

Czy moralność zależy od religii?

28 października 2014

Słyszysz się dzisiaj u nas często w różnych środowiskach, zarówno młodzieży, jak i dorosłych, wierzących i niewierzących, że moralność „wali się”, gdy wali się religia, że na to, by moralność ocalić, trzeba na miejsce podważonej religii „dać coś w zamian”, inaczej bowiem zagubi się coś cennego i dla tych, co wierzą, i dla tych, co nie wierzą. Gdy te dyskusje toczą się na naszym terenie, miewa się z reguły na myśli pewne określone, dominujące u nas wyznanie religijne, tj. katolicyzm. Nikły odsetek protestantów, prawosławnych, świadków Jehowy czy ludzi związanych z religią mojżeszową nie bywa zwykle brany pod uwagę.

Niepodobna włączyć się do tych rozważań dotyczących naszego terenu bez uprzedniego zdania sobie sprawy z tego, jakie w ogóle postaci przybierać może zależność moralności od religii i o którą z nich w tym wypadku szczególnie chodzi. Tę wstępną robotę porządkującą pragniemy podjąć w niniejszym artykule. Zdajemy sobie sprawę z tego, że i moralność, i religia to dwie całości o płynnych i spornych granicach. Żeby uniknąć trudności związanych z płynnością tych pojęć, których tutaj wszak precyzować niepodobna, 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 istnienie jakichś osobowych sił nadprzyrodzonych.

Gdy wejrzy się bliżej w sprawę owej dyskutowanej zależności moralności od religii, dostrzega się pięć możliwych jej odmian plątanych ze sobą ze szkodą dla możliwości osiągnięcia jakiegoś porozumienia.

Zacznijmy od zależności genetycznej. Zachodzi ona wtedy, gdy

istota czczona przez wyznawców danej religii jest dla nich równocześnie kodyfikatorem norm moralnych, przekazanych ludziom na drodze jakiegoś objawienia lub wyłożonych w osobistych kontaktach przez istotę boską, która na pewien czas zstąpiła na ziemię. Jak widać, idzie tu właściwie nie tyle o zależność moralności od religii, ile o zależność moralności od istot nadprzyrodzonych, których istnienie religia postuluje, przy czym przez moralność rozumie się tutaj pewien zespół ocen i norm. Bogowie, którzy moralność tworzą, zwykle także stoją na straży jej przestrzegania i pełnią po śmierci człowieka funkcje sędziowskie, karząc jednych i nagradzając drugich według objawionego ludziom kodeksu.

Jak wiadomo, istoty nadprzyrodzone nie zawsze biorą na siebie rolę zarówno twórców, jak i obrońców moralności. „Bóg postępuje niesprawiedliwie – jak głoszą pewne kultury afrykańskie – ponieważ niektórych ludzi uczynił dobrymi, a innych złymi. Moi towarzysze i ja pracujemy razem w polu; zbiory jednych są obfite, a innych nie. To świadczy o tym, że Bóg jest niesprawiedliwy i do ludzi odnosi się niejednakowo”. W Mahabharacie Bóg stworzył świat dla zabawy; „I jak się bogu spodoba, to godzi albo kłóci nas; jak małe dziecko zabawką, tak on stworzeniem bawi się. O, nie jak matka i ojciec stwórca obchodzi się z nami, ale jak złością ktoś zdjęty, jak obcy nam i nasz wróg”. W Iliadzie bogowie mszczą się na ludziach, przycinają głowy tym, którzy ją nadmiernie wynoszą, ale nie stoją na straży sprawiedliwości, bo rycerz bronią umie ją sobie sam wymierzyć. Inaczej u Hezjoda, który nie należąc do moźnych tego świata, od Zeusa oczekiwał rekompensaty za krzywdę, doznaną od sędziów rozsądzających jego spór z Perseuszem o ojcowiznę.

Zagadnienie, czy Bóg objawił nam moralność, czy też istnieje jakaś powszechna moralność ponadwyznaniowa, interkonfesjonalna, było zagadnieniem charakterystycznym dla XVIII wieku, zagadnieniem rozstrzyganym na ogół zgodnie z drugą ewentualnością. Konfucjusz bez odwoływania się do Boga

uksztaltował moralność Chin, które cieszyły się w dobie Oświecenia wielkim moralnym prestiżem. Toteż Locke wierzył, że można rządzić się słusznymi normami moralnymi nie dostępując światła prawdziwej wiary. Mandeville genezę moralności ujął po świecku, widząc w niektórych normach moralnych twór polityków ułatwiających sobie za ich pomocą kierowanie ludźmi, w innych zaś – wytwór długowiekowej ewolucji, która nauczyła ludzi reguł umożliwiających im współżycie. Shaftesbury podkreślał, że zaufanie Objawieniu wymaga uprzedniej wiary, że Bóg jest dobry i nas nie zawodzi, co świadczyło o potrzebach, moralnych wyprzedzających Objawienie. Listę tę można by jeszcze ciągnąć długo, a ujawnia ona, że w błędzie są ci, którzy wierzą, że wiara w powszechnie obowiązującą moralność była związana koniecznie z fideizmem. Przeciwnie, liczni pisarze projektując normy moralne dla wszystkich mogli to czynić właśnie dlatego, że całkowicie uniezależniali moralność od religii, tak przecież różnej w różnych stronach świata. Opinia A. Schaffa, jakoby marksizm i tylko marksizm był inicjatorem wyrwania etyki „z objęć fideizmu i klechostwa”, jest fałszywa. Jest ona także szkodliwa z punktu widzenia celów, które stawia sobie jej głosiciel, wytwarza bowiem przekonanie, jakoby marksizm w całkowitym osamotnieniu walczył przeciw całej przeszłości, podczas gdy ma on w niej bardzo poważnych sojuszników.

W wypadku pierwszej z możliwych zależności zachodzących między moralnością a religią moralność zależała od religii w tym sensie, że przysługiwało jej boskie pochodzenie, natomiast w wypadku drugim zależność ta nie jest już zależnością genetyczną, lecz logiczną. Kto wierzy, że moralność „wali się” wraz z religią, ma na myśli fakt, że dyrektywy moralne, na których mu zależy, wynikają z pewnych dogmatów wiary i wynikają tylko z nich, co miałyby powodować, że po zachwianiu się tych ostatnich zawisają w powietrzu, nie mogąc znaleźć dla siebie uzasadnienia. Za przykład takiej dyrektywy uzależnionej logicznie od uznania pewnych prawd wiary może służyć dyrektywa zabiegania o szczęście wiekuiste. Wymaga ona bowiem przyjęcia istnienia Boga, istnienia duszy nieśmiertelnej, odebrania z

rak Boga wskazówek co do tego, jakie czyny sprzyjają zbawieniu, czyli osiągnięciu szczęścia wiekuistego, a jakie mu zagrażają, przyjęcia wreszcie, że Bóg dokona selekcji tych, którzy jego wskazówek słuchali, i uczyni szczęście wiekuiste ich udziałem.

Otóż nie umiem wskazać żadnych dyrektyw moralnych, na których by mi zależało, które by pozostawały w takim stosunku zależności do jakichś prawd wiary. Dyrektywa miłości bliźniego zjawia się w różnych kulturach w różnej oprawie religijnej. Wystarczy przypomnieć tutaj buddyzm. Normy nakazujące szanowanie życia ludzkiego, zabraniające opuszczania bliskich w niebezpieczeństwie, zalecające opiekę nad słabymi, nakazujące wypełnianie wziętych na siebie zobowiązań itd. nie pozostają w żadnym związku logicznym z dogmatami wiary. Kto uważa rozwody za niepożądane, może bronić stanowiska za pomocą racji religijnych, wskazując na to, że sakrament małżeństwa rozwiązany może być tylko w niebie, może jednak także powołać się na racje świeckie, biorące w obronę interesy dzieci. Potępienie samobójstwa, które miało za sobą tylko racje religijne w postaci przekonania, że jedynie Bóg, który nam dał życie, może nam je odebrać, nie wytrzymało próby czasu, bo nazbyt kruchą okazała się ta podpora.

Trzeci rodzaj zależności między moralnością a religią jest zależnością psychologiczną. Związek ten wytwarza się w umysłach ludzi, którym od dziecka podawano dyrektywy moralne łącznie z prawdami wiary, ludzi, dla których rzecznikiem moralności była osoba duchowna. Aczkolwiek związek ten jest przypadkowy, ma on u nas niemałe znaczenie praktyczne, które wzmogło się na skutek dobrze znanych, niefortunnych tendencji wychowawczych lat ubiegłych. Były to wszak lata, kiedy duchowieństwo przede wszystkim broniło pewnych wartości moralnych. Oficjalna ideologia oduczyła ludzi od filantropii, upatrując w niej wymysł burżuazji, która tumażyła ludzi, by odwrócić ich uwagę od konieczności przekształcenia ustroju społecznego tak, by filantropię uczynić zbędną. Hodowano ludzi

w bezwzględności w stosunku do wroga, uzasadniając ją koniecznością dziejową. Te warunki pozwoliły rozwinąć religii najsympatyczniejszy z jej nurtów – nurt franciszkański, obejmujący miłością nie tylko wszystkich ludzi, ale również zwierzęta. Pamiętajmy jednak, że może w niej w każdej chwili zabrzmieć także głos dominikanów, którzy strzegąc prawowierności kierowali inkwizycją.

Przejmując opiekę nad walorami moralnymi, świecki nauczyciel rozerwie stopniowo te skojarzenia między moralnością i religią. By jednak tego dokonać, musi mocno wierzyć, że sprawy moralne są szczególnie ważne i że ukradzenie przez ucznia pantofli gimnastycznych ubogiemu koledze jest większym wykroczeniem niż niewłaściwy uśmiech w czasie apelu poświęconego wysokiemu autorytetowi politycznemu.

W czwartej zależności między moralnością a religią moralność zależy od religii w tym sensie, że znać na jej ocenach czy normach wpływy tej ostatniej. Te wpływy nie muszą wyrażać się w dostarczaniu racji dla myśli moralnej, także tę zależność trzeba odróżnić od zależności logicznej, omówionej w punkcie drugim. Możemy im także podlegać zupełnie o nich nie wiedząc i nie wiążąc ich z religią w jej formie instytucjonalnej, co przemawia za odróżnieniem tej zależności od zależności psychologicznej.

O tym, że w sferze kultury chrześcijańskiej oceny czy normy moralne podlegały wpływom myśli religijnej, wątpić niepodobna. Od chrześcijaństwa myśl moralna przejęła jego antropocentryzm wyrażający się w przekonaniu, że człowiek, jako jedyna istota wyposażona w duszę nieśmiertelną, jest królem stworzenia, a zwierzęta zostały stworzone po to, by mu służyć.

W innych kulturach bywa, jak wiadomo, inaczej. W kulturach totemicznych zwierzę nie jest tak dalekie od człowieka. Głodujący szczep Nambikwarów w środkowej Brazylii, opisany świeżo przez C. Levi-Straussa, dzieli jednakowo między ludzi, małpy czy psy należące do gromady skromne zapasy larw i

korzonków zbieranych z trudem przez kobiety. Inny stosunek do zwierząt mają, jak wiadomo, wielkie kultury azjatyckie, w których różne zwierzęta są przedmiotem czci, a dusza ludzka wcielać się w nie może po śmierci. Ten antropocentryzm wspólny jest chrześcijaństwu i marksizmowi, aczkolwiek w tym ostatnim wypadku nie uzasadnia się go religijnie. Łatwo go zauważyć u Engelsa w pierwszych rozdziałach „Pochodzenia rodziny, własności prywatnej i państwa”.

Drugim wielkim terenem, na którym znać do dziś dnia wpływ chrześcijaństwa na moralność, jest życie płciowe i układ stosunków rodzinnych. O erotyce jako czymś – według chrześcijaństwa – kalającym, pisano już bardzo wiele. Ilość eufemizmów, którymi rozporządzały w tej dziedzinie języki krajów związanych z tą kulturą, ma swoją wymowę. Tylko częściowo były one przejawem delikatności uczuć i dyskrecji. W znacznie większym stopniu służyły osłanianiu spraw „nieczystych”. „Nieczystych”, a jednocześnie szczególnie ważnych, skoro „prowadzenie się” kobiety decydowało całkowicie przez tyle stuleci o jej moralnym prestiżu.

W stosunku do homoseksualizmu przejęliśmy także tradycje nie Grecji, lecz Izraela. Pietystyczne wpływy działające poprzez matkę kazały Kantowi zalecać karanie homoseksualizmu przez kastrację. Ale nie o wiele mniej surowy dla homoseksualizmu okazał się Engels, gdy w „Pochodzeniu rodziny...” pisał: „Poniżenie kobiet mściło się jednak na mężczyznach i poniżało ich samych, aż pogrążyli się w ohydę miłości z chłopcami, a bogów swych i siebie samych zbezcześcili mitem o Ganimedzie”.

Różni badacze mniemają, że od Izraela także, poprzez chrześcijaństwo, przejęliśmy głębokie przekonanie o wyższości monogamii. „Małżeństwo pojedynczej pary było wielkim postępem historycznym” – czytamy u cytowanego już Engelsa. Hume w jednym ze swoich esejów sugerował możliwość układania spraw płci w zależności od proporcji mężczyzn i kobiet w danej grupie. Chodziło mu o to, żeby jak najmniejsza ilość ludzi cierpiała na skutek niezaspokojonych potrzeb. Jego propozycje

nie zostały jednak przyjęte w Anglii końca XIX i początków XX stulecia, kiedy wyjazd mężczyzn do kolonii wytworzył znaną na Wyspach Brytyjskich nadwyżkę kobiet.

Choć głoszono oficjalnie kult macierzyństwa, skazywano beztrzesko – pod niewątpliwym wpływem myśli religijnej – tysiące kobiet na bezżenność i bezdzietność. Śmieszność, którą otaczano starą pannę, była jej jedyną nagrodą za cnotę.

Nie będziemy już dalej mnożyć tej listy wpływów, bo sprawa jest oczywista. Równocześnie dla każdego badacza dziejów etyki europejskiej jest rzeczą jasną, że czas wiedzie nas ku coraz większej laicyzacji. Jak miałam już okazję mówić o tym gdzie indziej, grzechy główne wymienione w katechizmie straciły swoją pozycję. Stosunek świata chrześcijańskiego do spraw płci zmienia się stopniowo ku racjonalizacji i wyzwalanii się z elementów magicznych, przy czym przemiany te zachodzą nie tylko w krajach pozostających pod wpływem myśli socjalistycznej. A książki etyczne, pisane przez ludzi deklarujących swój akces do chrześcijaństwa, nie stanowią już – zwłaszcza na Zachodzie – jakiegoś dialogu między Bogiem a indywiduum pochłoniętym myślą o własnym zbawieniu, lecz troszczą się coraz bardziej o należyte ułożenie stosunków międzyludzkich.

Przejdźmy się po „piekle” Dantego. Smażą się tam ci, co umierali w nieprzyjaźni bożej, poganie, rozwiązli, obżartuchy, kacerze, bluźniercy, sodomicy. Myślę, że współczesny Dante wybrałby innych grzeszników i inaczej by ich uszeregował.

Ostatnia zależność między moralnością i religią, którą pragniemy tu zarejestrować, jest równocześnie w dyskusjach toczących się u nas na temat tej zależności najważniejsza. A idzie tu o związek między religijnością a poziomem moralnym człowieka. Ci bowiem, którzy mówią o tym, że moralność „wali się” wraz z religią, miewają zwykle na myśli to, że tylko religia daje nam hamulce do opanowania tendencji wymagających poskromienia. Bez niej grozić ma nam niewybredne wyżywianie się

w erotyce, roztrącanie się z całą bezwzględnością w pogoni za życiowym sukcesem, moralność pod hasłem „śmierć frajerom”. W wypadku pierwszej zależności, z którą ta bywa często mieszana, chodziło o przekonanie, że Bóg jest twórcą ocen i norm moralnych. W tym ostatnim wypadku idzie o przekonanie, że wiara w to, że Bóg jest ich twórcą, stanowi niezbędny warunek ich wysłuchania.

Jak dyskusja związana z pierwszą zależnością, tak i dyskusja związana z tą ostatnią myśl naszą kieruje ku wiekowi Oświecenia, kiedy to każdy niemal z autorów zajmujących się etyką musiał się w tej sprawie wypowiedzieć. O uznaniu niezależności poziomu moralnego od wiary chrześcijańskiej świadczył chociażby znany i popularny naówczas mit pocziwego dzikusa, od którego Europejczyk miał się uczyć, jak być porządnym człowiekiem. Mandeville posuwał tak daleko swój sceptycyzm dotyczący znaczenia wiary religijnej dla dobrych obyczajów, że twierdził, iż wiara w nieśmiertelności duszy nie ma większego wpływu na poziom moralny człowieka niż numer ulicy, przy której mieszka.

W naszej epoce, gdy zmniejszyły się tak bardzo odległości między krajami o różnych kulturach i gdy podróżowanie po ziemskim globie zrobiło się tak masowe, nawrót do tego zagadnienia może zdziwić niejednego. Jakże można podtrzymywać niezbędność jakiejś religii do utrzymania poziomu moralnego, gdy się zna ludzi o szczególnym autorytecie moralnym, którzy należą do tak różnych wyznań albo nie należą do żadnego?

Jak sformułować nasze zagadnienie, by nadać mu jakiś rozsądny charakter? Spróbujmy zredukować jego wymiary i zapytać, jak dalece w Polsce współczesnej poziom moralny obywateli wydaje się uzależniony od ich przynależności do katolicyzmu, każdy bowiem wie, że w tej dyskusji idzie o to właśnie wyznanie i że są tacy, którzy wprawdzie sami nie wierzą, ale sądzą, że wędzidła, jakie ono ludziom narzuca, są potrzebne, przynajmniej na pewien czas, szerokiemu ogółowi.

Pytanie ma charakter empiryczny i tylko odwołanie się do doświadczenia może dać na nie jakąś odpowiedź. A pytanie to brzmi mniej więcej jak następuje: jak dalece motywacja religijna żywa jest jeszcze w umysłach ludzi różnych środowisk, gdy podporządkowują się pewnym normom moralnym? To pytanie nasuwa z kolei dwa inne: jak bardzo ta motywacja jest skuteczna i jak dalece zasługuje na podtrzymywanie?

Rozważenie wszystkich tych trzech zagadnień wymaga uprzedniego wyjaśnienia, co należy rozumieć przez motywację religijną. Myliłby się ktoś, kto by sądził, że to wyjaśnienie jest łatwe i że wystarczy wyczytać się uważnie w takie dokumenty myśli religijnej, jak „Naśladowanie Chrystusa” Tomasza à Kempis albo wyznania św. Teresy z Avili czy św. Teresy z Lisieux, by sprawa stała się jasna. Każda literatura wyznaniowa ma swoją drętwą mowę, gotowe zwroty, których nie można brać dosłownie, bez szukania autentycznych przeżyć, których są wyrazem. Co myśli i czuje człowiek, który mówi, że działa ofiarnie dla chwały bożej, który mówi, że swoje cierpienia ofiarowuje Bogu, że działa z miłości do Boga? Czy rozumiemy to równie jasno, jak rozumiemy, że człowiek wierzący może czynić dobrze, by sobie kumulować zasługi na moment składania rachunku ze swego życia w zaświatach, albo może wstrzymać się od zła ze strachu przed karą doczesną zesłaną mu z niebios lub wymierzoną po śmierci?

Nie jest mi wiadomo, aby ktoś rozwijał szerzej psychologię motywacji religijnej i prowadził jakieś badania terenowe w celu stwierdzenia jej żywotności. Pewne sugestie podsuwa do naszego tematu książka znanego szwajcarskiego psychologa J. Piageta pt. „Le jugement moral chez l'enfant”. Autor interesował się mianowicie zagadnieniem, jak dalece autorytet stojący za normą sprzyja jej wysłuchiwaniu. A wypróbował sprawę na wypadkach gier zespołowych, które rozgrywali mali rówieśnicy. Do gier o pewnych uświęconych regułach uczestnicy wprowadzali, pod sugestią obserwatora, nowe reguły, które uprzednio dyskutowali między sobą. Okazało się, że te reguły,

w których powstawaniu sami brali udział, były pilniej przestrzegane niż reguły tradycyjne, poparte przez jakieś autorytety. W grupach rówieśników kształtowała się moralność nie tylko pilniej przez nich przestrzegana, ale także i odmienna co do treści. Autor nazywa ją moralnością dobra. Inna moralność kształtuje się w grupach powiązanych stosunkami asymetrycznymi, jak np. grupy łączące młodsze i starsze pokolenie, które swoim autorytetem ciąży na młodych. W tych grupach rodzi się moralność, którą Piaget nazywa moralnością obowiązku. Ta moralność cieszyła się jego sympatią. Dla czytelnika jego książki zrozumiałe jest, że autorytet niebieski był – według autora – dla moralności, tak jak autorytety ziemskie: niepotrzebny i niepożądany. Niepotrzebny – do uzyskania posłuchu, niepożądany – ze względu na treść sugerowaną regułom moralnym pod jego wpływem.

Trudno wątpić, że motywacja religijna jest w pełni żywa w moralności klasztorów czy duchownych. Niepodobna jednak, bez odpowiednich badań, ustalić, jak dalece jest ona czynna u ludzi świeckich. Na ogół mniema się, że jest żywotna na wsi w większym stopniu niż w mieście. Wiadomo, że nasz chłop jest mocno z religią związany. Rzecz jednak w tym, na ile jest to przywiązanie przede wszystkim do pewnego obrzędu (typ katolicyzmu, który tak interesująco scharakteryzował u nas S. Czarnowski), na ile zaś ta religijność przenika głębiej. Miałam już okazję zwracać gdzie indziej uwagę na to, jak dalece moralność płciowa naszego chłopca kształtowała się niezależnie od tego, czego uczyła go w tych sprawach ambona.

Czy wielu ludzi powstrzymuje od kradzieży świadomość, że nakaz „nie kradnij” pochodzi od nadziemskiego kodyfikatora i że grozi im za to kara pośmiertna? Czy wielu myśli raczej o karze doczesnej? Jak dalece silnym powściągiem jest godność, która wzdryga się na myśl o wstydzie w razie wykrycia nieuczciwości, albo wzgląd na przykrość uczynioną okradzionemu? O działaniu tego ostatniego motywu świadczy fakt, że woli się okradać kogoś przynależnego do grupy obcej (jak myślą np. Cyganie),

kogoś, kogo krzywda mało nas obchodzi, a ma się większe opory w stosunku do swoich, zwłaszcza gdy się ich lubi i gdy nam ufają. O tym, że godność wchodzi tu w rachubę, zdaje się świadczyć fakt, że wsie polskie, które nigdy nie przeszły przez pańszczyznę, były, niezależnie od swego ewentualnego ubóstwa, znacznie uczciwsze od byłych wsi dworskich, gdzie czapkowanie dziedzicowi nie sprzyjało rozwojowi poczucia godności, a pospolity brak sympatii dla osoby i brak zaufania z jego strony ułatwiał drogę złodziejowi. Wreszcie w ludzkich powściągach w stosunku do kradzieży mogą jeszcze działać względy magiczne. Jak słusznie na to wskazywał B. Malinowski, reguły moralne dotyczące spraw płci, ochrony życia i mienia należą do najstarszych pokładów moralności, nie są tedy wolne i od elementów magii. Przekonanie, że dotknięcie cudzego pali albo że ręka człowiekowi uschnie, można także odnaleźć w kompleksie hamulców, które wymieniliśmy. Myślę, że etyk ma prawo dokonać wyboru tych powściągów, które pragnie w wypadku kradzieży hodować, i że wzgląd na krzywdę bliźniego i wzgląd na skutki nieuczciwości dla współżycia w postaci wzajemnej nieufności i ciągłej potrzeby czujności i kontroli będą mu prawdopodobnie najbliższe. A są to motywy najzupełniej świeckie.

Zatrzymaliśmy się nieco dłużej nad religią (ściślej: katolicyzmem) jako dostarczycielką hamulców w moralności, bo ta sprawa poruszana bywa najczęściej. Wypada jeszcze powiedzieć parę słów o religii jako dostarczycielce impulsów pozytywnych, jako krzewicielce współczucia, miłosierdnego pochylania się nad cierpiącym. Nie lekceważymy sobie bynajmniej tego wkładu, ale sądzymy, że nie trzeba być wierzącym, żeby pragnąć 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 instytucjonalną.

Analizując z okazji dyskusji nad zależnością piątą wpływ wiary

na nasz poziom moralny, mówiliśmy wyłącznie o aktywach religii, tj. o ewentualnych dodatnich jej wpływach. Pominęliśmy ewentualne wpływy ujemne, tj. pasywa, dające się zauważyć przede wszystkim tam, gdzie panuje przymus i nietolerancja. Te sprawy są nazbyt dobrze znane, żeby je tu przypominać.

Autorka: Maria Ossowska

Źródło drukowane: „Nowa Szkoła” (nr 6/1958), wybór pism „O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea”

Źródło internetowe: Lewicowo.pl

O AUTORCE

Maria Ossowska (26.01.1896 – 13.08.1974) – etyk, teoretyk i socjolog moralności. Uczennica Tadeusza Kotarbińskiego. W latach 1945-1948 profesor Uniwersytetu Łódzkiego, gdzie uczyła etyki m.in. Leszka Kołakowskiego. Od 1948 r. wykładowca Uniwersytetu Warszawskiego. W latach 1952-1962 kierownik Zakładu Historii i Teorii Moralności Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. W 1972 r. otrzymała nagrodę państwową I stopnia. Żona Stanisława Ossowskiego. Opublikowane książki: „Podstawy nauki o moralności” (1947), „Motywy postępowania: z zagadnień psychologii moralności” (1949), „Moralność mieszczańska” (1985), „Socjologia moralności: zarys zagadnień” (1963), „Myśl moralna oświecenia angielskiego” (1966), „Normy moralne” (1970), „Ethos rycerski i jego odmiany” (1973) i „O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea” (1983).