



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Wartości religijne i ich znaczenie w życiu miejskiej społeczności lokalnej

Author: Wojciech Świątkiewicz

Citation style: Świątkiewicz Wojciech. (1992). Wartości religijne i ich znaczenie w życiu miejskiej społeczności lokalnej. W: K. Wódz (red.), "Przestrzeń - środowisko społeczne - środowisko kulturowe : z badań nad starymi dzielnicami miast Górnego Śląska" (S. 72-89). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Wartości religijne i ich znaczenie w życiu miejskiej społeczności lokalnej

Wojciech Świątkiewicz

I

Szybki rozwój Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego wpłynął na zasadnicze przeobrażenia postaci życia zbiorowego. Z industrializacją opartą na hutnictwie rud i kopalnictwie węgla powiązane były procesy urbanizacyjne, które zwłaszcza od połowy XIX wieku znacznie się zintensyfikowały, wytwarzając specyficzny typ miasta górniczo-przemysłowego. Wśród cech społecznych tego typu miast, wypływających ze sposobu ich powstania, P. Rybicki wyróżnia proces gwałtownego powiększania się miast, głównie na skutek napływu grup ludności pochodzenia wiejskiego¹. W poszukiwaniu pracy w hutach i kopalniach migrowały nie tylko jednostki, ale również całe grupy rodzin wiejskich z bliższych i dalszych okolic tworzących się nowych ośrodków przemysłowych². Zwłaszcza migracje rodzinne tworzyły podłoże kontynuowania w nowych warunkach osiedleńczych stosunków społecznych między spokrewnionymi rodzinami i osobami. Przyczyniały się nawet do ich ożywienia³. W konsekwencji powstające osady przemysłowe cechowały się swoistą homogenicznością, wynikającą z istnienia rozgałęzionych struktur pokrewieństwa⁴. Procesy te wzmacniał system budownictwa patronackiego, tzw. osiedla familoków, a także niska mobilność przestrzenna i społeczna mieszkańców nowych miast, co z kolei wynikało z uwarunkowań politycznych i gospodarczych, panujących na Górnym Śląsku w XIX wieku. Jeszcze w latach sześćdziesiątych XX wieku W. Mrozek w socjologicznym

¹ P. Rybicki: *Spółczesność miejskie*. Warszawa 1972, s. 46—51.

² A. Brożek: *Imigracja ludności z Galicji i Kongresówki do przemysłu na Górnym Śląsku przed rokiem 1885*. „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 1963, nr 2. Zagadnienia te całościowo przedstawia L. Schofer: *The Formation of Modern Labor Force. Upper Silesia, 1865—1914*. University of California Press 1975.

³ J. Ziółkowski: *Sosnowiec. Drogi i czynniki rozwoju miasta przemysłowego*. Katowice 1960.

⁴ L. Schofer: *The Formation...*, rozdz. III: *Ethnic and geographic origins of the labor force*.

studium rodziny górniczej stwierdziła, że objęte badaniami osady górnicze (współcześnie tzw. stare dzielnice mieszkaniowe wielkich miast) były nasycone strukturami pokrewieństwa⁵. Homogamia środowiskowa małżeństw stała się z czasem nie tylko wzorem zachowań kulturowych, ale zyskała również swoje aksjonormatywne uzasadnienia. Drugą wyróżnianą przez P. Rybickiego cechą miast górniczo-przemysłowych jest względnie wysoka homogamia zawodowa ich mieszkańców, będąca rezultatem dominującego rodzaju przemysłu. W miastach górnośląskich byli to głównie górnicy i hutnicy. „Jednostajny rytm pracy zakładów przemysłowych, ich ściśle czasowo znormalizowana organizacja odbijają się w organizacji dnia powszedniego przynajmniej tej, zawsze znacznej części ludności, która jest bezpośrednio związana z przemysłem [...] Miejski styl życia, który polega na wielości i różnorodności sposobów życia wykształca się w tych miastach później i bardziej powoli.”⁶ Pod względem składu socjalnego były to miasta robotnicze z niewielkim odsetkiem posiadaczy kapitału i urzędników wyższego szczebla. Na strukturę socjalną miast górnośląskich nakładała się struktura etniczna w tym sensie, że warstwy wyższe reprezentowane były przez ludność niemiecką.

Do cech specyficznych dziewiętnastowiecznych procesów industrializacji i urbanizacji Górnego Śląska należy to, że nie naruszyły one koncentryczności układu struktur społecznych, która właściwa jest społeczeństwu przedindustrialnym. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że koncentryczność — jako zasadę organizacji życia społecznego i ładu społecznego — procesy te wzmacniały i promowały. Społeczności, których struktury społeczne są zorganizowane na sposób koncentryczny — co obrazowo można przedstawić jako nakładające się na siebie pierścienie coraz większych kręgów społecznych — akcentowały centralne miejsce rodziny pełniącej wielorakie funkcje wobec szerszych kręgów społecznych: środowisk pracy, miejsca zamieszkania, parafii, wspólnoty etnicznej. W takim typie społeczności istnieją ujednoczone hierarchie wartości, normy, wzory zachowań. Łatwo jest sprawować kontrolę społeczną i uruchamiać presję opinii i środowiska wzmacniając „niewzruszoność uniwersum symbolicznego”⁷. Z czasem wykształca się podobieństwo indywidualnych bio-

⁵ W. Mrozek: *Rodzina górnicza. Przekształcenia społeczne w górnośląskim środowisku górniczym*. „Górnośląskie Studia Socjologiczne” 1965, t. 3.

⁶ P. Rybicki: *Społeczeństwo miejskie...*, s. 49.

⁷ Termin ten zaczerpnięto z pracy P. L. Berger, T. Luckman: *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa 1983. Uniwersum symboliczne to kompleksy tradycji teoretycznych, które integrują różne obszary znaczenia i ujmują porządek instytucjonalny jako symboliczną całość. Porządkując historię, umiejscawiając wydarzenia zbiorowe w spójnej całości, uniwersum symboliczne ustanawia wspólną pamięć, która w obrębie danej zbiorowości jest wspólna dla wszystkich jednostek poddanych socjalizacji. Uniwersum symboliczne zapewnia porządek w subiektywnym postrzeganiu doświadczenia życiowego jednostki, gwarantując realność rzeczywistości życia codziennego. Zob. też W. Świątkiewicz: *Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania*. Katowice 1987, s. 76—77.

grafii i podstawowych celów życiowych, tworząc cechy typowe osobowości społecznej. Społeczności takie charakteryzuje również jednorodność światopoglądowa i religijna. Powstające na Górnym Śląsku osady przemysłowe cechy takie posiadały i umacniały, przekształcając się z czasem w rodzaj „miejskiej społeczności lokalnej”. Jej ramy wyznaczał układ trzech zachodzących na siebie środowisk, które osadzone były w kontekście szerszych uwarunkowań politycznych, kulturalnych, strukturalnych i ekonomicznych występujących na tym terenie w okresie intensyfikacji procesów industrializacji i urbanizacji. Do środowisk tych zaliczyć trzeba: środowisko pracy, miejsca zamieszkania i środowisko rodziny poszerzonej. Gdyby zakreślić obszary każdego z nich, to okazałoby się, że przestrzenie społeczne wyznaczone przez każde z tych środowisk w przeważającym zakresie byłyby wspólne⁸. Wspólnota tych trzech środowisk stanowiła indywidualny układ odniesienia wyznaczający perspektywy poznawcze i system wartości jednostek, określała cele i aspiracje życiowe, wzmacniała skuteczność systemów kontroli społecznej tworząc ramy wyznaczające podobieństwo stylów życia jednostek i całych zbiorowości⁹.

Druga połowa XIX wieku to równocześnie okres narastania ogólnoeuropejskich procesów kształtowania się świadomości etnicznej, zainteresowania kulturą ludową, natężenia procesów dechrystianizacji oraz przewartościowań w sferze organizacji życia religijnego. W takim właśnie kontekście ujmować trzeba rolę religii w zachodzących przeobrażeniach postaci życia zbiorowego. W życiu społecznym tworzących się miast były zasadniczo obecne trzy grupy wyznaniowe (nie licząc sekt): katolicka, protestancka i żydowska. Szczególną rolę odgrywał kościół katolicki, co wynikało nie tylko z liczebności tej grupy wyznaniowej, ale również z uwikłania działalności kościelnej w sferę polityki, oświaty, kultury i procesów kształtowania się świadomości etnicznej i narodowej mieszkańców Górnego Śląska. Przedstawiając, w zarysie, socjologiczny model miejskiej społeczności lokalnej, wskazywałem również na rolę wartości religijnych. Ich znaczenie w życiu społeczności uwidaczniało się między innymi poprzez dążenie do budowy obiektów sakralnych i erygowanie gminy wyznaniowej tak, aby odrębność terytorialna jednostki religijnej równocześnie wzmacniała poczucie odrębności i niepodzielności zbiorowości. W ten sposób religia i jej instytucjonalny wymiar — mam na myśli zwłaszcza parafię katolicką — promowała procesy integracji społecznej, będąc równocześnie źródłem oraz gwarantem wartości legitymizujących ład społeczny. Parafia terytorialna w ówczesnym modelu religijności stanowiła całkowicie wystarczającą strukturę organizacyjną, zabezpieczającą wszelkie szeroko rozumiane potrzeby religijne

⁸ Idem: *Miejskie społeczności lokalne Górnego Śląska*. W: *Tożsamość kulturowa mieszkańców starych dzielnic mieszkaniowych miast Górnego Śląska*. Red. W. Świątkiewicz, K. Wódz. Wrocław—Katowice 1991.

⁹ W. Świątkiewicz: *Kultura miejskiej społeczności lokalnej*. W: *Społeczności lokalne regionu Górnego Śląska*. Red. J. Sztumski, J. Wódz. Wrocław 1987.

jej członków, potwierdzała wewnętrzne ustrukturyzowanie socjalne społeczności i nadawała różnym formom życia zbiorowego i jednostkowego sakralny wymiar¹⁰.

Historyczne znaczenie wartości religijnych w życiu społeczności lokalnych wynikało z zaangażowania się kościoła katolickiego w kształtowanie, umacnianie i obronę chrześcijańskiej wizji ładu społecznego¹¹, a także z „socjologicznej” istoty doktryny katolickiej nakierowanej na obronę więzów rodzinnych i zachowanie ciągłości grupowej, w przeciwieństwie do, na przykład, protestantyzmu, który — jak pisał M. Weber — „dokonał skruszenia kajdan nakładanych przez więzy pokrewieństwa”, zastępując wspólnotę krwi wspólnotą wiary¹². Wydaje się, że katolicki model życia społecznego znajdował w tworzących się robotniczych społecznościach miejskich pełną akceptację. Odnotować należy również działania organizacyjne podejmowane przez niektórych duchownych, które swoimi niekonwencjonalnymi postępowymi na owe czasy formami wyprzedzały oficjalną doktrynę społeczną kościoła, umacniając w ten sposób pozycję religii w życiu społecznym i przyczyniając się do „zneutralizowania negatywnego wpływu, jaki wywiera na życie religijne wielkoprzemysłowe środowisko”¹³. Dobrym przykładem ilustrującym wrastanie religii w społeczeństwo industrialne są dzieje parafii i gminy Nowy Bytom (obecnie dzielnica Rudy Śląskiej). Historia uprzemysłowienia tego regionu rozpoczyna się z końcem lat osiemdziesiątych XVIII wieku. W 1840 roku rozpoczęto tu budowę huty „Pokój”, która stanowiła zasadniczy „czynnik miastotwórczy”. Od nazwy huty przyjęła nazwę rozbudowująca się osada robotnicza. Nazwa „Frydenshuta” przetrwała do roku 1922, kiedy w wyniku podziału Śląska dzielnicę przyznano Polsce i przemianowano na Nowy Bytom¹⁴. W roku założenia huty proboszczem parafii w Bytomiu został ks. Józef Szafranek, wybitny działacz nie tylko religijny, ale również polityczny i kulturalno-oświatowy. Podjął on inicjatywę podziału olbrzymiego terytorium parafii bytomskiej, tak aby odpowiadał on potrzebom powstających i szybko rozrastających się osad robotniczych: „Ażeby licznym robotnikom w kopalniach i hutach rozległej parafii bytomskiej, którzy często dla braku ubrania i innych powodów nie brali udziału w świątecznych uroczystościach parafialnych, od czasu do czasu dać możliwość uczestnictwa w mszy św.”¹⁵

¹⁰ W. Świątkiewicz: *Orientacja „na zewnątrz” i „do wewnątrz” jako wskaźniki spójności kulturalnej społeczności lokalnej*. W: *Tożsamość kulturowa...*

¹¹ Nie jest intencją tych uwag umniejszanie roli religii w życiu człowieka. Akcentuję jedynie jej funkcje społeczne, co wydaje się najbardziej właściwe w socjologicznych studiach nad religijnością.

¹² Cyt. za G. Leński: *Wpływ religii na instytucje świeckie*. W: *Socjologia religii*. Opr. F. Adamski. Kraków 1984.

¹³ D. Olszewski: *Stan i perspektywy badań nad religijnością XIX i początku XX wieku*. „Nasza Przeszłość” 1983, t. 59.

¹⁴ J. S. Dworak: *Dzieje polskości Nowego Bytomia*. Nowy Bytom 1939 (maszynopis).

¹⁵ Idem: *Historia parafii nowobytomskiej*. Nowy Bytom 1937 (maszynopis), s. 12.

Ks. Szafranek wniósł do kurii wrocławskiej prośbę o zgodę na urządzenie tak zwanych nabożeństw misyjnych. Pierwsze z nich odbyło się w magazynie stolarskim w hucie „Pokój” 10 lutego 1852 roku. J. Szafranek podjął również starania o erygowanie parafii i budowę kościoła, który ostatecznie został konsekrowany sześćdziesiąt lat później: w 1912 roku. Warto przytoczyć kilka fragmentów z różnego rodzaju memoriałów pisanych przez Szafranka, dotyczących organizacji życia kościelnego na terenie osady. Ukazują one zespalandzie się religii z problemami socjalnymi środowiska robotniczego. W memoriale kierowanym do kurii wrocławskiej z 1855 roku pisał między innymi: „Góry wypiętrzone wskutek beczynności przygniotą ich sprawców, [chodzi o klasy posiadające i bogate — W. Ś.] pochłoną tychże ich grzechy zaniedbania i wyżłobione przez nich doliny, porwą na pewną zgubę lawiny i strumień lawy pauperyzacji i proletariatu [...], czy wystarczać będzie policja i potrzebne środki do uspokojenia niszczącego żaru i potopu nędzy na zgłiszczach hut, zapadliskach kopalń i hałdach, wśród wyzbytej uczuć ludzkich bezbożnej ludności. [...] Kwestia socjalna w ogóle krzyczy o rozwiązanie. [...] Kwestię tę obecnie i w przyszłości u nas rozwiązać może tylko prawdziwa, kościelna religijność na wszystkich stopniach społeczeństwa.”¹⁶ W obszernym liście adresowanym do ówczesnego właściciela huty „Pokój” hrabiego A. Lenarda, którego Szafranek chciał nakłonić, aby przyczynił się do budowy kościoła w osadzie, pisał: „[...] przeszkody i wstrzymywania się od pracy, których się obawiano [w związku z urządzeniem nabożeństw misyjnych — W. Ś.] nigdzie i nigdy nie miały miejsca, a przeciwnie zmniejszyły się od nabożeństwa do nabożeństwa. Opieszali stali się ruchliwymi; śpiący pobudzili się, dni wypłaty przestały bowiem być dniami pijaństwa, a poniedziałkowania [świętowanie w poniedziałki — W. Ś.] coraz więcej wychodzą z zwyczaju. [...] serdeczne »Deo gratias« za dotychczasowe wyniki, że najdzikszy na odgłos dzwonka huty „Pokój” słuchają jak na głos święty w pustyni, obojętnie czy woła na szychcę, do szybu lub na powtarzające się kazanie misyjne.”¹⁷ Warto wynotować jeszcze jeden wątek, pojawiający się w memoriałach zabiegających o budowę kościoła w „Liście otwartym do wszystkich P. P. urzędników przy budowach w hutach, kopalniach, drogach i kolejach tutejszej okolicy” z 1857 roku. J. Szafranek uzasadniał swe starania następująco: „odpływający i napływający Niemcy nie mają w przyszłości mieć najmniejszego powodu do skargi, jakoby w tutejszej, utrakwistycznej okolicy musieli patrzeć na rozbite swego religijnego życia i świadomości religijnej lub całkowicie zdziczeć lub upaść podczas sezonu pracy z powodu za wielkiej odległości i zbyt szczupłego miejsca we wszystkich świątyniach naszej przeludnionej okolicy. — A polscy tubylcy Górnego Śląska [...] mają z zaskoczeniem widzieć wreszcie zachwianie się

¹⁶ Ibidem, s. 29—30.

¹⁷ Ibidem, s. 54.

przesądu i z wolna zaniechać powszechnego twierdzenia, jakoby wszyscy niemieccy przybysze wyłącznie byli błędnowiercami lub niedowiarkami. Owe dwie narodowości [...], polska i niemiecka, mają i mogą być bratersko pogodzone [...]”¹⁸

Religia i struktury organizacyjne Kościoła były więc w zamierzeniach, a także w praktyce ukierunkowane na funkcje integracji społecznej tworzących się społeczności robotniczych. Ich celem była obrona ładu społecznego, zapobieganie patologii społecznej łączącej się z proletaryzacją i pauperyzacją ludności, a także budowa swoistego consensusu klasowego, nakładającego się na podziały etniczne. Dodajmy również, że w tym samym czasie powstaje na Górnym Śląsku z inicjatywy proboszcza z Piekar, ks. Ficka — zresztą współpracującego z Szafrankiem — masowy ruch abstynencki, który, jak podaje literatura, w latach 1844—1845 objął 600 tys. osób, tj. połowę dorosłej ludności polskiej mieszkającej na Górnym Śląsku¹⁹. Można uznać, że było to pierwsze na tak dużą skalę współdziałanie społeczne szerokich mas ludzi na rzecz obrony ładu społecznego wskutek urzeczywistniania wartości religijnych. Zakres społecznych funkcji religijności był jednak znacznie szerszy i obejmował również działalność charytatywną, gospodarczą, polityczną, kulturalno-oświatową i narodową²⁰. Okres tworzenia się nowych osad przemysłowych był równocześnie czasem intensywnego wrastania katolicyzmu w nowe struktury życia społecznego. Religia w swym aksjologicznym i obyczajowym wymiarze przenikała wszystkie struktury społeczne: rodzinę, wspólnoty lokalne, system oświaty, korporacje zawodowe itp., ukazując im ich sakralne odniesienie i stanowiąc rodzaj sakralnego firmamentu ogarniającego życie zbiorowe i jednostkowe, nadając mu sens i znaczenie sięgające wymiarów eschatologicznych.

Przedstawiając zagadnienie wrastania religii w życie społeczne Górnego Śląska, E. Szramek przywołuje wiele tekstów, które być może nawet nazbyt apologetycznie wskazują na symbiozę śląskości z religijnością, a również z polskością. Śląsk Górny jest — dodaje za ks. N. Bończykiem „świętym wiary przytułkiem”, a (za Lasłowskim) „Górnoślązak niezeepsuty jest typowym *homo religiosus*”²¹.

Daleki jestem od bezkrytycznego przyjmowania poglądów o symbiozie śląskości i religijności, ewentualnie również polskości, chociaż niewątpliwie stereotyp „Polaka-katolika” był obecny w świadomości społecznej i pełnił wielorakie funkcje. Na jego obecność wskazuje między innymi przytoczony

¹⁸ Ibidem, s. 59.

¹⁹ E. Szramek: *Śląsk jako problem socjologiczny*. „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku”. 1934, t. 4, rozdz. XI: *Katolicyzm Górnoślązaków*.

²⁰ J. Wycisło: *Katolicka i polska działalność społeczna na Górnym Śląsku w XIX wieku*. Skoczów—Pszczyna 1989, s. 19

²¹ E. Szramek: *Śląsk jako problem...*

fragment z memoriału Szafranka do urzędników. Życie społeczne, nawet jeśli spoglądać na nie z perspektywy wieku, nie przedstawia się jako monolityczna struktura z jednokierunkowo przebiegającymi procesami społecznymi. Niemniej jednak jest faktem, że religia (wartości religijne i instytucje religijne) w zasadniczy sposób modelowała życie jednostkowe i zbiorowe powstających społeczności industrialnych. Przenikała sferę życia rodzinnego, zawodowego, politycznego, oświatowego, gospodarczego, itp. Stanowiła jeden z najważniejszych czynników świadomości społecznej. Kreowała bowiem wspólnotę przekonań i ułatwiała jej subiektywne i świadome doświadczenie oraz organizowała (poprzez swoje instytucje) indywidualne i zbiorowe działania praktyczne wyrastające ze wspólnoty uznawanych wartości²². Umacniała i stabilizowała koncentryczną organizację struktury społecznej znajdując w niej prywatne i emocjonalne, a także (w różnych okresach z różnym natężeniem), publiczne — administracyjne i polityczne — wsparcie. Nawiązując do terminologii E. Goffmana, można uznać, że religia wyznaczała „ramy”²³, czyli ustalony, standardowy sposób rozumienia czynności, zapewniając „ład interakcyjny” w obrębie społeczności oraz gwarantowała tożsamość podmiotów interakcji w ramach spójnego, wszechogarniającego uniwersum symbolicznego. Osadzenie religii w strukturach społecznych i w najgłębszych warstwach osobowości społecznej wytworzyło specyficzny rodzaj „świadomości kościelnej”. Obejmuje ona sobą nie tylko sferę praktyk religijnych mieszczących się w ramach „religijności kościelnej”, to znaczy takich, które w całym swym zakresie są przyporządkowane instytucjonalnemu modelowi religii, ale również i te obszary działań społecznych, które nie są bezpośrednio powiązane z praktykami religijnymi, lecz odnoszą się na przykład do sfery polityki, pracy, gospodarki, oświaty, rekreacji. Świadomość kościelna to także akceptacja religijnej doktryny legitymizującej ład społeczny w różnych obszarach życia społecznego, jak i w odniesieniu do całości struktur społecznych, które — na co wskazywałem wcześniej — charakteryzowały się koncentrycznym uporządkowaniem. Wyraża się ona również w modelach indywidualnej biografii wpisanych w rytm życia religijnego i uzyskujących dzięki temu znaczenie i wartość sięgające wymiarów eschatologicznych²⁴. Badania etnograficzne²⁵

²² Nawiązuję tu do koncepcji świadomości społecznej przedstawionej w pracy M. Ziółkowski: *Jednostka. Wiedza. Społeczeństwo*. Warszawa 1989, s. 142.

²³ „Rama” pojmowana jest jako kulturowo zdefiniowany, standardowy sposób rozumienia czynności ludzkich. Zob. E. Goffman: *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. Harmondsworth 1975. Koncepcje te omawia szeroko M. Czyżewski: *Socjolog i życie potoczne. Studium z etnometodologii i współczesnej socjologii interakcji*. Łódź 1984, s. 228—239.

²⁴ Szersze omówienia tego zagadnienia przedstawiłem w pracy: *Religijność środowisk robotniczych na Śląsku. Zarys problematyki socjologicznej*. (w druku).

²⁵ *Folklor Górnego Śląska*. Red. D. Simonides. Katowice 1989; H. Gerlich: *Narodziny. Zaślubiny. Śmierć*. Katowice 1984.

dostarczają licznych ilustracji ukazujących znaczenie religii jako wartości i jej instytucjonalnych wymiarów w modelowaniu „transsytuacyjnych”²⁶ uwarunkowań tożsamości autokonceptji jednostek należących do społeczności lokalnych. Świadomość kościelna — w przedstawionym tu rozumieniu — najsilniej wyrażała się poprzez funkcje społeczne praktyk religijnych. Wpisanie się religii w struktury społeczne i w struktury mentalności sprawiało, że działania społeczne stawały się działaniami społeczno-religijnymi. *Dzieje polskości Nowego Bytomia* napisane przez J. S. Dworaka dostarczają licznych przykładów wzajemnego zespalań się pierwiastków religijnych i społecznych tak w wymiarze życia jednostkowego, jak i w działaniach zbiorowych. Urzeczywistniały śląski model „świadomości kościelnej” zwłaszcza liczne organizacje, od ściśle kościelnych, po świeckie, szukające jednak w religii katolickiej inspiracji dla swej działalności. Jako przykład można wymienić istniejące we Frydenshucie Towarzystwo św. Alojzego lub Koło Eleusis, organizację, która za cel stawiała sobie kształcenie woli i charakteru, pracę nad sobą, pogłębianie świadomości politycznej i narodowej oraz religijnej. „Na zewnątrz objawiała się działalność elsów w śmiałym głoszeniu wiary w zmartwychwstanie Polski.”²⁷ Nie w każdym okresie symbioza wartości religijnych i społecznych przebiegała bezkonfliktowo. Wskutek natężonej akcji germanizacyjnej rozwiązywane były polskie towarzystwa i organizacje, które z czasem się przekształcały i formowały na nowo. W wyborach do parlamentu w 1893 roku lud doszedł do wniosku, że — jak pisze ten sam autor — „w sprawach nie należących do dziedziny wiary nie potrzebuje bezwolnie iść za życzeniem duszpasterzy” i głosował na listę polskich posłów. Ostatecznie jednak religia jako wartość nie utraciła swego znaczenia w życiu społeczności górnośląskiej, stanowiąc źródło jej integracji i ostoję tożsamości.

II

Przedstawione w pierwszej części artykułu rozważania stanowiły próbę rekonstrukcji socjologicznego modelu tradycji śląskiej religijności uwzględniającego również pewne cechy specyficzne Nowego Bytomia. Model ten może stanowić również dobry układ odniesienia dla charakterystyki wartości religijnych i ich znaczenia we współczesnych przejawach życia społecznego w omawianej zbiorowości terytorialnej, umożliwiając również analizę aspektów ciągłości i zmiany określanych rodzajów wzorów działań społeczno-religijnych.

Rezultaty przeobrażeń cywilizacyjnych, kulturowych, gospodarczych, politycznych, jakie były udziałem Górnego Śląska i całego polskiego społeczeństwa,

²⁶ Zob. Z. Bokszański: *Tożsamość. Interakcja. Grupa*. Łódź 1989, s. 231.

²⁷ J. Dworak: *Dzieje polskości...*, s. 66.

w okresie po II wojnie światowej przejawiały się między innymi w przekształceniach struktur społecznych świata oraz w zmianach zachodzących w sferze świadomości kościelnej. Szczegółowe omówienie tych zagadnień znacznie wykraczałoby poza przyjęte ramy tego opracowania, można jednak ogólnie wskazać, że w zakresie struktur społecznych ujawniały się one w procesach rozpadu zasady koncentryczności, a w sferze religijności — w procesach laicyzacji i sekularyzacji. Należy także dodać, że są to procesy przebiegające wolno, znacznie wolniej niż w innych zbiorowościach miejskich. Koncentryczność struktur społecznych najwyraźniej została przerwana wskutek wzrostu mobilności społecznej i przestrzennej zwłaszcza młodszych pokoleń. Nie jest to jednak mobilność w swej ogólnej masie „radykalna” i zwykle ogranicza się do niewielkiej skali „jakościowej”. Mam tu na myśli osiągnany poziom awansu społecznego w hierarchii społecznej, czy też przemieszczenia przestrzenne w zasadzie koncentrujące się w obszarze miasta (Ruda Śląska), a tym bardziej regionu (Śląsk). Nie przerywa ona komunikacji kulturowej między pokoleniami, tym bardziej że zarówno w wymiarze aksjonormatywnym, jak i w rzeczywistych wzorach działań społecznych funkcje podstawowego ośrodka integracji społecznej pełni rodzina, także rodzina pochodzenia. Jeśli o polskim społeczeństwie socjologowie piszą, że jest ono „zorientowane na rodzinę”²⁸, to tym bardziej odnosi się do specyfiki kulturowej Śląska. Wydaje się nawet, że osadzenie podstawowych orientacji życia codziennego w strukturach pokrewieństwa i ich ukierunkowanie na rodzinę jest w środowiskach śląskich silniejsze i wyraźniejsze niż gdzie indziej²⁹. Środowisko rodziny — jak wskazywałem wcześniej — obok środowiska pracy i miejsca zamieszkania stanowiło zasadniczy czynnik tworzący strukturę społeczności lokalnej. Współcześnie wydaje się ono najsilniej spośród wymienionych zachowywać swoje dawne funkcje społeczne, zapobiegając atomizacji życia jednostkowego i nuklearyzacji rodziny małej, poprzez powiązanie jej we wzajemny system zależności, właściwy „rodzinie poszerzonej”. Wyrazem tego są częste i trwałe kontakty podtrzymywane w obrębie rodziny poszerzonej. W ten sposób zachowywane są również, aczkolwiek już z mniejszą mocą, dawne funkcje strukturotwórcze i kontrolne rodziny.

Z mobilnością przestrzenną łączy się także zjawisko imigracji i powiązana z nim dyfuzja kulturowa. Wywołują one wiele problemów społecznych, jak na przykład poczucie upośledzenia socjalnego w stosunku do ludności napływowej, czy też patologizację starych dzielnic mieszkaniowych wskutek negatywnej selekcji ich mieszkańców. Jest to zagadnienie szersze³⁰,

²⁸ S. Nowak: *System wartości społeczeństwa polskiego*. „Studia Socjologiczne” 1979, nr 4.

²⁹ W. Mrozek: *Górnośląska rodzina robotnicza w procesie przeobrażeń*. Katowice 1987.

³⁰ W. Świątkiewicz: *Zjawiska patologii społecznej w starej dzielnicy mieszkaniowej i ich kulturowe uwarunkowanie*. W: *Normy społeczne, ład społeczny, patologia społeczna*. Red. J. Wódcz. Katowice 1985.

ale dotyczy ono również współczesnego społecznego obrazu osady huty „Pokój”. W każdym przypadku bowiem skutek rozpadu koncentrycznie uporządkowanych struktur społecznych zmniejsza się poziom integracji wewnętrznej społeczności i wzrasta jej otwartość na wpływy zewnętrzne.

Skutki tych przeobrażeń dotyczą również procesów zachodzących w sferze świadomości kościelnej. Różne badania socjologiczne nad religijnością w Polsce wskazują na występowanie wielu dość paradoksalnych zjawisk. Należy do nich między innymi zróżnicowanie postaw i zachowań religijnych w perspektywie życia codziennego („religia życia codziennego”) oraz w wymiarze „wartości uroczystych” („religia narodu”)³¹. „Religia narodu” cechuje się odświętnością i zaakcentowaniem funkcji ornamentacyjnych, co dotyczy także praktyk religijnych traktowanych jako wyraz poparcia dla wartości religijno-patriotycznych i podkreślenia aprobaty tradycji kulturowej. Zachowuje ona swoistą ciągłość form i treści mimo zmian społeczno-kulturowych i politycznych, a ze względu na uwarunkowania historyczne i współczesne nawet wzmacnia ona swoją pozycję w społeczeństwie. „Religia życia codziennego” dotyczy natomiast religijności pogłębionej oraz praktykowanej w życiu codziennym. Podlega ona zmianom dążącym do rozluźnienia religijnej moralności, selektywnej akceptacji doktryny religijnej i częściowej tylko identyfikacji z kościołem³². Innym problemem jest to, że zdecydowany proces wzrostu odsetka ludzi wierzących, rysujący się w świetle badań socjologicznych z lat osiemdziesiątych, współwystępuje z rejestrowaną również postawą „obniżania się własnej, wewnętrznej religijności”³³.

Badania na próbie reprezentatywnej w roku 1984 wskazywały, że poza zasięgiem katolicyzmu lokowało się około 5% polskiego społeczeństwa³⁴. Z badań socjologicznych prowadzonych na przełomie lat 1987/88 wśród rodzin zamieszkujących w miastach Górnego Śląska, między innymi w Rudzie Śląskiej-Nowym Bytomiu, wynika, że około 70% badanych uznawało siebie za wierzących, w tym blisko 35% za głęboko wierzących³⁵. Odsetki te są, jak widać niższe od uzyskanych w badaniach ogólnopolskich. Nie wydaje się jednak, żeby na tej podstawie można było wnioskować o niższym poziomie

³¹ Pojęcie „religia narodu” i „religia życia codziennego” wprowadzają w swoich pracach: J. Majka: *Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego*. W: *Socjologia religii...*; W. Piwowarski: *Katolicyzm polski jako religijność narodu*. W: *Religia i życie społeczne*. Red. W. Zdaniewicz. Poznań—Warszawa 1983.

³² Więcej uwag na ten temat zamieściłem w pracy: *Religijność jako czynnik stylu życia*. „Roczniki Nauk Społecznych KUL” (w druku).

³³ A. Mikołajko: *Religijność polska*. „Konfrontacje” 1988, nr 3.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Badania prowadzone w ramach Centralnego Programu Badań Podstawowych (CPBP 09.02) nad rolą religijności w życiu rodzin wielkomiejskich na Śląsku. Wstępne ich wyniki opublikowano w pracy zbiorowej pt. *Wartości a style życia rodzin*. Red. W. Świątkiewicz. Katowice 1992.

religijności na Śląsku. Wręcz przeciwnie, wiele danych wskazuje na relatywnie wyższy poziom religijności w tym regionie, co oczywiście nie oznacza, że nie jest on zróżnicowany środowiskowo. Diecezja katowicka należy do diecezji o najwyższym wskaźniku *communicantes* (18,1% — 20% i więcej), wysokim wskaźniku katolików uczęszczających na msze święte niedzielne, tzw. *dominicanes* (55,1%—65.0%)³⁶, oraz o wyższych niż średnia krajowa wskaźnikach praktyki³⁷. Wysokie są tu też wskaźniki powołań do stanu duchownego³⁸. Dane statystyczne z parafii Nowy Bytom — w której obrębie znajduje się objęta naszymi badaniami osada — nie odbiegają od przytoczonych średnich statystycznych, a raczej mieszczą się w ich górnych granicach, chociaż sama osada charakteryzuje się niższym poziomem życia religijnego.

W pogłębionych wywiadach socjologicznych prowadzonych wśród mieszkańców osady zagadnienie religii jako wartości i jej znaczenia w życiu społeczności pojawiało się w rozmaitych kontekstach i wątkach wypowiedzi.

Wypowiedzi wskazywały na powszechne przekonanie o ważności religii w życiu człowieka. Zasada ta nie była przez nikogo kwestionowana. Można uznać, że w tym sensie mieszkańcy osady są religijni. Nie należy jednak na tej podstawie wnioskować, że jest to w całości religijność kościelna, tzn. w pełni zgodna z zasadami kościoła. Tu raczej chodzi o wyrażenie pewnej podzielonej powszechnie prawdy egzystencjalnej, że religia jest ważna w życiu człowieka, ponieważ — jak mówił jeden z respondentów — „wtedy człowiek jest taki lepszy”. Prawdopodobnie nikt z badanych nie miałby wątpliwości, co do instytucjonalnej alokacji swego przekonania o znaczeniu religii. Kościół katolicki i parafia są zbyt mocno osadzone w symbolice przestrzeni, w tradycji i mentalności, aby mogły rodzić się zasadnicze wątpliwości identyfikacji wyznaniowej. Różnice nie tyle dotyczą deklaracji wiary, ile definicji wyznawanego *credo*, jego pola semantycznego. Treść przekonań religijnych nie była zasadniczo objęta zamierzeniami badawczymi. W wielu wypowiedziach pojawiały się jednak wątki, które umożliwiają cząstkową rekonstrukcję podzielanych poglądów religijnych. Odnosiły się one na ogół do zasadniczych dla chrześcijaństwa kwestii wskrzeszenia zmarłych i życia wiecznego, poddając w wątpliwość oczywistość „prawd wiary”. „Wiara na pewno jest bardzo ważna w życiu człowieka, ale nie wiem czy po śmierci jeszcze jakieś życie istnieje” (wypowiedź respondenta). Selektywna akceptacja elementów doktryny religijnej nie jest cechą szczególną badanej społeczności. Odnotowuje ją wiele badań

³⁶ W. Piwowski: *Przemiany świadomości religijnej Polaków*. „Znaki Czasu” 1987, nr 8/4 (Kwartalnik Centre du Dialogue-Montmorency).

³⁷ L. Adamczuk: *Spoleczno-demograficzne czynniki praktyk religijnych ludności Polski w latach 1976 i 1984*. W: *Wybrane problemy kultury katolickiej i polityki kulturalnej kościoła*. T. 3. Red. W. Leszczyński. Warszawa 1988.

³⁸ W. Zdaniewicz: *Stan dominicanes a liczba duchowieństwa w diecezjach polskich*. W: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*. Red. W. Piwowski. Wrocław 1983.

socjologicznych³⁹. Także wspomniane już badania własne wskazują, że nawet wśród osób deklarujących się jako „głęboko wierzący” nie występuje powszechna akceptacja podstawowych zasad doktryny religijnej (o zmartwychwstaniu, o bóstwie i człowieczeństwie Chrystusa, o Trójcy Świętej, o niepokalanym poczęciu), chociaż jest ona w tej grupie osób zdecydowanie najsilniejsza i obejmuje 93,6% — 98,4% jej członków. Jest to niewątpliwie jeden z paradoksów współczesnej religijności polskiej i przykład występowania swoistego rodzaju „herezji prywatnych”.

Religia w tradycyjnym modelu struktury społecznego świata tworzyła uniwersum symboliczne ogarniające całość aktywności życiowych człowieka i wszystkie przejawy życia zbiorowego. Stanowiła źródło legitymizacji ładu społecznego, kreując równocześnie obraz „porządnego człowieka”. Charakterystyczne, że w wypowiedziach respondentów wątek uniwersalności i powszechności religii przeplata się z dostrzeganiem jej granic rozumianych jako granice geograficznego zasięgu chrześcijaństwa lub jako stwierdzany fakt istnienia różnorodnych przekonań światopoglądowych. Religijne uniwersum symboliczne nie jest już więc postrzegane powszechnie jako jedyne możliwe, lecz raczej jako jedno z możliwych, chociaż niewątpliwie najbliższe i najważniejsze i w tym znaczeniu nie ulegające zakwestionowaniu. Można tę myśl ująć jeszcze inaczej: w znaczeniu globalnym świat społeczny jest postrzegany jako zróżnicowany także pod względem religijności, ale w wymiarze lokalnym jest on doświadczany jako „religijny *tout court*”, oczywisty i nie wymagający uzasadnienia. Odzwierciedla się on w modelu „porządnego człowieka” i „dobrego katolika”. Wzorce te określają obszary normalności, których przekroczenie rodzi podejrzenie o dewiację i ostatecznie może być oceniane jako patologiczne. „Człowiek porządny” dba o rodzinę, jest uczciwy, cieszy się szacunkiem innych, jest pracowity i religijny, nie nadużywa alkoholu i w związku z tym nie uczestniczy w awanturach i bójkach⁴⁰. Religijność jest cechą nie tylko wystarczającą, lecz także konieczną w obrazie „porządnego człowieka”. Jej brak wymaga usprawiedliwienia. Wskazuje się wówczas na okoliczności „łagodzące”, usprawiedliwiające, na tolerancję jako zasadę, którą ludzie powinni się kierować. W innych przypadkach sama religijność służy jako usprawiedliwienie i wytłumaczenie. Na tych samych zasadach „niereligijność” łączy się z obrazem „człowieka nieporządnego” w myśl rudymenarnych eksplikacji typu: „pijak nigdy do kościoła nie był skory”. Między tymi dwoma taksonomiami obowiązuje prawo transformacji. Są one jeszcze uwikłane w kryteria przynależności pokoleniowej i regionalnej. W tym znaczeniu waloryzacja „porządny i religijny” bardziej przypisywana jest „swoim”

³⁹ J. Laskowski: *Trwałość wspólnoty małżeńskiej*. Warszawa 1987.

⁴⁰ W. Świątkiewicz: *Model „człowieka porządnego” w świadomości potocznej. Referat na konferencji nt. „Czasoprzestrzenne uwarunkowania zjawisk patologii społecznej”*. Katowice 1989.

i „starszym” niż „obcym” i „młodszym”. Nie są to jednak kategorie rozłączne i w praktyce życia społeczności występują różne ich konstelacje. Wyraźnie uwidocznia się natomiast w świadomości potocznej, zwłaszcza w opiniach informatorów społecznych, przekonanie, że „niereligijność i nieporządność” najsilniej cechuje ludzi młodych i w średnim wieku. Jest faktem, że w tych właśnie grupach odnotowuje się najwięcej zachowań patologicznych⁴¹. Ta grupa ludzi, jeżeli oczywiście stanowi zaprzeczenie cech „człowieka porządnego”, praktycznie znajduje się poza zasięgiem wpływu wartości religijnych i instytucji religijnych, może z wyjątkiem pełnionych przez nie funkcji dobroczynnych. Zdecydowanie inna jest sytuacja dzieci pochodzących z tych środowisk. Są one, jak wynika z badań, całkowicie objęte oddziaływaniem instytucji religijnych — od ściśle religijnych (katechizacja) po dobroczynne i kulturalno-oświatowe — które w latach osiemdziesiątych na terenie parafii znacznie się rozwinęły. Łączy się z tym nadzieję na neutralizację moralnego zagrożenia dzieci, płynącego z ich „rodzimego” środowiska patologicznego, oraz szansę na przełamanie bariery izolacji społecznej i niechęci wobec społeczności osady, co ujawnia się — jak można sądzić — w mentalności i w postawach mieszkańców „porządnej” części dzielnicy i parafii.

Ważnym wskaźnikiem znaczenia wartości religijnych w życiu społeczności są praktyki religijne. Do najczęściej spełnianych praktyk badani przez nas respondenci zaliczali:

- 1) przestrzeganie postu w Popielec i Wielki Piątek (73,5%),
- 2) udział w mszy niedzielnej (73,3%, z tym że systematyczną praktykę mszy niedzielnej deklarowało 43,3%, co lokowało ją na piątym miejscu wśród praktyk systematycznych),
- 3) udział we mszy wielkanocnej (68,0%),
- 4) przyjmowanie kolędy (67,7%, na skali praktyk systematycznych uzyskuje ona pierwsze miejsce z wartością 67,2%),
- 5) przystępowanie do komunii (63,9%).

Bardziej powszechne wydają się te praktyki, których cykliczność jest mierzona okresem roku. Są to w pewnym sensie praktyki „odświeżające” i silniej powiązane z wzorami kulturowymi i normami społecznymi funkcjonującymi w środowisku. Przytoczone dane bardziej jednak odnoszą się do całości parafii (dzielnicy) niż do charakterystyki osady, w której, jak wspomniałem wcześniej, poziom religijności — zwłaszcza w grupie ludzi młodych i w średnim wieku jest zdecydowanie niższy. W grupie ludzi starszych byłby on natomiast wyższy w stosunku do cytowanych danych. Jest to raczej ogólniejsza zależność, nie związana ze specyfiką społeczności lokalnej i w większym stopniu dotyczy kobiet niż mężczyzn. Trzeba również zwrócić uwagę na to, że w grupie ludzi

⁴¹ Patrz artykuł K. Faliszek: *Wartości i normy w życiu społeczności osady „Pokój”*.

starszych, w tym zwłaszcza w starych osiedlach na Górnym Śląsku, dominują kobiety, ponieważ mężczyźni — zarówno w wyniku uwarunkowań biologicznych, jak i związanych ze specyfiką wykonywanych przez nich zawodów o wysokich wskaźnikach wypadków śmiertelnych, chorób zawodowych itp. — umierają wcześniej. W wypowiedziach starszych respondentów zamieszkujących osadę wskazywano często na systematyczny udział we mszy w dni powszednie oraz w różnego typu nabożeństwach okresowych, takich jak: nabożeństwa majowe, różańcowe, rekolekcje wielkopostne. Panuje przekonanie, „że ludzie na Śląsku są bardzo religijni. Tutaj nawet święta, co ich nie ma w kalendarzu, obchodzi się bardzo uroczyście”. Inną grupą społeczną systematycznie praktykującą, chociaż na pewno w mniejszym zakresie, są — jak już nadmienilem — dzieci. Są one objęte katechizacją i różnymi innymi formami oddziaływań parafii jako instytucji religijnej, jak np. grupy ministrantów, schola kościelna, grupy oazowe.

W charakterystyce praktyk religijnych należy zaakcentować ich funkcje społeczne. Wyrastają one z tradycji religijności śląskiej, z modelu „świadomości kościelnej” i można je również współcześnie uznać za cechy specyficzne religijności śląskiej. Wśród nich należy wymienić zwyczaj udziału w nabożeństwach odprawianych w intencjach rodziny, sąsiadów, znajomych z miejsca zamieszkania, pracy itp. Jest to zagadnienie wymagające głębszego naświetlenia socjologicznego i zapewne teologicznego, co wykraczałoby poza przyjęte ramy opracowania. Najogólniej można jednak wskazać, że istotną cechą religijności śląskiej jest ten rodzaj świadomości religijnej, który limituje funkcje „pośrednika — substytutu”, nakazując bezpośrednie uczestnictwo w czynnościach sakralnych. Nie wystarczy zatem na przykład zamówić intencję mszalną i zlecić tym samym „załatwienie sprawy” kapłanowi — pośrednikowi, występującemu w roli substytutu w komunikacji z Bogiem, ale zgodnie z obowiązującymi normami religijno-kulturowymi istnieje obowiązek bezpośredniego uczestnictwa intencjodawcy w czynnościach sakralnych. System aksjonormatywny środowiska społecznego rozszerza zakres „zobowiązanych” do współuczestnictwa na najbliższą rodzinę, sąsiadów, znajomych. Znajduje on swoje potwierdzenie we wzorach zachowań respektowanych przez członków zbiorowości. W świadomości potocznej istnieje przekonanie o obowiązku uczestnictwa w nabożeństwach w intencjach rodziny, znajomych, sąsiadów itp. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na nie występujący w innych regionach kraju zwyczaj tzw. chodzenia na ofiarę. Również na Śląsku zaczyna on powoli zanikać, czasem zamienia się w formę zatracającą jego religijny sens. Ale w parafii, na której terenie prowadzono badania, występuje on w swej tradycyjnej formie. „Chodzenie na ofiarę” to procesjonalne przechodzenie wokół ołtarza w trakcie *offertorium*, połączone z uczczeniem krzyża i składaniem ofiar pieniężnych. W sensie socjologicznym jest to manifestacja łączności z intencją mszalną i jej ofiarodawcą. Stanowi podkreślenie soli-

darności społecznej skrupulatnie odnotowywanej w pamięci uczestników nabożeństwa. Ludzie ujawniają przy tej okazji łączące ich związki: pokrewieństwa, sąsiedztwa, wspólnoty pracy, sympatii czy choćby przychylności. Tworzą one subtelną siatkę stosunków społecznych panujących w obrębie społeczności, która w trakcie „chodzenia na ofiarę” spektakularnie się manifestuje, potwierdza i umacnia. Jest to również forma spełniania aksjonormatywnych zobowiązań, umacniana respektowaniem „zasady wzajemności”. „Ilość osób uczestniczących w procesji jest niewątpliwie socjometrycznym wskaźnikiem pozycji społecznej zajmowanej przez osoby związane z intencją nabożeństwa lub wskazuje na rangę, jaka przypisywana jest wydarzeniom będącym przedmiotem intencji mszalnej. Odtwarza się w ten sposób struktura pozycji i ról społecznych oraz struktura wartości kulturowych obowiązujących w społeczności.”⁴²

Wzory śląskiej pobożności dostarczają wielu okazji uczestnictwa w wydarzeniach religijnych, których społeczne znaczenie polega na akcentowaniu solidarności społecznej. W wymiarze życia jednostki zaczyna się od chrztu i tzw. roczku, czyli rodzinnej uroczystości z okazji ukończenia przez dziecko pierwszego roku życia, połączonej z nabożeństwem w jego intencji, w którym uczestniczą również krewni, a nierzadko sąsiedzi i znajomi. Inną okazją jest uroczystość I Komunii czy ślub kościelny. Zwłaszcza przy okazji ślubu zachowywany jest zwyczaj roznoszenia „kołocza” (specjalnie pieczonych różnych rodzajów ciasta) do krewnych, sąsiadów i znajomych, których zobowiązuje to do składania nowożeńcom stosownych prezentów. Oczywiście obowiązuje również udział w uroczystościach kościelnych. Ważnym wydarzeniem religijno-społecznym powtarzającym się w cyklu roku są święta patronów zawodowych (św. Floriana — patrona hutników i św. Barbary — patronki górników) oraz odpust parafialny. Świąteczne praktyki nie tylko potwierdzają znaczenie i aktualność wartości grupowych, ale stanowią także istotny czynnik w rozwoju osobowości społecznej człowieka, który w czasie uroczystej celebracji wartości odświętnych ma możliwość publicznego wystąpienia w pełni znaczenia związanego z jego rolą społeczną i zawodową⁴³. Podkreślają ją noszone wówczas świąteczne mundury górnicze i hutnicze. Zachowywany jest również zwyczaj wspólnego świętowania odpustu w kręgu rodziny poszerzonej, specjalnie z tej okazji zapraszanej.

Podobnie inne święta, jak Boże Narodzenie i Wielkanoc, są okazją do zaakcentowania grupowej spójności, chociaż odnosi się ona raczej do kręgów rodzinnych niż do społeczności jako całości. Funkcja społeczno-integracyjna tych świąt zdaje się jednak redukować ich znaczenie ściśle religijne. Tak można również interpretować wypowiedzi naszych rozmówców, którzy równocześnie

⁴² W. Świątkiewicz: *Religijność środowisk robotniczych...*

⁴³ J. Chałasiński: *Społeczeństwo i wychowanie*. Warszawa 1958, s. 28.

podkreślali, że dawniej w ich rodzinach religijne aspekty świąt były silniej eksponowane: „w czasie tych świąt nie było tylko świętowania, kupa jedzenia i jeszcze jakiś alkohol, jak to niektórzy teraz tylko święta obchodzą. Zawsze chodziło się też do kościoła, na uroczystości religijne”.

W wymiarze życia codziennego integracyjna funkcja praktyk religijnych realizuje się przede wszystkim poprzez wspomniane już uczestnictwo w nabożeństwach w intencjach ludzi bliskich i znajomych oraz w różnych nabożeństwach okresowych, bardzo głęboko zakorzenionych w kulturze i zwyczajowo zachowywanych. Podkreślano także społeczne znaczenie udziału w nabożeństwach pogrzebowych, w pogrzebach osób bliskich i znajomych oraz w modlitwach odmawianych przy trumnie zmarłego w czasie od śmierci do pogrzebu. Krąg uczestników tych obrzędów, przynajmniej potencjalnie, rozszerza się na całą społeczność, co oczywiście nie oznacza, że wszyscy w nich biorą udział. W przekonaniu naszych rozmówców „dość dużo ludzi przychodzi na pogrzeby”. Oto najbardziej typowa wypowiedź: „Jeśli w Nowym Bytomiu umrze jakiś lokator, to lokatorzy zbierają się na wieniec i na mszę, która jest trzydzieści dni po śmierci. To wtedy wszyscy lokatorzy idą na ten pogrzeb i przeważnie starają się brać udział w tej mszy świętej.” Jest też zachowywany zwyczaj nawiedzania cmentarza po uczestnictwie w niedzielnej mszy świętej oraz składania intencji mszalnych w rocznice śmierci bliskich. Udział w tych nabożeństwach stanowi praktycznie najczęstszą okazję do odnowienia więzi społecznych między krewnymi i znajomymi na podstawie wartości religijnych. Taką też funkcję pełni uroczystość obchodzone święto Wszystkich Świętych i Dzień Zaduszny.

Ogólnie można więc wnioskować, że sfera praktyk religijnych jest rozbudowana i wpleciona w funkcje potwierdzania i podtrzymywania spójności grupowej. Intensywność praktyk religijnych odpowiadająca normom kościelnym jest oczywiście w rozmaitych grupach społecznych różna: w badanej osadzie niższa, w całej dzielnicy (parafii) utrzymuje się na dość wysokim poziomie. Zespalandy się funkcji religijnych i społecznych niektórych praktyk religijnych tak, że można je określić jako działania społeczno-religijne, miały swoje uwarunkowania historyczne. Współcześnie ewoluują one — jak się wydaje — w kierunku dominacji aspektu społecznego nad ściśle religijnym. Ilustracją potwierdzającą nakreślony kierunek tych procesów są przytoczone wyniki badań nad zakresem akceptacji doktryny religijnej, odnotowywane w społeczności przejawy zachowań patologicznych oraz różne inne formy działań w praktyce uchylające lub przynajmniej ograniczające tzw. konsekwentny wymiar norm religijnych. Przede wszystkim dotyczy to sfery moralności małżeńskiej i rodzinnej, obejmującej zwłaszcza zagadnienia związane z nierozrwalnością małżeństwa, naturalnymi metodami regulacji poczęć i ochroną życia (bezwzględny zakaz aborcji). Można przytoczyć jedną z wielu wypowiedzi ukazujących złożoność problemów życia rodzinnego i bezradność

w ich rozwiązywaniu: „wiele jest takich wierzących katolików, a jedna strona z drugą nie umie się zgodzić. Tak samo było z moją mamą. Tata poszedł. Mama była katoliczką, tata też był katolikiem, a poszedł; i co mama miała zrobić, jak nie chciał żyć”. W tych dziedzinach życia społecznego zasięg laicyzacji i sekularyzacji wydaje się najsilniejszy, a w stosunku do środowisk patologicznych jest on — co można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć — całkowity. Nie należy jednak na tej podstawie wnioskować, że występujący, z różnym zresztą natężeniem w rozmaitych grupach społecznych, brak akceptacji inspirowanej normami religijnymi zasad moralności rodzinnej i małżeńskiej oznacza odrzucenie religijności w ogóle. Religia jako wartość jest postrzegana jako ważny czynnik kształtujący życie indywidualne i zbiorowe. Jest źródłem treści legitymizujących zasady życia społecznego i podmiotem kontroli społecznej wpływającej zwłaszcza na opinię społeczną, której sankcje mają — jak wiadomo — bardzo praktyczne znaczenie.

Religijność uwikłana w funkcje społeczne wydaje się jednak przez nie instrumentalizowana. Zwróćmy uwagę, że w perspektywie blisko 150 lat, odkąd istnieje osada przemysłowa huty „Pokój” — religia jako wartość i jej instytucjonalny wymiar zachowują ciągłość swoich funkcji społecznych. Przełom lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych naszego wieku przynosi ponowne nasilenie oddziaływań nakierowanych na obronę ładu społecznego opartego na wartościach chrześcijańskich. Być może, że projektowane uruchomienie ośrodka religijno-kulturalno-oświatowego i dobroczynnego na terenie osady przyczyni się do podniesienia poziomu życia (religijnego, kulturalnego, oświatowego i materialnego) jej mieszkańców, oddziałując w ten sposób również na pozostałe obszary parafii i dzielnicy. Trudno oprzeć się wrażeniu, że problemy społeczne w życiu tej osady — mimo ogólnych przeobrażeń cywilizacyjnych — mają wciąż jakby podobną postać. Memoriały ks. Szafranka nie straciły swej trafności diagnostycznej i gdyby uwspółcześnić ich stylistykę, mogłyby pewno nadal pełnić swoje apelatywne funkcje.

Wojciech Świątkiewicz

Religious values and their importance in the life of local urban communities

Summary

Dealt with here is the problem of identifying the role of religious beliefs and observances in the processes of formation of local communities in the urbanised region of Upper Silesia, on the example of the „Pokój” settlement in Nowy Bytom. The historical significance of religious values was enhanced when the Catholic church in Upper Silesia took up the task of finding a solution to the so-called „proletarian question”. The church’s endeavours were also directed towards the

defence of family life and the maintaining of cultural traditions. Religion and the church organisational structure reinforced the integration processes in the working class centres. This identification of religion with the social structure and the structure of personal attitudes meant that social activities became „socio-religious” activities. Despite the presently advanced processes of secularisation of the social outlook and social life, religion as a value is perceived as an important factor shaping both individual and communal life. It is considered as the source of the rationale validating the principles of social life and the subject of social control exerting an influence especially on public opinion whose sanctions, as is well known, have a very real practical importance.

Wojciech Świątkiewicz

Religiöse Werte und ihre Bedeutung im Leben einer städtischen lokalen Gemeinschaft

Zusammenfassung

Gegenstand des Artikels ist es, die Rolle der Religiosität in der Gestaltung von lokalen Gemeinschaften in der urbanisierten Region Oberschlesiens am Beispiel der Siedlung „Pokój” in Nowy Bytom zu zeigen. Die historische Bedeutung religiöser Wert entwuchs dem Engagement der katholischen Kirche in Oberschlesien, die sogenannte proletarische Frage zu lösen. Jenes Engagement bezog sich ebenfalls darauf, die Familienbande zu schützen und die Kulturtradition zu bewahren. Die Religion und die organisatorischen Strukturen der Kirche befestigten die Integrationsprozesse im Arbeitermilieu. Die Einbeziehung der Religion in gesellschaftliche und geistige Strukturen führte dazu, daß das gesellschaftliche Handeln zum „gesellschaftlich-religiösen” Handeln wurde. Trotz fortgeschrittener Laizisierungsprozesse in der Geistessphäre und trotz der Verweltlichung des gesellschaftlichen Lebens wird die Religions als Wert als wichtiger das individuelle und kollektive Leben gestaltende Faktor wahrgenommen. Sie bildet die Quelle jener Inhalte, die die Grundsätze des gesellschaftlichen Lebens legitimieren, und der Gegenstand der gesellschaftlichen Kontrolle, die vor allem die öffentliche Meinung beeinflußt, deren Zwangsmaßnahmen offenbar eine sehr praktische Bedeutung haben.