, a reakcja na nie była ostra. Za ciężkie przewinienia, jak ucieczka czeladnika, strajk, zniesławienie czy rękoczyn wydalano z korporacji bez możliwości przyjęcia gdzie indziej¹⁹. Szczególnie hucznie obchodzono wyzwoliny czeladników na mistrzów. Statuty dokładnie określały jak wystawne mają być te spotkania. Przykładowo nie wolno było w czasie jednego posiedzenia wypić więcej niż około 6 litrów piwa. Określano ilość wiktuałów, które można było spożyć w czasie uroczystego spotkania, czyli ile świń, prosiaków, cielaków, jakie ciasta i owoce (nawet cytrusowe), wina i piwa, ilu muzyków może przygrywać do zabawy, jakie tańce i zabawy, głównie ukazujące sprawność fizyczną członków, są dozwolone.

Główną rozrywką w gospodach było picie piwa, ale urządzano również zabawy taneczne, pochody letnie i zimowe w czasie karnawału, a także przyjęcia. Na tańce nie pozwalano zapraszać kobiet lekkiego prowadzenia, naprzykrzać się partnerce w tańcu, uchylać od tańczenia oraz potajemnie opuszczać zabawę. W razie sprzeczek i bójek rzemieślnikom nie wolno było pozostawiać panien bez opieki²⁰.

Najważniejszą rolę w cechu spełniali mistrzowie, a szczególnie starsi mistrzowie, którzy stanowili jego zarząd. Czasami w ważnych sprawach dotyczących całego miasta odbywali oni posiedzenia wspólnie z burmistrzami, rajcami, przedstawicielami pospólstwa, uczestniczyli w uchwalaniu wilkierzy i statutów korporacji. Najczęściej byli wybierani w demokratycznych wyborach przez wszystkich członków organizacji i przedstawiani Radzie do akceptacji. Składali jej przysięgę wierności, a ona powierzała im cech jakby w lenno na okres jednego roku, po którym oceniano ich działalność na walnym zgromadzeniu i rozliczano ze spełnianych obowiązków.

Od XV w. Rady prowadziły stałą kontrolę cechów przez wydelegowanych rajców, zwanych „panami cechowymi” (*Wercksherren, Gewerkspatronen*). Kierowanie korporacją polegało na pilnowaniu, aby członkowie spełniali zapisy statutów, czyli zwoływali i przewodniczyli zgromadzeniom korporacji, zarządzali majątkiem i finansami wspólnoty, organizowali zaopatrzenie w surowiec i wspólne miejsce zbytu wyprodukowanych przez warsztaty towarów, nadzorowali kształcenie uczniów i stosunki w warsztatach, prowadzili korespondencję, reprezentowali korporacje przed sądami.

¹⁹ A. Matz, *dz. cyt.*, s. 53.

²⁰ Z. Kropidłowski, *Samopomoc w korporacjach...*, s. 118.

Starsi cechów, jako urzędnicy, sprawowali w imieniu Rady sądy, prowadzili kancelarię korporacyjną i nadzorowali działalność organizacji czeladniczych, w czasie wojen dowodzili działami swojego cechu, a w czasie pokoju ćwiczeniami i pokazami wojskowymi. Oddawano im honory, przykładowo w kaplicy korporacyjnej najczęściej mieli własne stalle, w gospodzie zasiadali na poczesnym miejscu. Za obrazę starszego karano podwójnie niż za obrazę inne członka wspólnoty. Od nich też więcej wymagano, jeśli starszy popełnił przestępstwo lub załamał statut, podwójnie był karany. Największym bowiem osiągnięciem korporacji cechowych był samorząd, który regulował stosunki osobiste między członkami.

Sąd korporacyjny (*Execution-Gericht*) rozpatrywał sprawy członków regularnie, bodaj na każdym spotkaniu. Sprawy, którymi się zajmował dotyczyły życia codziennego, produkcji, handlu i stosunków między ludzkich, szczególnie nieporozumień między mistrzami a czeladnikami i uczniami. Sąd cechu mistrzów był instytucją odwoławczą w sprawach ferowanych przez bractwa czeladnicze. Od wyroków korporacji wolno było apelować do Rady, ale tylko przy wyrokach (XV wiek) powyżej 4 funtów wosku do kaplicy lub gospody cechowej.

Wzorem dla kształtowania stosunków pomiędzy starszymi a resztą członków oraz reprezentacji stowarzyszenia były sposoby działania Rady Miasta.

Co roku w karnawale odbywała się ceremonia zmiany władzy: na miejsce ustępującego starszego wchodził jego dotychczasowy zastępca, a mistrzowie wybierali lub władze wyznaczały jego nowego przybocznego. System ten zapewniał ciągłość władzy i pozwalał zastępcom na przygotowanie się do objęcia urzędu starszego korporacji. W licznych cechach było kilku starszych i ich zastępców, ale zawsze jeden był głową korporacji i jemu wręczano insygnia władzy: łańcuch, berło, sygnet i pieczęć, oraz jeden z kluczy do lady. Zwyczaj ten zachował się do dzisiaj na uniwersytetach.

Ustępujący starsi z czasem nie chcieli wracać na dawne miejsce w cechu lecz utworzyli grupę seniorów. Ich doświadczenie i obycie było ważne dla korporacji, ale z czasem wytworzyli własne zwyczaje i wymusili odrębne honory (np. oddzielny stół w gospodzie cechowej, czy zwolnienie z noszenie zwłok członka korporacji w czasie pogrzebu).

Najwyższą władzą w korporacji było walne zgromadzenie wszystkich członków, nazywane *Morgenschprache*, powszechnie zwoływane raz na kwartał oraz zgromadzenie nadzwyczajne zwoływane w razie nagłej po-

trzeby lub na czyjeś życzenie. Wtedy taki zwołujący był zobowiązany do złożenia opłaty pieniężnej lub ufundowania piwa dla wszystkich przybyłych. Odbływały się one często, przykładowo u gdańskich młynarzy i piekarzy co 10-14 dni.

Wszystkie zebrania musiały odbywać się w atmosferze poszanowania godności osób biorących w nich udział. Statuty zawierały wiele przepisów określających porządek spotkań i wyszczególniających kary za zakłócanie spokoju obrad. Początkowo pobierano kary w wosku na oświetlenie kaplicy lub gospody korporacyjnej, później pieniądze i w piwie, które wypijano po zakończeniu części oficjalnej spotkań. Obowiązywało zachowanie tajemnicy obrad. Sposób zawiadamiania o terminach zebrań był prosty: wysyłano przez posłańca, którym był najmłodszy członek korporacji, wszystkim członkom tzw. „cechę”, czyli symbol organizacji, np. u złotników gdańskich był to pierścień²¹.

Organizacje te prowadziły także własną działalność finansową i obracały nieraz znacznymi sumami pieniędzy. Lokowano je na procent w miejskiej kasie dochodów nadzwyczajnych. Udzielano pożyczek członkom korporacji i innym mieszkańcom miasta na mały procent. To domagało się prowadzenia księgowości, własnych kancelarii i rozliczania się starszych podczas zebrań kwartalnych.

Do połowy XV w. zakres spraw załatwianych w korporacjach rzemieślniczych na piśmie nie był w pełni sprecyzowany. Zapewne ograniczony był do wpisywania bieżących potrzeb organizacji i najważniejszych wydarzeń oraz ewidencjonowania członków, rozliczeń niektórych dochodów i wydatków, spraw spornych, opiekuńczych. Wysyłano też listy znaczone własną pieczęcią (która też należała do kancelarii) przechowywaną w skrzyni cechowej – ladzie. Od XIV-XV w. większość cechów posiadała już własne ludy na przechowywanie dokumentów i kasy.

Działalność kancelaryjną cechów ograniczono na zjeździe miast pruskich w 1428 r. zabraniając korporacjom posiadania i używania własnych pieczęci. Zarządzenie tego nie udało się wprowadzić w życie, ale ograniczono używanie pieczęci. W następnym stuleciu stosowano je tylko do uwierzytelnienia dokumentów wewnętrznych, świadectw ukończenia nauki i świadectw pracy czeladników. Wszelkie inne dokumenty i listy musiały być pieczętowane w kancelarii miejskiej, co było równoznaczne z koniecznością uzyskania akceptacji ich treści przez władze miasta.

²¹ I. Rembowska, *Gdański cech złotników od XIV do końca XVIII wieku*, Gdańsk 1971, s. 33.

Posiadanie własnych ksiąg, przywilejów, pieczęci było symbolem własnej odrębności i niezależności. Gdy pisarz wystawiał np. „list wyuczenia” po wyzwolinach i wysłuchaniu opinii starszych, na zebraniu obowiązywała wtedy cisza. Pisarz pisał przy otwartej ladzie korzystając zapewne ze wzorca, według którego redagował zaświadczenie.

Funkcje pisarza mógł pełnić starszy cechu, czasami biegły w pisaniu członek korporacji lub etatowy pisarz; wtedy nadzór nad jego czynnościami sprawowali starsi. Zapewne to zajęcie traktowano jako etap pośredni przed uzyskaniem godności starszego. Zwyczaj ten wykształcił się w okresie krzyżackim i stał się popularny w wiekach późniejszych.

Starsi korporacji mieli obowiązek przydzielania uczniów i czeladników do poszczególnych warsztatów, aby dać im zatrudnienie i aby mistrzowie mieli w nich pomocników²².

Na najniższym szczeblu cechu stali uczniowie. Kandydat na ucznia musiał pochwalić się „prawym pochodzeniem” i odbyć próbę w warsztacie mistrza trwającą najczęściej kilka tygodni. Gdy uczeń stwierdzał, że zajęcie mu odpowiada, a mistrz uznawał jego zdarność do rzemiosła, zawierano z rodzicami lub opiekunami chłopca umowę o naukę i zapisywano go w korporacji. Od tego momentu stawał się członkiem organizacji i zaczynało mu liczyć czas nauki. Mistrz przyprowadzał chłopca do gospody i przedstawiał go starszym, z których jeden wygłaszał pod adresem ucznia pouczenie o obowiązkach i odbierał od niego przyrzeczenie, że będzie się zachowywał stosownie do wskazań. Starszy uroczyście pytał go o imię mistrza, u którego chce pobierać naukę, i czy podoba mu się rzemiosło.

Czas trwania próby był ściśle określony. Jego długość zależała od trudności rzemiosła. Czas ten skracano dla synów majstrów, co zapewne usprawiedliwiano stałym pobytem dziecka w domu ojca i wcześniejszym nabyciem umiejętności. W okresie nauki uczeń był traktowany jak członek rodziny mistrza. Obowiązywała go posługa w domu mistrza. Wymagano od niego wierności i szacunku względem mistrza, domowników i współtowarzyszy, posłuszeństwa bez szemrania i sprzeciwu oraz wypełniania praktyk religijnych. Nie wolno mu było przebywać w złym towarzystwie, grać w karty. Musiał unikać towarzystwa niemoralnych kobiet, a tym bardziej z nimi tańczyć. Spędzenie nocy poza domem karano przedłużeniem nauki o dodatkowy rok. W ostatnim roku nauki szczególnie surowo karano

²² B. Makowski, *Z życia cechowego i mieszczańskiego na Pomorzu. Cech szmuklerski w Toruniu*, Toruń 1922, s. 17.

za krnąbrność. Tak więc nie tylko zdobywał zdolności zawodowe, ale nabywał oglądy towarzyskiej i wdrażał się w sposób życia, poznawał zwyczaje korporacyjne i etykę zawodową.

Nauka kończyła się wyzwoleniem. Czasami wymagano poświadczenia ze strony mistrza lub wykonanie „sztuki czeladniczej” i wykupienie się towarzysza. Wymagania cechu wobec czeladników były formułowane już w przedmowie majstra wygłaszanej w czasie wyzwolin. Ten, uroczystość upominał go, aby przede wszystkim bał się Boga, cnotliwie i uczciwie się zachowywał oraz gorliwie pracował, zachęcał do odbycia wędrówki w celu pogłębienia umiejętności zawodowych i zdobycia doświadczenia, przestrzegał przed złym towarzystwem, które namawia do pijaństwa czy hazardu i surowo zabraniał zatrudniania się u partaczy. Gdy nowy czeladnik złożył przyrzeczenie, że wszystkie te zalecenia przyjmuje i będzie się starał je zachowywać, starszy wyciągał do niego rękę i mówił: *Tak ci Panie Boże dopomóż w Trójcy Jedyny. Dajże nam na to rękę.*

Po części oficjalnej rozpoczynała się ceremonia pasowania na towarzysza w gronie czeladników. W niektórych cechach najmłodszy mistrz miał zaszczyt wtajemniczenia nowego czeladnika. W czasie wyzwolenia odbywały się zabawne, a nawet gorszące sceny *iako to Rycerzem być, heblować, szlupować, kazanie mieć*, nadawano przewisko, strojono w dziwaczne szaty i po ulicach przebierańca oprowadzano. Odbywano też błazeńskie sceny „golenia”, „wrywania zębów”, przeskakiwania przez stoły dla wykazania się sprawnością fizyczną, zapalania fajki itp. Wymęczonego kandydata ceremonialnie wprowadzano do grona rzemieślników, gdzie wychylano z nim kielich braterstwa lub wilkom piwa oraz wymieniano pierwsze braterskie „ty”²³.

Typową formą wynagrodzenia za pracę był *wohlon*, czyli zapłata tygodniowa. Wysokość jej była uzależniona od wielu czynników. Jej wielkość ustalała umowa o pracę, najczęściej normowana przez uchwały korporacyjne lub zjazdy rzemieślników sąsiednich miast pruskich. W niektórych warsztatach czeladnicy mieli możliwość dorobienia sobie przez różnego rodzaju naprawy, pracę „po fajrancie” itp.

Oprócz płacy stosowano wynagrodzenie w naturze, ono zapewniało czeladnikowi utrzymanie i lokum w domu mistrza; czasem nawet ustalano rodzaj pożywienia. Czeladnicy nieżonaci, zamieszkujący w domu mistrza, po ukończeniu pracy i w święta mieli zupełną swobodę spędzania wolnego

²³ Z. Kropidłowski, *Samopomoc w korporacjach ...*, s. 72-81.

czasu. Jeśli mieli własną gospodę mogli tam spędzać noc z soboty na niedzielę. Poważnym problemem było „poniedziałkowanie”, tzn. zwyczajowe prawo do odsypiania niedzielnych libacji. W niektórych korporacjach opóźniano rozpoczęcie pracy w poniedziałek, w innych co czwarty był wolny.

Proces wychowawczy czeladników napotykał trudności typowe dla pracowników najemnych. Normy etyki zawodowej przekraczano głównie przez lenistwo i brak odpowiedzialności. Statuty korporacyjne wykazują długą listę wykroczeń czeladników za które stosowano głównie karę darrowizny w wosku lub piwie. Za cięższe przewinienia groziło nawet uwięzienie w Ratuszu.

Najbardziej piętnowanym przestępstwem było wszelkiego rodzaju zbiegostwo, polegające na jednostronnym, nagłym zerwaniu umowy i pozostawieniu warsztatu bez pracownika. Cechy wpisywały wtedy zbiega do „czarnej księgi” i rozsyłały pisma do organizacji w innych miastach z żądaniem odesłania go do Gdańska. Dopiero odbycie kary przywracało mu dobre imię i pozwalało szukać nowej pracy.

System ścigania w Średniowieczu był niedoskonały, toteż łatwo było ująć sprawiedliwości. Prócz ucieczki na inne terytoria osadnicze istniała możliwość schronienia się w ośrodkach podmiejskich (Starych Szkotach, Biskupiej Górze, Oliwie), chronionych immunitetem kościelnym, gdzie u mistrzów niezrzeszonych, czyli u tzw. „partaczy” lub u wolnych mistrzów, albo w nakładczym systemie pracy szukali zatrudnienia. W okresach braku pracowników najemnych już sama groźba zbiegostwa była mocnym argumentem w rękach czeladników negocjujących z mistrzami warunki pracy.

Tylko w niektórych zawodach od XV w., czeladnika gdańskiego, który chciał zostać mistrzem, obowiązywała wędrowka. Była ona kolejnym etapem doskonalenia zawodowego i okazją do zdobycia ogłady towarzyskiej, rozszerzenia horyzontu umysłowego przez poznanie innych ludzi i miast. Statuty wskazywały miejsca wędrowek, najczęściej do Niemiec. Długość wędrowki zależała od trudności rzemiosła. Większość cechów wołała jednak zatrzymać ich w Gdańsku²⁴.

Istotą czeladnictwa w Średniowieczu była jego przejściowość, jako etap w celu uzyskania mistrzostwa. Czeladnik, który miał odpowiedni staż pracy, zawiadamiał o zamiarze wyzwolenia pracodawcę i starszych. Na najbliższym zebraniu następowało oficjalne zgłoszenie jego kandydatury tzw. zapowiedź.

²⁴ *Tamże.*

W pierwszej połowie XV w. ustalono, że warunkiem uzyskania mistrzostwa w wielu cechach gdańskich jest wykonanie sztuki mistrzowskiej, tzw. *Meisterstück*, który miał być dowodem umiejętności rzemieślniczych, zwłaszcza postawy twórczej. Niektóre statuty dokładnie mówiły co ma być przedmiotem egzaminu i jak ma wyglądać jego przebieg. Przy prezentacji swojej pracy kandydat stawiał mistrzom beczkę piwa oraz uiszczal opłatę starszemu nadzorującemu i kontrolującemu wykonanie majstersztyku. Przykładowo korporacja murarzy od 1526 r. domagała się wzniesienia komina narożnego, otynkowania izby i zwieńczenia drzwi lub okna. Za błędy w wykonaniu sztuki mistrzowskiej karano grzywną, przedłużeniem okresu czeladnictwa, wysyłano na wędrowną czeladniczą lub w ogóle odbierano prawo ubiegania się o mistrzostwo.

Do XVI w. opłaty wstępne nie były wysokie i nie stanowiły bariery niemożliwej do przebycia dla przeciętnego czeladnika.

Wydaje się niesłuszne powtarzanie przez wielu historyków opinii, że mistrzowie dokuczali czeladnikom, a nawet znęcali się nad nimi i wszystkimi sposobami utrudniali proces wyzwolenia. Przecież były okresy, kiedy odczuwano brak rąk do pracy. Mamy też liczne wzmianki o tym, że mistrzowie pozyskiwali sobie czeladników przez składanie im podarków, goszczenie i poczęstunki lub przez oferowanie pożyczek.

Gdy „sztuka mistrzowska” została przyjęta pozytywnie, a nowy mistrz wyprawił ucztę dla całego cechu, uiścił wszelkie opłaty wstępne oraz stał się przed siedzącą Radą, stawał się pełnoprawnym rzemieślnikiem, mógł otworzyć zakład i wywiesić znak mistrzowski, czyli szyld. Najczęściej nie był to jednak zakład nowy. Raczej przejmowano istniejące zakłady przez ożenek (należy pamiętać o dużej śmiertelności w mieście, szczególnie w okresie powtarzających się co kilkanaście lat epidemii od chwili pojawienia się w Europie „czarnej śmierci”).

Samodzielność mistrzów ograniczały zadania wyznaczone danej korporacji przez władze miasta i jej władze. One regulowały wielkość produkcji, ceny, sposoby wytwarzania, formy sprzedaży itp. Ograniczenia te wynikały z podziału pracy i były formą ochrony monopolu produkcyjnego danej organizacji. Stwarzały w ten sposób pewien stopień bezpieczeństwa socjalnego. Mimo tego mistrzowie ostro konkurowali między sobą o rynek zbytu, a korporacje zdecydowanie walczyły z nieuczciwym współzawodnictwem. Statuty zakazywały odciągania sobie klientów oraz urządzania zbytu wystawnych reklam. Aby handel nie odciągał mistrza od pra-

cy, w niektórych rzemiosłach ograniczono dni sprzedaży do trzech w tygodniu. Mistrzowie sami ustalali ceny swoich wyrobów, ale władze korporacji były upoważnione do ingerowania w wysokość cen wyrobów i usług. Ustalano kary na niesolidnych wykonawców. Również solidna konkurencja w zakresie zbytu ograniczała znacznie możliwości podnoszenia cen²⁵.

Do zadań mistrza należało przestrzeganie, aby wyroby pochodzące z jego warsztatu były sprzedawane w tymże warsztacie lub na targu po cenie zaakceptowanej przez Radę lub korporację, według właściwej miary i wagi, sprawdzonej przez powołanych przez korporację lub władze miasta „instygatorów”²⁶.

Źródła dotyczące stanu majątkowego gdańskich rzemieślników, pojawiające się od drugiej połowy XV w. wskazują na stopniowe odchodzenie od egalitaryzmu średniowiecznego i na zarysowującą się dyferencję o charakterze profesjonalnym i indywidualnym. Należy tu rozumieć wyodrębnianie się rzemiosł wyraźnie bogatszych i wyraźnie uboższych niż reszta zawodów rękodzielniczych. Do bogatszych korporacji zaliczano: browarników, rzeźników i złotników, a do biedniejszych: wiadrowników, skrzyńiarzy i niektóre korporacje usługowe.

Mistrzowie byli zobowiązani do opieki nad chorymi czeladnikami, *wyjawszy jaką nieuczciwą chorobę*. Najczęściej statuty nakazywały mistrzowi pielęgnować czeladnika przez pierwszy tydzień jego choroby, lecz gdy nie wyzdrowiał przez ten czas, a nie miał pieniędzy na leczenie, koszty dalszej choroby pokrywała korporacja rzemieślnicza lub czeladnicza. Mistrzowie dbali również o czystość czeladników, nawet zwalniali ich z pracy na kąpiel w łaźni, przypominając o myciu głowy.

Mistrzowie świadczyli też pomoc swoim kolegom dotkniętym klęską elementarną, przede wszystkim pożarem. Ze wspólnej kasy kupowali narzędzia przeciwpożarowe, aby z ich pomocą móc lepiej służyć wspólnocie miejskiej.

Dzieło miłosierdzia chrześcijańskiego realizowali przez przekazywanie dobrowolnych opłat na fundusz pomocy ubogim. W Gdańsku, w gospodach cechowych znajdowały się skarbonki, do których uczestnicy spotkań obowiązkowych i towarzyskich wrzucali datki potrzebne szpitalom²⁷.

²⁵ *Tamże*, s. 81-90.

²⁶ Por. A. Klonder, *Browarnictwo w Prusach Królewskich (2. połowa XVI-XVII wieku)*, Wrocław 1983, s. 40-41.

²⁷ Z. Kropidłowski, *Samopomoc w korporacjach ...*, s. 84-90.

Bardzo dobrze była też zorganizowana samopomoc. W początkowym okresie powstawania korporacji miejskich pomoc zubożałym, chorym, kalekom, sierotom i wdowom była prowadzona w ramach jednej organizacji, która miała wiele zadań w ramach jednej kasy. Z czasem jednak wyspecjalizowały się kasy chorych, wdów i pogrzebowe, w których gromadzano fundusze w czasie pomyślności i dobrobytu, by w chwilach nieszczęść spieszyć z pomocą potrzebującym. Z najstarszych zachowanych źródeł dotyczących Gdańska, Torunia i Elbląga wynika, że powszechnie uznawano iż *jeden powinien pomóc drugiemu w potrzebie pod karą beczki piwa*²⁸.

Oprócz wytwarzania towarów na potrzeby ludności miejskiej korporacje cechowe były zobowiązane do służby wartowniczej i obronnej. Początkowo wymagano od gdańszczanina osobistego udziału w obronie miasta, wkrótce jednak pozwolono bogatszym członkom korporacji delegować zastępców, którzy by za nich pełnili służbę wartowniczą. Tak więc korporacjom doszedł nowy obowiązek: opracowanie dokładnego harmonogramu ochrony murów. Każdej organizacji przydzielono pewien odcinek murów miasta, o którego dobry stan dbano w czasie pokoju, którego broniono w czasie wojny. O wyposażenie swoich strażników musiała zadbać sama korporacja, dlatego każdy nowy członek musiał złożyć pewną ściśle określoną składkę na zbrojenie. Od rzeźników wymagano, aby utrzymywali konie dla straży konnej. Warty były podzielone na poszczególne grupy. Wydatki na ten cel pokrywano z „opłaty strażniczej”. Właściciele okazałych domów utrzymywali tak zwaną dużą straż, a właściciele bud małą straż.

Przynajmniej raz w roku Rady Miejskie dokonywały przeglądu oddziałów rzemieślniczych i musztry oraz zbrojowni korporacyjnych. Ducha rycerskiego wyrabiały w mieszczanach bractwa strzeleckie, które powstały we wszystkich większych i mniejszych miastach²⁹.

Rzemieślnicy raczej nie uchylali się od obowiązku finansowania i utrzymywania miejskich urzędów obronnych, gdyż byli świadomi tego, że bezpieczeństwo miasta jest podstawą rozwoju handlu i rzemiosła. Mistrzowie zawsze nosili przy sobie broń, co było zabronione czeladnikom.

Jak z tego wynika, życie codzienne w korporacjach cechowych było bardzo bogate. W pracy usiłowano pogodzić wolność gospodarczą z organizacją planową, inicjatywę jednostki z dobrem społeczeństwa, prawa konsumenta ze słusznym zyskiem wytwórcy. Dlatego relacje międzyludzkie

²⁸ Por. Z. Kropidłowski, *Samopomoc w korporacjach...*, s. 135.

²⁹ J. Ptaśnik, *Miasta i mieszczaństwo w dawnej Polsce*, Warszawa 1939, s. 153-154.

domagały się głębokiego uzasadnienia światopoglądowego, a szczególnie religijnego. Stefan Kwiatkowski uważa, że człowiek Średniowiecza stał przed ołtarzem Boga i jego świętych jako jednostka świadoma swojego miejsca w społeczeństwie. Jego doświadczenie społeczne odnosiło się przede wszystkim do rozumienia pracy i zdecydowanie transponowało je na sferę religijną. Zapewne było i odwrotnie – doświadczenie wspólnotowe ze sfery religijnej przenoszono na działalność zawodową, społeczno-polityczną i towarzyską. W Gdańsku dominikanianie głosili poglądy św. Tomasza z Akwinu, który był ówczesnym twórcą teorii państwa. Głosił on, że człowiek zobowiązany jest do pracy nie tylko jako istota żywa i rozumna, ale również moralna, jako osoba świadom i odpowiedzialna. Choć Bóg udzielił człowiekowi uzdolnień do pracy, za właściwe ich wykorzystanie odpowiada człowiek, za wypełnienie przez pracę woli Bożej, otrzyma nagrodę w postaci pełni szczęścia wiecznego. Tak więc praca ludzka w obrębie każdego zawodu, czy to praca budowniczego, medyka czy uczonego, winna być skierowana ku celowi najwyższemu – Bogu. Wielokrotnie powtarzał on, że człowiek powinien zużytkować całą swoją energię na pracę i w ten sposób upodobnić się do Stwórcy. Przypominał, że próżniactwo, zakopanie ewangelicznego talentu jest grzechem skierowanym przeciw samej istocie pracowitości jako daru Bożego³⁰.

Kaznodzieje średniowieczni, jak Jan z Trzcieny, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, nauczali, że świat jest miejscem twórczej ekspansji człowieka, gdyż natura wyposażyła go w ręce, które nazywa sługami rozumu. Rękami rzemieślników zawdzięczają ludzie mieszkania, odzież, obuwie, pożywienie i lekarstwa. Trudu pracy nie traktował on jako kary za grzech, lecz uważał za uczestnictwo w stwórczym dziele Boga. Wszystkie osiągnięcia umysłu i rąk ludzkich doskonalące ten świat, a tym samym podporządkowujące go człowiekowi, są wspianiałym świadectwem znakomości, wielkości i godności człowieka³¹.

³⁰ C. Skrzyszewski, *Obowiązki i cele pracy ludzkiej w filozofii społecznej św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne”, 11, 1963, s. 33-34.

³¹ J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka*, Lublin 1992, s. 74.

The guild as a community of everyday life

Summary

Social life in medieval guilds of Gdańsk resembled that of other large cities in Christian Europe. It took place in three spots, namely home and workshop, inn and church. The workroom was often located in the same building in which the master, his family and employees used to live. At the beginning of the above article I mentioned that only 2/3 of the time was devoted to working life, while 1/3 was free from work because of religious, corporate, municipal and national holidays. Next, I discussed manifestations of religiousness, participation in church services, foundations as well as organisation and various jobs, starting with disciples and journey-men and ending with the position of masters and corporation executives. I also devoted a considerable part to social life, which concentrated mainly in guild inns. The Gdańsk inns formed a base for both leisure and statutory activities. General meetings, social gatherings and family reunions as well as daily meetings after work took place there. They also served as stores for office files, valuables and weapons of the guild. Social and medical care was carried out there and they were also shelters for travelling artisans.

Aniela Przywuska (Gdańsk)

Wspomnienie o księdzu Janie Kamulskim proboszczu parafii Boręty

(12.02.1883 – 7.10.1945)

Wywołana przez hitlerowskie państwo niemieckie druga wojna światowa (1.09.1939 – 8.05.1945) odcisnęła swoje piętno na losach wielu mieszkańców Europy. Między innymi Polaków i Niemców. Gazeta Kurier Polski 7.02.1946 r. przedrukowała za Szwajcarskim Biurem Statystycznym w Bernie porażającą listę strat tej wojny: poległo żołnierzy i partyzantów 14,5 mln., wymordowano osób 5.5 mln., bomby zabiły osób 3 mln., w obozach koncentracyjnych zmarło i zamordowano osób 11 mln., inwalidami wojennymi zostało 30 mln., bezdomnymi wojennymi 21 mln., uchodźcami wojennymi 15 mln. osób; flota handlowa straciła około 6 tys. okrętów o wyporności 30 mln. t., zniszczeniu uległo 35 mld. m sześciennych budynków mieszkalnych i użyteczności publicznej. Wymienione dane są do tej pory weryfikowane. Doliczono się znacznie większej liczby strat ludzkich – ponad 50 mln. osób, w tym około 20 mln. żołnierzy. Nie ustalono dotąd ścisłych liczb strat osobowych ludności polskiej – przykładowo z terenu Pomorza Gdańskiego. Powstałe straty osobowe, materialne i gospodarcze długie lata rzutowały na ekonomiczny rozwój kraju. Niektóre obiekty zniszczone w następstwie działań wojennych lub rozgrabione przez okupantów nie zostały do tej pory odbudowane. W stanie ruiny pozostają na przykład zbudowane w XIV w., spalone przez sowieckich żołnierzy w 1945 r., piękne świątynie katolickie we wsiach Boręty (dowodem załączone zdjęcia) i Wocławy położone wówczas w diecezji gdańskiej. Boręty na podstawie bulli *Totus tuus Poloniae populus* papieża Jana Pawła II z 25.03.1992 r. wraz z dekanatem Nowy Staw przeszły do diecezji elbląskiej. Diecezja gdańska otrzymała status archidiecezji i nowe granice.

Pisząca niniejsze wspomnienie mieszkała przed wojną wraz z dziadkami, rodzicami i starszą siostrą, w gospodarstwie rolnym w powiecie starogardzkim. W następstwie akcji wysiedleń Polaków prowadzonej na Pomo-

rze przez niemiecki aparat administracyjny i funkcjonariuszy Niemieckiej Narodowo Socjalistycznej Partii Robotników /NSDAP/ została z całą rodziną wyrzucona z tego gospodarstwa i wysłana do pracy w rolnictwie na Żuławy Wiślane. Przez okres kilku miesięcy rodzice moi pracowali w gospodarstwie rolnym Niemca o nazwisku Penner we wsi Boręty. 1 grudnia 1940 r. przesiedleni zostali do leżącego w tej samej wsi, po sąsiedzku, gospodarstwa rolnego Niemca Wilhelma von Riesen. W rękach tej rodziny, gospodarstwo to o powierzchni 70,40 ha, znajdowało się co najmniej od 1909 r. Posiadał je już ojciec naszego gospodarza, także imieniem Wilhelm. Wieś Boręty, wówczas pow. Wielkie Żuławy, leżąca po prawej stronie Wisły około 7 km na północ od Tczewa, była siedzibą gminy. Należała do niej wieś Palczewo, usytuowana w kierunku północnym. W gospodarstwie von Riesena pracowali również inni Polacy – robotnicy przymusowi, m.in. 2. młode dziewczyny: Marta i Klara ze Skórcza, 2. młodych mężczyzn im. Franciszek i Bernard. W okresach wzmożonych prac rolnych – w lecie i jesienią – przyprowadzani byli nadto codziennie rano do pracy ze wsi Boręty /gospodarstwo von Riesena oddalone było około 1 km od zwartej zabudowy wsi/ przez żandarma niemieckiego trzej jeńcy wojenni - Francuzi.

Von Riesenowie byli wyznania menonickiego, prawdopodobnie pochodzenia holenderskiego. Na nabożeństwa wyjeżdżali jednokonną bryczką do Pordenowa gdzie znajdowała się kaplica tej grupy protestantów. Byli ludźmi dobrymi, sprawiedliwymi. Pracować trzeba było u nich solidnie, pracę wykonywać należycie, jedzenia nie skąpili a niedziele i święta były dniami odpoczynku. Oczywiście, konieczne prace należało wykonywać także w niedziele i święta, jak karmienie zwierząt, udój krów. Rodzice moi zajmowali się właśnie krowami, których było około 20. sztuk oraz owcami. Zimą krowy przebywały w oborze a od wiosny do późnej jesieni pasły się na nadwiślańskich łąkach. Rodzice specjalną jednokonną dwukółką jeździli je tam codziennie dwa razy doglądać. W okresie wakacyjnym, a także gdy nie dotyczył mnie jeszcze obowiązek szkolny, często zabierali mnie ze sobą. Ilustruje to załączona fotografia z 1943 r. Wraz z siostrą wspomagałyśmy naszą matkę w wykonywaniu różnych prac zleconych przez gospodynię w jej ogrodzie a także wieczorami przy przedzeniu owczej wełny na kołowrotku w przydzielonej nam skromnej izbie mieszkalnej. Gospodarzy niekiedy odwiedzała córka mieszkająca w Elblągu a przez dłuższe okresy mieszkała z nimi mała wnuczka Ingrid. Wraz z siostrą zapraszane wówczas bywałyśmy do wspólnej zabawy z Ingrid do domu gospoda-

rzy. Traktowano nas uprzejmie, częstowano smakołykami. W tym gospodarstwie pracowaliśmy do ucieczki cywilnej ludności niemieckiej z terenów Prus Wschodnich i Wolnego Miasta Gdańska, także von Riesenów, na lewą stronę Wisły i następnie dalej na Zachód do Niemiec - w lutym 1945 r. na rozkaz niemieckich władz partyjnych. Jako Polacy, którzy nie przyjęli niemieckiej volkslisty, oparliśmy się przymusowej ewakuacji. Pozostaliśmy na miejscu do czasu przejścia frontu. Wojsko sowieckie wyparło w boju w pierwszych dniach marca za Wisłę wojska hitlerowskie. Te, uciekając, wysadziły most na Wiśle w Tczewie. Z tego powodu przez okres miesiąca nie było możliwości przekroczenia rzeki i powrotu na Pomorze Gdańskie. Wezbrane wiosną wody Wisły nie pozwalały uruchomić przeprawy promowej – co uczyniło wojsko sowieckie gdy wody rzeki opadły. Użytkaliśmy wówczas możliwość *powrotu do domu*.

W Borętach były dwie świątynie – protestancka i katolicka. Jako praktykujący katolicy rodzice moi nawiązali zaraz po zamieszkaniu tam łączność z parafią katolicką i proboszczem, którym był ks. Johannes Kamulski. Ks. Kamulski pełnił także posługę duszpasterską w kościele katolickim znajdującym się w sąsiedniej wsi Palczewo, należącej do parafii Boręty. Proboszcz prócz pracy duszpasterskiej, uczył także religii dzieci uczęszczające do szkoły elementarnej zarówno w Borętach jak i w Palczewie. Religii w Borętach uczył dzieci w szkole także nauczyciel pełniący zwykle jednocześnie funkcję organisty w kościele parafialnym.

Ks. Jan Kamulski urodził się 12 lutego 1883 r. w Gdańsku - Siedlcach. Rodzice jego, Juliusz i Józefina Eufrozyna z domu Zocha, mieszkali w tym czasie w dzielnicy Gdańska – Siedlcach, pod nrem 37/38. Juliusz pracował tam w szkole elementarnej dla chłopców jako nauczyciel. Musiała to być duża szkoła, skoro było w niej w 1896 r. 10 klas lekcyjnych. Jan ochrzczony został 4 marca w kościele św. Mikołaja w Gdańsku. Do pierwszej komunii św. przystąpił w Kaplicy Mariackiej. Przy chrzcie otrzymał imiona Johannes Marcellus. Bierzmował go w Oliwie 17 lipca 1904 r. Biskup Chełmiński dr Augustyn Rosentreter. Przybrał sobie im. Aloysius. Był w tym czasie uczniem najwyższej klasy gimnazjalnej (*Oberprimaner*). Do 12. roku życia uczęszczał do szkoły elementarnej w Gdańsku – Siedlcach a następnie w latach 1901 – 1903 do Miejskiego Gimnazjum w Gdańsku, od 1.01.1904 do początku 1905 r. do Królewskiego Gimnazjum w Brodnicy gdzie uzyskał 27.02. maturę. Rodzina Kamulskich w 1901 r. przeniosła się do Wrzeszcza. Zamieszkała w domu stanowiącym własność von Gostkowskiego przy

ul. Klein Hammer Weg 11a /obecnie ul. Biała/. Tu Juliusz Kamulski objął funkcję rektora (przełożonego) w szkole okręgowej dla dziewcząt (Bezirks Maedchenschule) - rangi szkoły elementarnej, która mieściła się przy ul. Bahnhofstrasse 16a (obecnie ul. Dmowskiego). W tej szkole pracował jeszcze w 1919 r., nadal na stanowisku rektora, z tym że mieszkał przy ul. Hauptstrasse 91a (obecnie Al. Grunwaldzka).

Nadmienić należy, iż Juliusz Kamulski zasłużył się wielce przy działaniach podjętych przez katolickich mieszkańców Wrzeszcza mających na celu budowę świątyni Najświętszego Serca Jezusowego przy ul. Schwarzer Weg (Czarna, potem Mireckiego, obecnie Zator Przytockiego). Pełnił mianowicie funkcję przewodniczącego Przedstawicielstwa Katolickiej Gminy Filialnej Gdańsk – Wrzeszcz. W tym charakterze jego podpisy figurują obok podpisów ks. Scherle a następnie ks. Wienke – kolejnych kuratusów i jednocześnie przewodniczących Dozoru Kościelnego Kuracji Katolickiej we Wrzeszczu, na zachowanych pismach i petycjach z lat 1903 – 1909, kierowanych w tej sprawie m. in. do władz Rejencji Gdańskiej i Ministerstwa Spraw Religijnych, Nauki i Medycyny w Berlinie. Dowodem załączony fragment pisma Katolickiego Dozoru Kościelnego we Wrzeszczu z 8.04.1903 r. w sprawie budowy świątyni skierowanego do Rejencji w Gdańsku, zaaprobowanego 29.04.1903 r. przez Biskupa Chełmiński Wikariat Generalny w Pelplinie. Sama budowa świątyni trwała od 1.07.1909 – 1911 r.

Jan Kamulski rozpoczął studia w Seminarium Duchownym w Pelplinie w 1905 r. i ukończył je przyjęciem święceń kapłańskich w dniu 21.03.1909 r. Jan miał 6. rodzeństwa: Antoninę, Pawła, Maxa, Klarę, Paulę i Konstantyna. Był najstarszym spośród braci. W 1910 r. jego siostry Antonina i Paula pracowały jako nauczycielki. Antonina w szkole elementarnej we Wrzeszczu przy ul. Hochstriss (obecnie Słowackiego), Paula w prywatnej średniej szkole dla dziewcząt Anny Hoppe w Gdańsku, przy ul. Altstaedtische Graben 9 (obecnie Podwale Staromiejskie), brat Max uczył się w Katolickim Seminarium Nauczycielskim w Tucholi a Paweł już od 2. lat w Seminarium Duchownym w Pelplinie. Zarówno studia nauczycielskie jak i kapłańskie były odpłatne. W dokumentach skierowanych 22.06.1905 r. z prośbą o przyjęcie Jana na studia do Seminarium Duchownego w Pelplinie, znajduje się zobowiązanie jego ojca do uiszczania rocznie 200 marek na pokrycie kosztów studiów. W r. 1908, gdy w Pelplinie studiowało

dwóch synów, Juliusz płacił 500 marek, przy rocznym uposażeniu rektora szkoły wynoszącym 3900 marek.

Bezpośrednio po święceniach kapłańskich i odprawieniu mszy św. prymicyjnej w kaplicy Najświętszego Serca Jezusowego we Wrzeszczu (dziś starsza stara plebania), ks. Jan dekretem biskupa chełmińskiego skierowany został 23.03.1909 r. jako wikary do pełnienia posługi duszpasterskiej w parafii Rajkowy, 28.04 - Lignowy Szlacheckie, 24.09 – Kartuzy, 14.03.1910 r. – Radawnicy, pow. Złotów. W 1911 r. uczył religii w szkole w Kościerzynie. W lutym 1911 r. zachorował i był urlopowany do 29.07.1917 r. Cierpiał na anemię i wadliwe funkcjonowanie żołądka. Kurował się w Kudowie Zdroju mieszkając w pensjonacie Marienheim a od 12.12.1916 – 29.07.1917 r. u rodziców w Gdańsku Wrzeszczu. Dnia 30.07.1917 r. objął na mocy dekretu bpa chełmińskiego posługę wikarego w Sianowie, 14.05.1920 r. – w Mechowie, 1.03.1921 r. – w Papowie koło Torunia.

W międzyczasie zakończyła się pierwsza wojna światowa (1914–1918). W Wersalu 28.06.1919 r. podpisany został traktat pokojowy. Stanowił podstawę odrodzenia się państwa polskiego. Jednocześnie na mocy tego traktatu 15.11.1920 r. utworzone zostało Wolne Miasto Gdańsk. Ks. Jan Kamulski od 1.01.1921 r. zaczął ubiegać się w Kurii Biskupiej Chełmińskiej o przeniesienie na teren Wolnego Miasta Gdańska gdzie mieszkali jego rodzice i rodzeństwo. Po powtórnej jego prośbie z 3.04.1921 r. przeniesiony został do Gdańska na funkcję kuratusa w katolickim sierocińcu dla chłopców w Gdańsku Starych Szkotach, a następnie mianowany także kuratusem kaplicy w Brętowie. Pełnił wówczas posługę duszpasterską dla katolików osiedlających się w tym czasie licznie na przedmieściach Gdańska: w Brętowie, Strzyży i Brzeźnie. Kaplica w Brętowie przynależała do cmentarza Katolickiej Gminy Kościelnej we Wrzeszczu, czyli parafii Najświętszego Serca Jezusowego. W niej ks. Kamulski sprawował nabożeństwa. Ponieważ była zbyt mała na potrzeby społeczności, rozbudował ją, postawił w niej nowy ołtarz, ławki i zainstalował organy. Sprawował też nabożeństwa w Brzeźnie, gdzie w 1922 r. zbudowany został kościół. W r. 1925 (11.11.) zdał egzamin na proboszcza. Z dniem 2.09.1928 r. został ustanowiony kuratusem parafii św. Katarzyny w Borętach na Żuławach Wiślanych a 5.12. tegoż roku, dekretem Biskupa Gdańskiego Eduarda O-Rourke, jej proboszczem. Parafia Boręty uposażona była w 93 morgi chełmińskie ziemie. Proboszcz wydzierżawiał ją na kilkuletnie okresy za roczny czynsz.

Dochody parafii z tego tytułu np. w r. 1940/1941 wyniosły 6240 RM. Parafia nie była wielka. W 1936 r. liczyła 415 katolików.

Proboszcz Kamulski w 1934 r. wpadł w konflikt z nauczycielem i jednocześnie organistą Franzem Behrendtem. Miał do niego pretensje, że często bywał nieobecny i nie grał na organach podczas nabożeństw. Był członkiem NSDAP i przyuczał dzieci szkolne do stosowania hitlerowskiego pozdrowienia przez podnoszenie prawej ręki i wypowiadanie słów *Heil Hitler*. Zdaniem proboszcza, właściwym, dotychczas stosowanym pozdrowieniem było i nadal powinno być pozdrowienie chrześcijańskie: *Gelobt sei Jesus Christus*. Behrendt wprowadził rozdźwięk wśród katolików w parafii. Według niego ksiądz demonstracyjnie gromadził dzieci na placu przed szkołą i nakazywał im przy podniesionej prawej ręce wypowiadanie pozdrowienia chrześcijańskiego. Miał krytykować hitlerowskie pozdrowienie także na terenie szkoły i w kościele. Na lekcjach religii ironicznie wypowiadać się o uzbrojeniu Rzeszy Niemieckiej, wyjaśniać dzieciom, że polskie gazety są równie wartościowe jak niemieckie. O swym organiście rzekomo wypowiadał się: *jeśli ten lump tu zostanie będę musiał opuścić parafię*. Nauczyciel Behrendt pisał skargi na ks. Kamulskiego do władz szkolnych oraz biskupa gdańskiego ze wzmiankowanymi pomówieniami. Istotnie proboszcz Kamulski zgłaszał do swego biskupa prośbę o przeniesienie z powodu tego konfliktu na inną parafię. Sprawa trafiła przed Konsystorz Diecezji Gdańskiej. Katolicką Gminę Kościelną Boręty reprezentowała w tym sporze Kancelaria Adwokacka Dr Rosenbaum I, Dr Abraham i Dr Rosenbaum II. Z pracy w Borętach odszedł jednak F. Behrendt. W 1936 r. jako nauczyciel pracował tam Alfons Rhode, w 1939 r. – Ze-gke, w 1940 r. – E. Sawitzki, a gdy rozpoczęłam naukę w połowie 1943 r. oraz przez cały 1944 r. – Johann Kachelek. Nauczyciela tego zapamiętałam jako osobę o wysokich kwalifikacjach pedagogicznych i pozbawioną uprzedzeń nacjonalistycznych. Podczas półtorarocznego okresu pobierania nauki opanowałam zasady kaligrafii oraz tabliczkę mnożenia. Do dnia dzisiejszego, gdy muszę liczyć w pamięci, czynię to w języku niemieckim. Mimo, iż rodzice moi nie przyjęli niemieckiej volkslisty – pozostaliśmy Polakami, nauczyciel Kachelek nigdy nie robił żadnej różnicy między mną i dziećmi niemieckimi.

Zatarg między nauczycielem Behrendtem – członkiem hitlerowskiej partii NSDAP i przytaczane przez niego rzekome wypowiedzi ks. Kamulskiego na temat Polski i Niemiec, jego stosunku do wpajania dzieciom hi-

lerowskiej ideologii i zaangażowania w chrześcijańskie wychowie dzieci, świadczą o trzeźwej ocenie przez proboszcza z Boręt mocarstwowości III Rzeszy i wartości rodzącej się ideologii ruchu hitlerowskiego. Na tle tego zatargu zrozumiała stała się postawa tego księdza w stosunku do nas – Polaków wyrzuconych z ojcowizny, wywiezionych do przymusowych prac w gospodarstwach niemieckich rolników, zakwaterowanych w nadzwyczaj skromnych warunkach mieszkaniowych. Ks. Kamulski przyjmował nas dzieci – siostrę i mnie na plebanii, w przerwach między lekcjami w szkole i lekcjami religii, które odbywały się w różnych porach, nie następujących bezpośrednio po zajęciach w szkole. Gospodyni proboszcza Freulein Józefa Schuetz zawsze miała dla nas obiad lub podwieczorek, a Ksiądz wyświetlał nam na projektorze uroczę bajeczki dla dzieci. Rozmawiał z nami w języku niemieckim i polskim. W trakcie wyświetlania bajek objaśniał nam jak w języku polskim nazywają się pokazywane w filmach drzewa, zwierzęta, ptaki i kwiaty. W miesiącach ciepłych, gdy sprzyjała piękna pogoda, ks. Kamulski prowadził grupę dzieci na zajęcia z religii na nadwiślański wał ciągnący się blisko wsi Boręty, z którego rozpościerał się piękny widok na płynącą rzekę, rosnące na jej brzegach krzewy i pas ukwieconych łąk. Siostrze mojej, przyjętej w 1944 r. do pierwszej komunii św., mimo istniejącego zakazu Biskupa Gdańskiego ks. K.M. Spletta, ks. Kamulski zezwalał spowiadać się w języku polskim.

Podczas wypierania wojsk hitlerowskich Niemiec przez Armię Czerwoną na lewą stronę Wisły, mimo trwającego całą noc ostrzału artyleryjskiego i bombardowań pozycji niemieckich, wieś Boręty i obie usytuowane na jej terenie świątynie – katolicka i protestancka, nie ucierpiały. Żołnierze sowieccy po wkroczeniu do wsi, gdzie dłuższy czas stacjonowali, świątynię katolicką sprofanowali. Według informacji gospodyni ks. Kamulskiego, pani Schuetz, która odwiedziła moich rodziców w 1946 r., żołnierze przebierali się w alby i ornaty księdza, udawali celebrowanie mszy, zjadali i rozrzucali komunikanty, pili i bawili się w kościele, rozbijali obrazy i ołtarze. W końcu zaproszyli ogień i 11 marca 1945 r. w niedzielę kościół spalili. Proboszcz nie mógł nic uczynić dla uratowania swojej świątyni – wysłaniany, nie dopuszczony. Ograbiono go z dobytku i wszelkiej żywności, podobnie jak pozostałych we wsi mieszkańców. Rozchorował się. Gdy zaistniała możliwość udał się do szpitala w Tczewie. Stamtąd wysłał datowany 16.06. list do Biskupa Gdańskiego K.M. Spletta informujący go o powyższych faktach, z prośbą o powierzenie mu gdy wyzdrowieje wakujące-

go stanowiska proboszcza parafii Wielkie Mątowny. Prośba raczej nie została spełniona gdyż ks. Kamulski pozostał w Tczewie. Tu w niedzielę 7.10.1945 r. na ulicy dopadł go zawał serca. W tym samym dniu zmarł w tamtejszym szpitalu. Pochowany został na cmentarzu w Tczewie w czwartek 11.10. Jego doczesne szczątki przykrywa nagrobek z odpowiednim napisem. Zobacz załączone fotografie.

Krótkie było życie ks. Jana Kamulskiego. Wypełnione pracą i cierpieniem. Interesował się sztuką i muzyką. Grał na pianinie i organach. Wygłaszał również dla kolegów księży z dekanatu Nowy Staw referaty na tematy filozoficzne i teologiczne. R. Stachnik, który znał Go osobiście, pisze, iż był kapłanem pobożnym, uduchowionym i gorliwym, skromnym i pełnym dobroci. Taki Jego obraz utrwalił się też w mojej dziecięcej pamięci i towarzyszy mi po dzień dzisiejszy.

Wykorzystane materiały

Archiwum Archidiecezji Gdańskiej

Divini officii et missarum in usum universis cleri Dioecesis Gedanensis ...1935, Gedani 1934. Na pustej stronie druku rękopiśmienna notatka o stratach II wojny światowej.

Elenchus Ecclesiarum nec non universis cleri et sororum piarum congregationum Dioecesis Gedanensis pro 1938 *oraz* pro 1939.

AAG, II/61, 61a; AAG, II/KB, p. Boręty 1 – 7.

Archiwum Państwowe w Gdańsku

APG, 1609/88, s. 148; APG, 9/922, 923: Kościół i cmentarz katolicki we Wrzeszczu 1903 – 1911.

Parafia Rzymskokatolicka p. w. Podwyższenia Krzyża Świętego Tczew

Metryka zgonu ks. Jana Kamulskiego.

Opracowania

Folder z wystawy: Straty ludności pomorskiej 1939 – 1945, zorganizowanej przez Fundację AK Okręg Pomorze w Toruniu w r. 2008; Handbuch Grundbesitzes im Deutschen Reich, Berlin 1909 /s. 70/; Landwirtschaftliches Gueter – Adressbuch

fuer Provinz Grenzmark Posen – Westpreussen sowie Freistaat Danzig, Ostpr. Reg. – Bezirk Marienwerder, Leipzig 1922 /s. 68/; Einwohnerbuch der Danziger Landkreise, Grosses Werder 1927/1928, Danzig 1928 /s. 259 – 260/; J. Stankiewicz, Zabytki budownictwa i architektury na Żuławach /na marginesie przeprowadzonej w latach 1955-1956 lustracji zabytków/, Rocznik Gdański 15/16, 1956/57, odbitka, s.10, 29, podaje że w Pordenowie znajdował się kościół menonicki zbudowany w 1800 r., według E. Kizika, Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych w drugiej połowie 17. i w 18. w., Gdańsk 1994, s.223, przypis 30, był to dom modlitwy, zniszczony w 1945 r. Mapa: Karte des Gebietes der Freien Stadt Danzig, 1930, skala 1:100000 /także inne mapy Wolnego M. Gdańska/ wykazują pod Pordenowem kaplicę menonicką/; Adressbuch fuer Provinzial – Hauptstadt Danzig und deren Vorstaedte fuer 1884, Danzig 1884 /Theil I, s. 76/; Adressbuch von Danzig 1896, Danzig 1896 /s. 66, 91/; Neues Adressbuch fuer Danzig 1910, Danzig 1910 /Theil I s. 224, Theil IV, s. 73/; Neues Adressbuch fuer Danzig 1919, Danzig 1919 /s. 58, 186/; Schematyzm Diecezji Gdańskiej na jubileuszowy rok 1975, Gdańsk 1975 /s. 54, 165 – 166/; Schematyzm Diecezji Gdańskiej, Gdańsk 1980 /s. 163, 176/; Schematyzm Diecezji Gdańskiej, Gdańsk 1986 /s. 121/; R. Stachnik, Danziger Priesterbuch 1920 – 1945, 1945 – 1965, Hildesheim 1965 /s. 115 – 116 : mylnie podano, iż J. Kamulski ur. się we Wrzeszczu/; H. Mross, Słownik biograficzny kapłanów Diecezji Chełmińskiej wyświęconych w latach 1821 – 1920, Pelplin 1995 /s. 123: podano mylnie imię ojca ks. J. Kamulskiego i datę śmierci Księdza/; P. Szczudłowski, Wpływ wydarzeń 1945 r. na los Kościoła katolickiego w Gdańsku /w:/ Gdańsk 1945. Zbiór studiów pod redakcją Mariana Mroczi, Gdańsk 1996 /na s. 62: podano mylnie, że ks. J. Kamulski opuścił swoją parafię przed zbliżającym się wojskiem sowieckim i w drodze na Zachód zmarł w Tczewie z wycieńczenia/; SLM, Kościoły gdańskie, Brętowo /w:/ Gwiazda Morza 1988 nr 10, s.3, 5; J. Samp, Wrzeszcz „kościół na Czarnej”, Gdańsk 1992.

Zur Erinnerung an Jan Kamulski, den Pfarrer in Boręty (1883 – 1945)

Zusammenfassung

Zur Zeit des Zweiten Weltkrieges fand sich die Autorin als Kind in Weichselwerder. Sie verblieb dort vom Ende 1939 bis April 1945. Infolge der durch die NS-Okkupationsverwaltung realisierten Aussiedlungspolitik in Pommerellen wurde ihre Familie zu Zwangsarbeiten auf den Bauernhöfen der Deutschen, zuerst bei Penner, dann bei Wilhelm von Riesen in Boręty /Barendt/ eingewiesen. Zusammen mit ihrer Schwester unterstützten sie die Mutter bei unterschiedlichen Arbeiten. Die Familie nahm mit der dortigen katholischen Gemeinde und ihrem Pfarrer, Herrn Jan Kamulski, Kontakt auf. In den Jahren 1943 – 1944 besuchte die Autorin die Grundschule in Boręty und die Religionsstunde bei dem Pfarrer. Die Autorin bewahrt im Gedächtnis ein positives Bild der mennonitischen Familie von Riesen, besonders aber das Bild des Pfarrers Jan Kamulski, durch seine freundliche und fürsorgliche Einstellung den Kindern gegenüber. Im Sommer veranstaltete er die Religionsstunde auf den Wiesen an den Weichsel und zeigte den Kindern die schöne Natur – das Gottes Werk. Autorin und ihrer Schwester, den Kindern der polnischen Zwangsarbeitern, führte er im Pfarrhaus Märchen auf, unterhielt sich mit ihnen auf Polnisch, bot Essen an.

Jan Kamulski wurde am 12. Februar 1883 in Gdańsk – Siedlce /Schidlitz/ geboren. Er hatte sechs Geschwister, sein jüngerer Bruder Paweł war auch Priester. Sein Vater Juliusz machte sich bei der Gründung der katholischen Gemeinde und dem Bau der Herz-Jesu-Kirche in Danzig-Langfuhr verdient. Jan studierte im Priesterseminar in Pelplin in den Jahren 1905 – 1909. Seine Primiz feierte er in der Herz-Jesu-Kapelle /das heutige alte Pfarrhaus/ in Langfuhr. Vom 23. März 1909 arbeitete er als Vikar in pommerischen Pfarreien, in den Jahren 1911 – 1917 war er krank. 1921 begann er seine Arbeit als Kuratus in mehreren Kapellen Danzigs. 1928 – 1945 war er Pfarrer in Boręty, einer auf dem Gebiet der Freien Stadt Danzig gelegenen Pfarrei. Die sowjetischen Truppen setzten im März 1945 die dortige Kirche aus dem 14. Jahrhundert in Brand. Pfarrer Jan Kamulski krank

und völlig beraubt zog nach Tczew /Dirschau/ über. Dort starb er am 7. Oktober 1945 und wurde auf dem neuem Friedhof der Kreuzerhöhung Kirche beigesetzt.

Übersetzt von Stefania Sychta





Ein hochverehrtes Löffelholz
Gemeindefürsorgeamt durch ge-
nehm, den einflussreichsten
Löffelholz zu beschreiben und auf
sowohl auch Hilfe und Beiz
angewiesen zu lassen.

Der künftige Ringen bestund



Freie, ländl. Vogelparter
Hofenau, Hallertau
Gator, Hofmeister
F. J. J. M.

Der künftige Gemeindefürsorgeamt

Kammerei,

Kreisstadt.

Gemeinde Halls. Kreis.

Flugblatt, Hofmeister.

Das künftige Löffelholz des künftigen Gemeindefürsorgeamt
bestund zu beschreiben und auf
sowohl auch Hilfe und Beiz

Leipzigi, den 29. April 1903.



Löffelholz Gemeindefürsorgeamt, Kreisstadt, Amt von Cölln.

H. N. 4244.

Lücke.



Janusz Mariański, ***Spółczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności***, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2008, ss. 407.

Nowa publikacja ks. prof. dra hab. J. Mariańskiego jest kontynuacją wielkiego wysiłku naukowego, jaki towarzyszy temu wybitnemu socjologowi moralności od początku pracy naukowej w opisywaniu, badaniu i analizowaniu takich dziedzin naukowych, jak nauczanie społeczne Kościoła, socjologia moralności oraz socjologia wychowania. Oryginalnie, nowocześnie, przystępnie i interesująco napisana praca, ma charakter interdyscyplinarny i obejmuje całokształt szeroko rozumianej problematyki moralności i stosowania zasad moralnych przez społeczeństwo. Jest ona adresowana do wszystkich zainteresowanych problematyką życia społecznego, a zwłaszcza do studentów socjologii moralności i innych kierunków nauk społecznych, ekonomicznych czy humanistycznych, jak również do tych, którzy chcą wiedzieć więcej o współczesnych problemach związanych z moralnością społeczną, aby je zrozumieć i umieć żyć godnie w zmieniających się czasach, w otaczającym nas świecie.

Już sam tytuł książki sugeruje, że będziemy mieli do czynienia z materią, która od lat budzi niepokój wśród teoretyków tych zagadnień społecznych a praktyką codziennych zmagają z rzeczywistością. Chodzi o to, czy uniwersalne wartości moralne zakotwiczone w naturze ludzkiej są wystarczającym atrybutem do właściwego postępowania jednostek w swojej egzystencji, dają się jako uporządkować, czy też zależą w dużym stopniu od społecznych uwarunkowań tych wszystkich zjawisk, jakie składają się na dziedzinę moralności. J. Mariański nie jest bynajmniej pierwszą osobą, która podjęła się przeanalizowania tej skomplikowanej tematyki, wystarczy choćby wspomnieć M. Ossowską, lecz trzeba otwarcie przyznać, iż jest jedynym Autorem, który konsekwentnie „drażni” zagadnienie moralności z charakterystycznym dla siebie realizmem przez wiele lat, uwzględniając nowe uwarunkowania i wykorzystując wszystkie aktualne badania dotyczące tego zjawiska. Do czego zatem chce nas przekonać J. Mariański?

Przekonuje nas, jak sądzę do tego, że rozważania nad społecznymi wymiarami dobra i zła, tego co powinno się czynić, a czego powinno się zaniechać w praktyce życia codziennego, pozwalają z pewnym przybliże-

niem przewidywać swoistości przyszłego kształtu moralnego społeczeństwa i fundamenty etyczne, na których będzie się ono rozwijać. Akcentuje, że utrwalanie wartości niosących sens życia, a do takich na pewno należą wartości religijne i wartości podstawowe – są źródłem kryteriów ocen w rozeznaniu rzeczywistości, w jakiej przyszło nam żyć. Wskazuje równocześnie, że nietykalny porządek tych wartości powinien być respektowany w warunkach obecnych zmian społecznych i być gwarantem tożsamości państwa prawa.

Na budowę książki składa się przedmowa Autora, zakończenie oraz dziewięć rozdziałów, z których każdy dzieli się na podrozdziały, poprzedzone krótkim wprowadzeniem na początku każdego rozdziału. W ramach powyższego poruszone zostały następujące problemy czasów współczesnych: ponowoczesność i jej dylematy moralne – od wartości do opcji; wolność jako wartość osobliwa w nauczniu społecznym Kościoła a przemiany społeczne w Polsce; chrześcijański ład demokratyczny; religia a społeczeństwo obywatelskie: przeciwieństwo czy komplementarność?; Kościół katolicki a społeczna gospodarka rynkowa; konsumpcjonizm i pragmatyzacja świadomości Polaków; bezrobocie jako problem społeczno – moralny; globalizacja: religia i moralność we współczesnym świecie – utożsamianie czy rozdzielanie?

Nie uprzedzając omówienia zawartych analiz przedstawionych problemów i odpowiedzi na postawione pytania, które znajdzie czytelnik w książce, chciałbym skupić się na dwóch wybranych aspektach tychże zagadnień. Uwagę moją przykuły szczególnie wątki związane z rodziną, która jest podstawowym czynnikiem kształtowania osobowości człowieka oraz rolę Kościoła katolickiego wobec dylematów gospodarki rynkowej.

Autor zwraca uwagę, że rodzina jako podstawowa grupa społeczna znajduje się ciągle w centrum zainteresowania polskich socjologów. Jedni z nich koncentrują się na pozytywnych funkcjach rodziny, zwracając uwagę na zmianę jej modelu, inni badają wszelkie nieprawidłowości w jej funkcjonowaniu, uwypuklając przejawy dogłębnego kryzysu, zagrożenie trwałości małżeństwa i osłabienie więzi społecznych w rodzinie. Natomiast wszyscy zgadzają się co do tego, że rodzina pomimo tego, iż nie jest jedynym czynnikiem podtrzymywania ciągłości dziedzictwa społecznego, kulturowego, moralnego i religijnego – to jednak jest jedną z najważniejszych instancji wychowawczych, a proces wychowawczy z niej się wywodzący jest nacechowany tradycjami przekazywanymi przez pokolenia, któ-

re to tradycje pozostają tylko w niewielkim stopniu modyfikowane i poprzez nie właśnie następuje transformacja określonego zasobu wiedzy, systemu wartości, dążeń i aspiracji życiowych. Ale jest inny problem. Obecnie świat, warunki życia społeczeństw oraz łączące je więzi ulegają ciągłym zmianom. Socjologowie od dawna dyskutują, czy znajdujemy się jeszcze w fazie nowoczesności, czy też przekroczyliśmy już jej granicę i wychylamy się w stronę ponowoczesności.

J. Mariański przyjął tę drugą rzeczywistość, w której kierunek przemian społecznych jest określany dość jednoznacznie, a mianowicie jako przejście od mniej do bardziej złożonego typu społeczeństwa, zarówno gdy idzie o zmiany w mikrostrukturze, jak i w makrostrukturze społecznej i stawia zasadnicze pytanie, czy mamy jeszcze do czynienia z kontynuacją, czy też może już z przełomem w przekazie wartości prorodzinnych o charakterze religijnym, moralnym, społecznym lub kulturowym. Zauważa, że w socjologii mówi się o nowych modelach rodzinnych, a nie o rodzinie, o rodzinach wtórnych, rekonstruowanych, niepełnych, kohabitacyjnych, a nawet o rodzinach homoseksualnych.

Podkreśla, że dzisiejsze rodziny europejskie są słabe i bardzo niestabilne, a socjologowie wskazują na wzrastającą tendencję do tego typu zjawisk poprzez: procesy dezinstytucjonalizacji tradycyjnych struktur rodzinnych, podważaniu religijnych założeń i przykazań, preferowaniu indywidualnej wolności w dokonywaniu wyboru pomiędzy różnymi formami międzyludzkiego współżycia, wywieraniu nacisku na indywidualną autonomię i samorealizację - utrudniającą realizację zadań prokreacyjnych (zmniejszającą się dzietność rodzin), upowszechnianie się mentalności prorozwodowej i tak zwanej rewolucji seksualnej - przeobrażającej całe społeczeństwo w rodzinie europejskiej.

Czy dokonujące się zmiany wpływają na rodzinę polską? Zdaniem Autora - tak, ale za wcześnie jest jeszcze mówić o nowych, wyrazistych, masowo ujawniających się orientacjach moralno - kulturowych, radykalnie odmiennych od orientacji wcześniejszych. Społeczeństwo polskie podlega wielorakim przemianom w sferze wartości życiowych (w tym i moralnych), mającym wielorakie kształty i kierunek. Nie ma jednej teorii wyjaśniającej te przemiany, ani jednego ogólnego scenariusza rozwoju. W Polsce ogólna aprobata wartości prorodzinnych kształtuje się na wysokim poziomie, nie zawsze jednak przekłada się na uznanie szczegółowych norm, będących konsekwencją uznania norm ogólnych, co rodzi potrzebę peł-

nego, integralnego wychowania prorodzinnego, broniącego godności oraz wielkości małżeństwa i rodziny. Wartości prorodzinne powinny stać się domeną życia publicznego, być ważną drogą poprawy obecnej kondycji moralnej społeczeństwa.

Spółeczna gospodarka rynkowa, to następny istotny temat podjęty przez Autora. Może być ona pojmowana jako rodzaj trzeciej drogi pomiędzy ekonomią rynkowo – kapitalistyczną a ekonomią centralnie sterowaną, próbującą łączyć zasadę indywidualnej wolności podmiotów ekonomicznych z zasadą uspołecznienia, czy zasadę wolności rynku z pewnego rodzaju kompensacją społeczną. J. Mariański, uwzględniając refleksję Kościoła katolickiego nad etyczno–społecznymi podstawami gospodarki rynkowej, mocno wypunktował moralne aspekty społecznej gospodarki rynkowej, zwracając uwagę na prymat człowieka nad rynkiem, a więc osoby ludzkiej obdarzonej rozumem i wolną wolą, a zatem odpowiedzialnej za siebie i innych. Zwraca uwagę na niespojność pomiędzy logiką rynku i logiką demokracji, zaznaczając, że wolny rynek posiada nie tylko wymiar gospodarczy, ale również społeczny, kulturalny i przede wszystkim moralny, a wolność rynku nie może być absolutna.

Autor zauważa, że wśród wielu naukowców i osób działających na polu gospodarki rynkowej, budzi niepokój wiele problemów związanych z ubóstwem, pokojem, środowiskiem naturalnym, bezrobociem i w związku z tym nad rolą rynku, nad dominującą rolą pieniądza, nad rozdźwiękiem pomiędzy sferą ekonomiczną i społeczną, podkreślając, że bogactwo materialne nie może być traktowane jako jedyna wartość. Rozwój i postęp gospodarczy winien uwzględniać podstawowe wymagania jednostki ludzkiej, a człowiek pozostawać podstawowym jego punktem odniesienia.

Analogicznie przedstawia stanowisko Kościoła katolickiego (uwzględniające również warunki gospodarki rynkowej w Polsce), stwierdzając, że dystrybucja dóbr winna przebiegać zgodnie z zasadami i wartościami będącymi określonego ładu moralnego, a nie tylko wynikającego z dyktatu sił wolnorynkowych. Akcentuje odnowę życia gospodarczego w Polsce, dostrzega wiele zmian, które budzą uznanie, ale i wiele innych, które pobudzają do krytycznej refleksji, niezmiennie podkreślając, że wraz z odnową życia gospodarczego i społecznego musi iść w parze odnowa duchowa i moralna.

Reasumując, publikacja J. Mariańskiego w sposób rzeczowy i kompetentny przedstawia zasadniczy koloryt współczesnych przemian w sferze wartości leżących u podstaw konkretnych decyzji, aspiracji, ocen i wzo-

rów zachowań, ważnych nie tylko dla jednostek, ale i dla przyszłości całego społeczeństwa. Dlatego warto się z nią zapoznać w celu uporządkowania wiedzy czytelnika na temat tak istotny, jak rzeczywiste wartości życiowe i moralne, niezbędne do prawidłowego rozwoju osobowościowego i społecznego, by uniknąć pokusy bezkrytycznego przyjmowania tych treści i idei, które przenikają do nas w różnych pseudoopracowaniach.

Recenzowaną książkę może i powinien przeczytać każdy, kto chce poznać złożoność współczesnego pojęcia moralności w dzisiejszych czasach relatywizacji wartości, uniformizacji stylów życia i kultur, w dobie nieustannie szerzącej się korupcji i indywidualizmu, kiedy zwiększa się troska o własny interes, a jednostki nie myślą o dobru wspólnym. Należy również podkreślić, że treść publikacji poparta jest cytowanymi licznymi badaniami socjologicznymi, co pozwala bardziej zrozumieć opisywane zagadnienia, przyjąć i pobudzić do refleksji nad jakością stosowanych zasad moralnych w życiu czytelnika, za co Autorowi należy się szczególne uznanie.

Rec. Czesław Klimek

Derwas J. Chitty, ***A pustynia stała się miastem... Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim***, tłum. T. Lubowiecka, Tyńniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2008, ss. 393.

W III i IV w. po narodzeniu Chrystusa pojawiło się nowe zjawisko wśród rosnącej liczby chrześcijan we wschodnich prowincjach cesarstwa rzymskiego. Była to tendencja do radykalnego wypełniania nauki Jezusa Chrystusa w życiu, nie tylko wspólnotowym, ale i osobistym. Przejęci takim poglądem mężczyźni i kobiety udawali się w miejsca odosobnienia, gdzie mogli doskonalić się wewnętrznie. Wkrótce wokół samotników-anachoretów zaczęły tworzyć się pierwsze wspólnoty eremickie. Powstawały one przede wszystkim na pustyni egipskiej, w Palestynie, Syrii i w Mezopotamii. Do szybkiego rozwoju tego typu zgromadzeń doszło po tzw. edykcie mediolańskim Konstantyna Wielkiego i Licyniusza.

W takiej sytuacji grupy monastyczne zaczęły odgrywać ważną rolę nie tylko w działalności wspólnot chrześcijańskich, oraz przy okazji sporów doktrynalnych, ale również w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym cesarstwa rzymskiego w okresie schyłku antyku i początku średniowiecza. Były to lata wędrówek ludów barbarzyńskich, załamania się rządów rzymskich w prowincjach zachodnich imperium, wojen z Persją oraz czas ekspansji islamu.

Zagadnienia te od dawna wzbudzają wielkie zainteresowanie wśród historyków starożytności, znawców historii Kościoła, patrologów i teologów. W Polsce upowszechnianiem wiedzy na temat starożytnego monastycyzmu zajmują się przede wszystkim takie oficyny kościelne jak: Wydawnictwo KUL ze swoim *Vox Patrum*, WAM wydające *Źródła Myśli Teologicznej* oraz Benedyktyni z Tyńca, którzy wydają serie *Źródła Monastyczne*. Można jeszcze wspomnieć o inicjatywie Uniwersytetu Warszawskiego i „Wydawnictwa Universitas”, które od 1997 r. publikują prace opatrzone wspólnym tytułem *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze*.

W ramach kolekcji wydawanej w Tyńcu, wyodrębniona została podseria zatytułowana „Opracowania”, której dziewiątą pozycją jest praca D. J. Chittiego *A pustynia stała się miastem...* w tłumaczeniu Teresy Lubowiec-

kiej. Jest ona przepracowaną wersją wykładów wygłoszonych przez autora w Cambridge w połowie lat sześćdziesiątych, które zostały opublikowane w 1977 r., sześć lat po śmierci D. Chitto.

W obrębie wspomnianych monografii, większość pozycji poświęcona jest tematyce kształtowania się początków życia monastycznego¹. Na tym tle omawiana publikacja charakteryzuje się tym, że obejmuje zakresem swego zainteresowania okres od początku IV wieku do podbojów arabskich.

Podstawą źródłową tej książki są liczne pisma „Ojców Kościoła” oraz „Ojców Pustyni”, a przede wszystkim prace: Antiocha, Atanazego z Aleksandrii, Barsanufiusza, Bazylego Wielkiego, Cyryla ze Scytopolis, Epifaniusza z Salaminy, Euzebiusza z Cezarei, Jana Kasjana, Grzegorza z Nazjanzu, Hieronima ze Strydonu, Palladiusza, Sofroniusza Teodozjusza Diakona, Zosimasa i wielu innych. Zostały wykorzystane także dzieła takich historyków starożytnych jak: Ewagriusza Scholastyka, Euzebiusza z Cezarei, Hermiasza Sozomena, Marka Diakona, Pawła z Eluzy, Rufina z Akwilei, Sokratesa Scholastyka, Sewera z Ashmunein, Teodora Lektora i Zachariasza Retora. Autor sięgnął również do takich publikacji jak: *Acta Conciliorum Oecumenicum*, *Acta Martyrum et Sanctorum*, *Acta Sanctorum*, *Chronicon Paschale*; *Epistulae Romanorum Pontificum* i do wielu innych.

Układ pracy jest problemowo-chronologiczny. Rozdział 1. zatytułowany „Wezwanie” zajmuje się problemem początków życia pustelniczego w Egipcie i Palestynie na przykładzie działalności św. Antoniego, Chajremona biskupa Nilopolis, św. Ammuna, św. Makarego, św. Pachomiusza oraz św. Hilarona, Charytona i św. Hieronima.

Jeżeli chodzi o Egipt, D. J. Chitty przedstawia różne hipotezy mające wyjaśnić pojawienie się zjawiska życia pustelniczego na tym obszarze, dochodząc do dość oczywistego wniosku, że na obecnym etapie znajomości źródeł poświadczone informacje na ten temat sięgają III wieku. Dlatego trudno jest na przykład naukowo udowodnić istnienie i działalność św. Pawła z Teb, którego paulini uważają za swojego założyciela. Wzmianka św. Hieronima na temat jego życia, może mieć jedynie charakter literacki.

¹ G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu. Mistrz życia duchowego. Modlitwa Ducha. Acedia. Ojcostwo Duchowe*, tł. J. Bednarek, A. Jastrzębski, A. Ziernicki, ŻM 19, Tyniec-Kraków 1998; V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 1-2. *Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do soboru efeńskiego (431)*, tł. J. Dembska, ŻM 21-22; Tyniec-Kraków 1999; C. Stewart, *Kasjan Mnich*, tł. T. Lubowiecka, ŻM 34; Tyniec-Kraków 2004; A. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1-2, tł. S. Wirpszanka, ŻM 37-38, Tyniec-Kraków 2006. Należy dodać, że każdy tom w tej podserii ma oddzielną numerację.

Natomiast w przypadku Palestyny istnieje, jak wiadomo, problem powiązań wspólnoty z Qurman z kształtowaniem się chrześcijaństwa, a następnie z pojawieniem się zjawiska anachorezy, eremityzmu i monastycyzmu. Zdaniem D. J. Chittego, nie mamy żadnego dowodu do przypuszczeń, że istniały jakiegokolwiek związki między esseńczykami a monastycyzmem chrześcijańskim.

Jest jednak pewne, że Pustynia Judzka była miejscem, gdzie działał nie tylko Eliasza, Elizeusz czy Jan Chrzciciel, ale również już pod koniec II wieku, biskup Narczyk. Jeżeli byłoby to prawdą, to wyprzedzałoby początki anachorezy egipskiej. Za właściwego twórcę życia monastycznego na Pustyni Judzkiej uważa się jednak Charytona, który działał w okresie panowania cesarza Aureliana, czyli w drugiej połowie III wieku. Są to lata zbliżone do początku działalności św. Antoniego w Egipcie.

W rozdziale 2. autor zajmuje się organizacją egipskiego monastycyzmu w okresie od końca III do początku IV w. Uważa on, że celem powstawania wspólnot monastycznych była opieka nad świętymi, których podstawowym problemem stawała się niespodziewanie ich własna sława, przyciągająca rzesze pielgrzymów. Ta opinia jest niewątpliwie dość kontrowersyjna, ale potwierdza ona znany fakt, że przykład wzorowego życia pustelniczego z reguły prowadził do rozkwitu wspólnot monastycznych.

Autor ukazuje dalej, że początków organizacji wspólnotowej wśród eremitów, można doszukiwać się wśród grup mnichów melecjańskich, którzy od początków IV wieku balansowali między schizmą a przynależnością do Kościoła Powszechnego. Natomiast nie wzbudza dyskusji, ale zadziwia informacja, że wszystkie klasztory systemu pachomiańskiego, położone były na ziemiach uprawnych w pobliżu Nilu. Choć była to tylko część klasztorów egipskich to jednak ta informacja nie przystaje do znanego stereotypu mnichów żyjących na pustyni. Podobnie jest z problemem rzekomego zacofania i prymitywizmu mnichów. Na przykład w klasztorach pachomiańskich wszyscy, którzy wstępowali do klasztoru, powinni zgodnie z zaleceniem reguły, nauczyć się czytać.

Rozdział 3. pracy poświęcony jest problemowi kontaktów między wspólnotami eremickimi oraz ich związkom z życiem społecznym i politycznym w IV i na początku V w.

Jak się okazuje, dość szybko informacje o funkcjonowaniu nowego sposobu realizacji chrześcijańskiego ideału rozniosły się po świecie. Między mnichami egipskimi i palestyńskimi znalazło się więc sporo cudzoziemców.

Wszystkie wspólnoty prowadziły zdecydowaną walkę w obronie ortodoksyjnej nauki. Do takiej sytuacji doszło, na przykład, po śmierci biskupa Atanazego z Aleksandrii, kiedy jego tron opanował arianin (homejczyk) Lucjusz. Wśród mnichów byli jednak nie tylko katolicy, ale także mellecjanie, arianie, eunomianie czy zwolennicy Orygenesesa. Mnisi, niezależnie od sympatii doktrynalnych, brali udział także w walkach z poganami, przy próbach zniszczenia świątyni Serapisa znajdującej się w Aleksandrii.

W kolejnym rozdziale, mowa jest o okresie stabilizacji życia monastycznego, czyli o wieku V. Były to lata panowania cesarzy: Arkadiusza, Teodozjusza II, Marcjana, Leona I, Leona II, Zenona i Anastazjusza. Na ten czas przypało nasilenie konfliktów doktrynalnych w Kościele. Rozwijał się bowiem nestorianizm i monofizytyzm oraz orygenizm. W Egipcie, jak wiadomo, doszło do rozłamu w Kościele na tle kontrowersji związanych z nauczaniem soboru w Chalcedonie. D. J. Chitty ukazuje, że większość klasztorów na tym terenie opowiedziała się po stronie herezji monofizytyzmu. Miało się okazać, że także większość wiernych i duchowieństwa opadła od jedności z Kościołem Powszechnym.

W rozdziale 5. autor zajął się rozwojem życia monastycznego w Palestynie w V wieku. Ukazał znaczenie Eutymiusza z Melitene oraz Hezychiusza i Chryzypa w budowie struktur klasztornych w okresie konfliktów doktrynalnych, które nękały również Palestynę. W tym wypadku jednak, mimo początkowego poparcia monofizytyzmu, większość klasztorów i mnichów powróciła do chalcedonskiej ortodoksji. Niestety, siłę argumentów przy tej okazji zastąpiła moc oręża. Wojsko cesarskie pokonało bowiem pod Neapolis, w 453 roku, wojsko i mnichów biskupa Teodozjusza popierającego monofizytyzm. Sytuację uratował dopiero przykład życia takich świętych jak: Saba i Eutymiusz.

W rozdziale 6. D. J. Chitty przedstawia dalszy rozwój klasztorów palestyńskich w okresie panowania cesarza Leona, Zenona i Anastazjusza. Był to czas kontynuacji sporów doktrynalnych, zapoczątkowanych przez pojawienie się monofizytyzmu, a nie do końca rozwiązanych przez sobór w Chalcedonie. Na rywalizację poszczególnych klasztorów i ideologiczne spory mnichów nałożyła się polityka. Za rządów Zenona, ten sympatyzujący z przeciwnikami Chalcedonu władca, by utrzymać jedność Kościoła próbował nakłonić obie strony sporu do przyjęcia „Henotikonu”, czyli wykładni wiary właściwie sprzecznej z postanowieniami soboru z 451 r.

Rozdział 7. omawianej pracy zajmuje się funkcjonowaniem wspólnot monastycznych za panowania cesarza Justyniana. Była to epoka, w której życie klasztorne rozwijało się bujnie, co nie znaczy, że bez problemów. Nowy władca, następca Justyna, popierał w odróżnieniu od cesarza Anastazjusza postanowienia Chalcedonu. Jednak w Egipcie, tylko wojsko mogło wymusić akceptację nauki soborowej. Do panującego zamieszania dołączyło się następne źródło podziałów. Oto cesarz nakazał potępić dzieła Orygenesesa, teologa i filozofa aleksandryjskiego żyjącego na przełomie II i III wieku. Zwolennicy jego nauki zostali usunięci przy pomocy armii z klasztorów egipskich. Zdaniem D. J. Chittiego, rezultatem zaangażowania się mnichów w wydarzenia polityki, nie tylko kościelnej ale i świeckiej, był powrót znaczenia wielkich samotników-anachoretów. W tym kontekście można wymienić w Egipcie np. Kyriaka, a na terenie Palestyny Barsanufiusza i Zosima.

Rozdział 8. został przez autora zatytułowany „Koniec Pax Romana”. Umieszczone w nim zostały wydarzenia dziejące się w okresie od roku 557 do 638. Jest to najbardziej polityczna część tej książki. Omawia bowiem burzliwe losy wspólnot monastycznych Egiptu i Palestyny w czasach najazdu perskiego oraz podboju tych ziem przez Arabów. Autor ukazuje stopniowe słabnięcie władzy rzymskiej nad Nilem, który to fakt, był częściowo wynikiem rozpadu jedności doktrynalnej kościoła egipskiego.

Prześladowana antychalcedońska większość traciła poczucie związku z władzą cesarza rezydującego w Konstantynopolu. Coraz częściej dochodziło do napadów ludów koczowniczych na Egipt. Również wspólnoty monastyczne odczuwały skutki takich wydarzeń. Jak wiadomo, już pod koniec VI wieku na rejon Sketis, gdzie znajdowały się klasztory napadały bandy Mazyków. Ich skala była na tyle duża, że zdaniem autora, mnisi porzucili swoje zabudowania na okres jednego pokolenia.

W dalszym ciągu rozwijało się jednak życie monastyczne na innych obszarach Egiptu i w Palestynie, czego przykładem może być działalność takich mistrzów życia duchowego jak: Daniel Egipcjanin, Teodor, Ammonios, Sergiusz czy Julian oraz Szymon Słupnik Młodszy. Inaczej wyglądała sprawa w okresie wojen perskich, gdzie doszło do prześladowań chrześcijan, w tym również mnichów i eremitów. Do Persów dołączyli się Saraceni i Żydzi. Do masakry chrześcijan doszło w Jerozolimie, gdzie zginęło ich ok. 60 tysięcy. Po zwycięstwie cesarza Herakliusza sytuacja została opanowana na kilkanaście lat.

Ostatecznie i Egipt, i Palestyna zostały podbite przez Arabów. W tym kontekście zadziwia stwierdzenie D. J. Chittego, że warunki poddania się Egiptu były wspaniałomyślne. Podaje, że mieli oni np. płacić konieczne pogłówne. Zapomina dodać, że te ogromne obciążenia fiskalne skłaniały chrześcijan do przechodzenia na islam.

Ostatni rozdział ma charakter krótkiej monografii klasztorów synajskich. D. J. Chitty ukazuje początki życia monastycznego na Synaju, podkreślając znaczenie Juliana Saby, Sylwana i Makarego w tworzeniu wspólnotowego życia na Synaju. Stwierdza, że to cesarz Justynian zbudował fortecę obok Świętego Krzewu. Tak ochroniany klasztor przetrwał wiele obłędów koczowników, mimo że nie było w nim stałej załogi cesarskiej armii. W klasztorze tym zachowały się do dziś dnia wspaniałe zbiory archiwalne i biblioteka. Kosztem, jaki zapłacili mnisi muzułmanom za możliwość egzystencji, była zgoda na budowę meczetu w obrębie murów klasztornych.

Omawiana praca została zaopatrzona, w podsumowujący jej tematykę, epilog oraz w bardzo pomocną czytelnikowi tablicę chronologiczną. Umieszczono w niej informacje o wydarzeniach politycznych oraz o rozwoju wspólnot monastycznych w Egipcie i Palestynie. Do tego opracowania dołączono, podobnie jak do każdej pozycji wydawanej w serii *Źródła Monastyczne*, wyczerpującą bibliografię. Praca posiada także, niezbędne dla śledzenia jej treści, takie dodatki jak: mapki Egiptu, klasztorów pachomiańskich, klasztorów znajdujących się na Pustyni Judzkiej oraz spis wszystkich klasztorów położonych w Palestynie i indeks imion oraz nazw własnych.

Książka D. J. Chittego wypełnia lukę istniejącą w badaniach naukowych nad monastycyzmem starożytnym i wczesnośredniowiecznym. Autor tej pozycji zajmował się mało znaną tematyką rozwoju życia monastycznego w Egipcie i w Palestynie. Udało się mu ten trudny problem przedstawić w sposób przejrzysty i jasny, nawet dla nie specjalisty. Jest to bowiem praca solidna, oparta na bogatym materiale źródłowym i równie znaczącej liczbie pozycji naukowych. Kiedy została opublikowana w latach siedemdziesiątych XX wieku stanowiła pewien przełom w badaniach nad monastycyzmem egipskim i palestyńskim. Jej opublikowanie w Polsce choć częściowo nadrabia zapóźnienie nauki polskiej w tej dziedzinie.

Rec. Dariusz Spychała (Bydgoszcz)

Henryk Dubowik, przy współpracy Aldony Chlewickiej i Bernardety Iwańskiej-Cieślik, ***Inkunabuły i cimelia z XVI wieku w zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy***, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego,

Bydgoszcz 2009, ss. 190 il. 109

Dzieje książki, mimo rozwoju jej elektronicznych form, budzą nadal zainteresowanie, a posiadanie cennych, rzadkich, pięknie wydanych egzemplarzy nobilituje posiadaczy. Odnosi się to również do instytucji, a szczególnie uczelni wyższych, które swój poziom naukowy zawsze wiązały z posiadaną, bogato wyposażoną i dobrze funkcjonującą biblioteką.

Podobnie jest z Uniwersytetem Kazimierza Wielkiego, który jest najmłodszym szerokoprofilowym uniwersytetem w kraju, w tym charakterze rozpoczął działalność 1 września 2005 roku, ale stoi za nim czterdziestoletnia tradycja bydgoskich uczelni. Właśnie obchody tej rocznicy uczcił, m.in. wydaniem recenzowanej publikacji.

Została ona przygotowana głównie przez doc. Henryka Dubowika, z którym współpracowała Aldona Chlewicka i Bernardeta Iwańska-Cieślik. H. Dubowik był długoletnim dyrektorem Biblioteki Głównej (1969-1996) ówczesnej Wyższej Szkoły Pedagogicznej. Sprawując swoją funkcję decydował o systematycznym powiększaniu jakościowym i ilościowym księgozbioru. Obejmując pieczę nad nieco ponad 50-tysięcznym księgozbiorem, po ćwierćwieczu pracy, pozostawił pięciokrotnie powiększony księgozbiór z wieloma cennymi rękopisami, starodrukami, itd. Od chwili przejścia na emeryturę nadal pracuje w Bibliotece, otaczając ją szczególną opieką i szcząc się jej zbiorami specjalnymi.

Biblioteka Główna wraz z Filiami jest obecnie biblioteką ogólną. Profil jej zbiorów dostosowany jest do potrzeb pracowników naukowych i studentów. Księgozbiór liczy ponad 700 tys. woluminów. W swoich zbiorach posiada niezwykle cenne inkunabuły, stare druki, zbiory kartograficzne, graficzne oraz rękopiśmienne.

Kolekcja starych druków w Bibliotece Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego została zapoczątkowana w 1971 r. Warto zauważyć, że pierwszy druk zakupiono w Bydgoskim Antykwariacie Naukowym, a były to *Historien der*

Heyligen... z 1555 r., we wspólnej oprawie z *O kłatwie...*, Erazma Sarcerusa i zbioru przepisów angielskich, dotyczących inkwizycji (we wstępie podano błędną datę wydania).

Początkowo stare druki (86 pozycji) wpisywano do ogólnego inwentarza zbiorów, ale już w 1973 r. wprowadzono osobny inwentarz starych druków. Najwięcej przybyło ich w 1976 r., bo aż 324 pozycji. Biblioteka korzystała wtedy z największego budżetu, a książki stare nie cieszyły się wielkim zainteresowaniem kolekcjonerów.

Głównym źródłem nabytków był Bydgoski Antykwariat Naukowy. Dzięki jego energicznej działalności do Bydgoszczy docierały cenne i interesujące pozycje. Dla celów dydaktycznych (w uczelni kształcono przyszłych bibliotekarzy) gromadzono pozycje reprezentujące najważniejsze ośrodki drukarstwa w Polsce i Europie, wytwory najbardziej znanych oficyn, charakterystyczne dla kolejnych okresów dziejów książki i rozwoju bibliologii.

Po otwarciu nowego budynku Biblioteki w 1993 r., kolekcja 2340 woluminów znalazła się w klimatyzowanym magazynie i stanowi powód do dumy Uniwersytetu.

Recenzowana publikacja jest tego dobitnym wyrazem. Przedstawiono w niej wszystkie inkunabuły, wybrane 94 pozycje z XVI wieku i najważniejsze polonika.

Autorzy zastosowali własną metodę polegającą na zamieszczeniu opisu katalogowego, dodaniu krótkich informacji o autorze i drukarzu z podkreśleniem ich roli dla dziejów książki i kultury. Zastosowali polonizację ich form imion i nazwisk. W opisie powoływali się na odpowiednie bibliografie, rozwinęli skróty wydawnicze i na rękopiśmiennych notatkach proveniencyjnych. Rok wydania podali cyframi arabskimi, paginację i foliowanie zgodnie z oryginałem. Miejsce wydania i nazwisko drukarza podali w formie występującej w tekście. Ważne jest również to, że jednolicie omówili cechy zewnętrzne książek, czyli rodzaj zastosowanych czcionek, elementy porządkujące zawartość, kolofon, inicjały oraz ilustracje.

Niezwykle cenne dla odbiorców jest zamieszczenie dobrze wykonanych reprodukcji. Zostały one tak dobrane, aby dobrze charakteryzowały druki epoki.

Oprócz cech zewnętrznych, Autorzy opracowania, przedstawili także układ treści omawianych książek. Pokrótce podano ich treść, listy dedykacyjne i przedmowy, wiersze okolicznościowe, rejestry, czyli indeksy i spisy treści. Tytuły ich są cytowane w oryginalnym brzmieniu łacińskim,

ale dodawano ogólną informację o ich treści, a maksymy łacińskie występujące przy różnych okazjach, zostały przetłumaczone.

Na końcu opisów zamieścili cechy indywidualne posiadanych przez Bibliotekę egzemplarzy, czyli rodzaj oprawy, czas jej wykonania i stan zachowania, wymienili braki i uszkodzenia tekstu, wpisy rękopiśmienne i pieczętki właścicieli, zacytowali notatki na wyklejkach i marginesach.

Układ pracy zaczyna się oczywiście od opisu inkunabułów, których w Bibliotece jest 18. Przed opisem każdego z egzemplarzy Autorzy zamieścili krótką informację encyklopedyczną o inkunabułach. Podobnie syntetyczna jest informacja o książce renesansowej, czyli o zachodzących zmianach w drukarstwie XVI wieku, pomniejszeniu formatu, stosowaniu drzeworytu i nowego kroju czcionki, rozwoju introligatorstwa i zwiększaniu nakładów. Ta część recenzowanej książki podzielona jest według miejsc wydania 94 pozycji (z 284 książek XVI-wiecznych będących w posiadaniu Biblioteki) starych druków ze zbiorów Biblioteki UKW. Autorzy pogrupowali je według drukarzy, którzy wyprodukowali zaprezentowane pozycje. Układ zaczęto od oficyn włoskich, potem Paryża, Genewy i Lyonu, dalej Bazylei, następnie Moguncji, Kolonii, Frankfurtu, Spiry i Strasburga, oraz Antwerpii (podkreślając znaczenie dla zbiorów bydgoskich oficyny Platiniana), a zakończono na drukarzach polskich.

Praca została wydana bardzo starannie. Reprodukcyjne wykonano w bardzo dobrej starannie. Należy podkreślić rodzaj i jakość zastosowanego papieru, który w dotyku przypomina papier czerpany stosowany w dawnych oficynach. Wszystko sprawia, że praca doc. H. Dubowika i jego współpracowników oddaje ducha i nastrój dawnej i starej książki, którą przyjemnie bierze się do ręki i odczuwa dawny świat kultury książki. Zapewne będzie też wykorzystywana na zajęciach dydaktycznych z historii książki i drukarstwa.

Rec. Zdzisław Kropidłowski (Bydgoszcz-Gdańsk)