

STUDIA EŁCKIE

17 (2015) nr 2



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum
Ełk 2015

RADA NAUKOWA

Sixto J. Castro (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Robert A. Delfino (St. John's University, NY, USA), Urbano Ferrer (Universidad de Murcia, Hiszpania), Jeanette V. Loanzon (University of Santo Tomas, Manila, Filipiny), Eduardo Ortiz (Universidad Católica Andrés Bello w Caracas, Wenezuela), Pablo Pérez López (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Peter A. Redpath (Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA), Ks. Jan Walkusz (KUL)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny: ks. Antoni Skowroński (WSD w Ełku)

Sekretarz Redakcji: ks. Tomasz Kopiczko (WSD w Ełku)

Redaktorzy tematyczni:

EDUKACJA: Ryszard Skawiński (WSG w Bydgoszczy)

FILOZOFIA: ks. Marcin Sieńkowski (WSD w Ełku)

HISTORIA: Marcin Radziłowicz

LITERATUROZNAWSTWO: ks. Jerzy Sikora (UKSW)

NAUKI O MEDIACH: Jacek Janusz Mrozek (UWM)

NAUKI TEOLOGICZNE: ks. Andrzej Jaśko (WSD w Ełku)

PRAWO I PRAWO KANONICZNE: ks. Roman Szewczyk (UWM)

Redaktorzy językowi:

JĘZYK ANGIELSKI: Daniel P. Thero (Rensselaer Polytechnic Institute, USA)

JĘZYK HISPANISKI: Francisco Manuel Villalba Lucas (Murcia, Hiszpania)

JĘZYK NIEMIECKI: Katharina Westerhorstmann (Universität Freiburg, Niemcy)

JĘZYK POLSKI: Ryszard Skawiński (WSG w Bydgoszczy)

Redaktor statystyczny: ks. Arkadiusz Orzeł

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne „Adalbertinum”, Ełk 2015

p-ISSN 1896-6896 e-ISSN 2353-1274

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół Redakcyjny

Adres: 19-300 Ełk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/17-2015-nr-2>)

SPIS TREŚCI

od Redakcji / Editorial	95
-------------------------------	----

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

J. C. Sagut , <i>Human good, virtues and practice: Macintyre's account of a thomistic-aristotelian practical rationality</i>	97
---	----

HISTORIA / HISTORY

s. M. Łukawska , <i>Kształtowanie się stroju zakonnego w początkach monastycyzmu (III-IV w.) na obszarze basenu Morza Śródziemnego. Recepcja form ubiorów świeckich. Cz. I / The development of monastic garments in early monasticism (IIITH-VITH centuries). Adaptation of secular forms of clothing. Part 1</i>	119
ks. D. Zalewski , <i>Domus ecclesiae – chrześcijańskie miejsce kultu / Domus ecclesiae – Christian place of cult</i>	139

PRAWO / LAW

W. Brzuzy , <i>W obronie cywilizacji łacińskiej (zachodniej) / In defense of Latin civilization (western civilization)</i>	149
---	-----

TEOLOGIA / THEOLOGY

ks. J. M. Nogowski , <i>Rodzina – jej funkcje i zagrożenia. Studium na przykładzie województwa Warmińsko-Mazurskiego / Social functions of the family and its threats. Study based on the Warmian-Mazurian region</i>	159
ks. S. Strękowski , <i>Troska o czystość wiary w rodzinie i wspólnotach eklezjalnych na podstawie pism św. Grzegorza z Nazjanzu / Caring for purity of faith in the family and ecclesial communities by letters of st. Gregory of Nazianzus</i>	173
A. Zellma , <i>Empirical research as an area of research activity of Polish catechetical experts</i>	191

RECENZJE I OMÓWIENIA / REVIEWS AND COMMENTARIES

K. Dańczura , <i>Wasył Haniewicz, Tragedia syberyjskiego Białegostoku, przeł. A. Hlebowicz, Pelplin 2008, ss. 232.</i>	201
---	-----

OD REDAKCJI / EDITORIAL

Szanowni Państwo!

Przekazujemy w Państwa ręce kolejny numer kwartalnika „Studiów Elckich”. Niniejszy tom składa się z siedmiu artykułów naukowych i jednej recenzji książkowej. Teksty te podejmują refleksję w zakresie filozofii, historii, prawa i teologii. Wszystkim Autorom, którzy zamieścili swoje prace w tym wydaniu, wyrażamy wdzięczność za wybór naszego periodyku, a Czytelnikom życzymy interesującej lektury.

Niniejszy numer oraz szczegółowe informacje na temat „Studiów Elckich” znajdują Państwo na stronie internetowej (www.studiaeelckie.pl).

ks. Tomasz Kopiczko
Sekretarz Redakcji „Studiów Elckich”

JOEL C. SAGUT*

**HUMAN GOOD, VIRTUES AND PRACTICE:
MACINTYRE’S ACCOUNT
OF A THOMISTIC-ARISTOTELIAN PRACTICAL RATIONALITY¹**

Introduction

Arguing that we could not possibly come up with a neutral moral standard to guide our actions, that is, that our practical decisions and actions are largely influenced by our adherence to a particular tradition, and that our moral choices are always a product of our upbringing that has oriented us towards a particular understanding of the good, MacIntyre has taken upon himself the task of articulating a particular tradition’s understanding of the good with the hope of showing the superiority of its narrative over its rivals. Initially, MacIntyre believed that Marxism provides the answer for this concern. Hence, early in his career as a thinker and as an advocate of social actions, he had joined several Marxist groups and endeavored to articulate the Marxist account of the human good. Eventually however, he had abandoned his early Marxist aspirations and has come to embrace what he refers to as the Thomistic-Aristotelian account of the human good². MacIntyre is clear and direct in his claim about his allegiance to this tradition. He has come to regard himself as a Thomist, particularly, the Aquinas that has become a commentator of Aristotelian philosophy and the Aquinas that has started an ethical tradition that has been contrasted to utilitari-

* Joel C. Sagut – Faculty Secretary; Ecclesiastical Faculties of Philosophy; Sacred Theology and Canon Law; University of Santo Tomas; España Boulevard; Sampaloc; 1015 Manila; Metro Manila; Philippines; e-mail: joelsagut@gmail.com

¹ This article is an excerpt of a more extensive study done at the UST Graduate School and the UST Center for Religious Studies and Ethics, Manila, Philippines. The author acknowledges the insightful comments and guidance of Rev. Fr. Norberto M. Castillo, OP, the author’s dissertation moderator.

² For an account on MacIntyre’s engagement and later disengagement with Marxism, please see (Blackledge and Robinson 2008, particularly the “Introduction”, xiii-xx).

anism, Kantianism and liberalism (See MacIntyre 1988, x; MacIntyre 1999, xi.).

What has drawn MacIntyre to the Thomistic-Aristotelian tradition is that which he refers to as the superior account of practical rationality which in one of his most recent and perceptive works, *Dependent Rational Animal*, he identifies as Aquinas' intimation on the parts "played in human life by vulnerability to physical dangers and mental dangers and harms" (MacIntyre 1999, xi). He believes that ethical theories are not to be, and should not be, viewed apart from an ethical practice, and so he believes that moral reflection must both inform and be informed by human practices. Practical reason is described by the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (SEP) as the "general human capacity for resolving, through reflection, the question of what one ought to do" (Wallace 2014). Furthermore, SEP adds that practical reason is practical by virtue of its subject matter because it is concerned with 'actions' and it is practical by virtue of its consequence because 'it moves people to act.' Within this understanding of the person's practical reason, MacIntyre would argue that moral theories must inform and guide a person's concrete moral decisions and actions. In MacIntyre's view, the Thomistic-Aristotelian account of practical rationality is ready to lend a hand with this task.

The commitment to the 'human good' as an end

Central to MacIntyre's allegiance to the Thomistic-Aristotelian tradition is the commitment to the understanding of the 'human good' as that which becomes the 'end' proper to the nature of the human person. Aristotle argues that 'all things tend, by natural desire, to the good' (See Aquinas 1993, 11)³. Moreover, despite the multiplicity of human ends, one's multiple ends are subordinated to man's understanding of his ultimate end (see Flannery 2013, 81-84). But, the recognition of such end or good provide us only the *archê*, the beginning of a life-work (see Barachi 2012)⁴, which can only be achieved in a suc-

³ Aquinas reiterates this point in his *Summa Theologiae* where he insisted that 'the good has a nature of an end,' and 'man has a natural inclination to those things that are viewed by reason as good.' This has constituted what Aquinas would call as the first precept of natural law: 'do good and avoid evil' (see ST I-II, 94, 2), also see Neves and Mele (2013) who argue that Aquinas provided a useful instruction on how the perception of the good as an end may become useful in the modern-day attempt to manage cultural pluralism that has become an undeniable facet of contemporary common life. Henceforth, Aquinas' *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* shall be referred to as *CNE* and the numbers will refer to the numbering used in Aquinas' commentary. Moreover, references to Aristotle's text on *Nicomachean Ethics* will also be taken from this translation. *NE* shall be used as convention to refer to Aristotle's text.

⁴ Baracchi here emphasizes that Aristotle's teleology is far from being determinist. The talk of the human *telos* is not ignorant of the fact that the human person remains to be responsible and accountable to create and decide the kind of life that s/he wants to have. For an account on Aquinas' view about human freedom vis-à-vis his/her human *telos*, see Sagut (2012). Christopher Stephen Lutz has also pointed this out in his "A Short History of Alasdair MacIntyre" where he pointed out that the theme about the "unity of a whole life" is present in both the early and later

cessive attempt to realize it via our individual actions. The task of practical judgment then is to inquire whether or not the concrete decision and action that a particular agent is about to make in the here and the now realizes the end presented by the human intellect as the ultimate good. There is then a need for a practical judgment, which brings the recognition of the ultimate end to bear with the actual action and choices that the moral agent has to make. Practical judgment becomes a faculty that the agent has to exercise in order to discern which of the concrete options laid in front of him/her could serve as appropriate means to achieve his/her human good.

For MacIntyre, it is this commitment to the understanding of a distinctive ‘human good’ that allows the Thomistic-Aristotelian moral philosophy to admit a source of legitimation and evaluation for the concrete choices, dilemmas especially, that confront a specific moral agent⁵. In his 1990 Aquinas Lecture at Marquette University, MacIntyre even emphasized the need to arrive at first principles which will serve as *archê/principium* for human actions. These are the genuine human goods which could serve as ‘ends’ that will “provide a standard by reference to which our individual purposes, desires, interests and decisions can be evaluated as well or badly directed” (MacIntyre 1990a, 9). MacIntyre, however, clearly distinguishes Aquinas’ First principles from Descartes’ *Cogito*. He points out that much of postmodernism’s critique against foundationalism is valid and yet they may not necessarily be used univocally against Aquinas (see MacIntyre 1990a, 13). MacIntyre argues that, unlike the protagonists of contemporary postmodernism, Aquinas agrees that the knowing agent ‘genuinely knows’ in the act of comprehension. Knowledge is not mere ideology or will to power. Yet, unlike Descartes who searches for absolute certainty over his foundations (the indubitable truths), Aquinas agrees that “one may, nonetheless, genuinely know, without as yet possessing that further knowledge of first principles” (MacIntyre 1990a, 16). For MacIntyre, the difference between Aquinas and Descartes is precisely in the fact that in Aquinas, we can know without as yet knowing that we know, while for the Cartesian... we must know that we know, since for the Cartesian it is always reference backwards to our starting-point that guarantees our knowledge, and hence, it is only through

works of MacIntyre. He takes a particular interest in MacIntyre’s point about religion where MacIntyre has vocally criticized the tendency to view ‘religion as an activity that is divorced from other activities’ (see Lutz 2004, 14).

⁵ Aquinas’ emphasis on the role of the ‘good’ in determining the ‘end’ of the human action is mentioned early in his *Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethics* (see 9-10). Lutz also writes that MacIntyre is committed to the claim that “only a teleological ethical theory can serve to ground objective, exceptionless, moral obligation” (Lutz 2004, 27). MacIntyre himself argues that ‘one has to learn how to apply two kinds of distinction, that between what as activity or product merely seems to me good and what is really good... and that between what is good and best for me to do here and now given the limitations of my present state of education... and what is good and best as such’ (MacIntyre 1990b, 127).

knowing that we know that we know. By contrast, for the Thomist our present knowledge involves reference forward to that knowledge of the *archê/principium* which will, if we achieve it, give us subsequent knowledge of the knowledge that we have (MacIntyre 1990a, 16).

Yet, it is this non-foundationalist orientation towards the appeal to the conception of the ‘genuine good’ of the human person that will lead to another important stage in the search for the appropriate moral principles that should govern human actions. The need to discern for a ‘fitting human good’⁶ becomes the most relevant invitation for concerned practical reasoners to engage in a *dialogue*. The story for this dialogue however is clouded with almost insurmountable difficulties. MacIntyre has repeatedly argued about the incommensurability and untranslatability of our pluralities in the modern time, and moral philosophy is not exempted from this challenge (see MacIntyre 1990b, 4)⁷. Yet, as MacIntyre has observed, if moral philosophy, as a science, is to progress in a manner that the natural sciences do, then the effort to commonly reflect on the concept of the ‘human good’ is a potent area for conversation. MacIntyre, however, is aware that this is far from an easy task, so much so that he wrote in the “Introduction” to *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (TRVME) that public lectures “can no longer be presented either on the basis of presupposed agreement or with the purpose of securing general agreement. The most that one can hope for is to render our disagreements more constructive” (MacIntyre 1990b, 8). But how are these disagreements rendered more constructive? MacIntyre asserts that the professed neutrality of modern meta-ethics theories is not the answer to this challenge, and “the only way to overcome differences in rival moral schemes is through respectful engagements with their traditions” (Lutz 2004, p. 29).

⁶ Early in MacIntyre’s career, he had already struggled on the need to come up with the criterion or criteria through which the evaluation of the elected goods by particular moral agents are to be judged ‘fitting’ ends for the human person. In fact, Lutz would say that it is this particular commitment of MacIntyre for an authentic moral inquiry that would account for MacIntyre’s several conversions throughout his life. Lutz even observed that “MacIntyre has been published as a Marxist and liberal Protestant philosopher of religion, as an atheist Hume scholar and historian of ethics, as a dissatisfied Aristotelian and as a Catholic Thomist” (Lutz 2004, 2).

⁷ Lutz says that modern moral philosophy has to face the challenge posed in part by the ‘interminable disagreements of philosophers.’ He added that it is becoming a burden to deal with the fact that we have to continuously live together and regulate our social life despite the *absence* of a common philosophy. His claim is straightforward in describing our present predicament, “the problem is easy enough to see, but solutions to it seem impossible to find” (Lutz 2004, p. 2). Yet, he also pointed out that MacIntyre’s response to this problem is neither authoritarian nor relativist. Hence he concluded his ‘short history of Alasdair MacIntyre’ with these words: “Alasdair MacIntyre did not make philosophical progress by discovering any set of universal rational principles; rather he worked his way toward a more coherent and more adequate ethical theory through *critical engagement* with the peculiar substantive rationalities of several different traditions in which he was enmeshed” (Lutz 2004, 28).

How is this *respectful engagement* being done? First, this presupposes a participant's acceptance of one's identity and a self-mastery. This makes it relevant for participants in a dialogue to engage in a deeper study of one's own tradition⁸ in order to discern the ways by which such tradition may contribute to the larger dialogue where other accounts of the human good are also heard. MacIntyre's allegiance to the Thomistic-Aristotelian tradition allows him to argue that a moral philosopher understands moral philosophy as a craft similar to an artisan's appreciation of his work. This particular perspective on moral philosophy is important if the hope for 'progress' in moral reflection is to be sustained. He claims that "Every craft has a history and characteristically a history not yet completed" (MacIntyre 1990b, 127). Hence, it is important for this craft to understand itself by understanding its history, and yet such self-understanding is always open to, and will be greatly improved by, respectful engagements with others.

It can be recalled that MacIntyre's Gifford Lectures began with strong tones of pessimism, that is, as an account of how our disparate moral theories in modern times have evolved to become untranslatable and incommensurable even to the point where consensus and mutuality of understanding seems to be far-fetched. MacIntyre writes that,

debate between fundamentally opposed standpoints does occur, but it is inevitably inconclusive. Each warring position characteristically appears irrefutable to its own adherents; indeed in its own terms and by its own standards of argument it is in practice irrefutable. But each warring position equally seems to its opponents to be insufficiently warranted by rational argument (MacIntyre 1990b, 7).

Given this condition, progress looks difficult and this is shown by the already obvious fact that we have never achieved a progress in moral reflection that is akin to the development achieved by natural sciences⁹. This is where,

⁸ MacIntyre proposes that Thomists will do well in proving the relevance of Aquinas in modern philosophy if they are to engage with Aquinas in un-Thomistic ways. Deeper study of one's tradition does not simply mean a manualist 'repetition' or 'invocation' of formulated principles as binding guides for the moral action of the human person in the here and now. MacIntyre is aware of the pitfalls of casuistry and repeatedly says that moral codes are born within a certain context, and it will be detrimental to moral reflection if we continue to use those moral codes without taking into mind the fact that the context of today is largely different from the context in which these codes were formulated (see MacIntyre 2007, 2). Hence, for MacIntyre, a fruitful enterprise of a Thomist in the contemporary time is to do a genealogy of his/her own tradition, and MacIntyre argues that the "genealogical narrative has the function of not arguing with, but of disclosing something about the beliefs, presuppositions and activities of some class of persons" (MacIntyre 1990a, p. 59). This kind of understanding of one's tradition is important before one can begin a fruitful (*respectful*) engagement with another tradition.

⁹ MacIntyre's *After Virtue* begins with a chapter entitled, "A Disquieting Suggestion". In this chapter, he mentioned an imaginary world of science that has survived after a catastrophe. In this imaginary world, people continue to use terms of science like 'biology, chemistry, atoms and

MacIntyre hopes, a reconsideration of the Thomistic-Aristotelian moral philosophy that views itself as a craft-discipline may show its significant contribution (see Lutz 2004, 5 & 139).

MacIntyre argues that to be able to engage in moral philosophy as a craft, one must be able to do at least three things: 1) one must acquire the capacity to make the distinction between what seems to be good from what is really good,¹⁰ 2) in relation to the first, one must be able to discern mistakes done in the past, and how to learn from them; one must also understand the limitations one had in the past, and the resources that she/he can use in order to surpass those limitations¹¹, and 3) one must also learn to make the distinction between what is good for him/her in the here and the now from that which is good for the human person unqualifiedly (see MacIntyre 1990b, 127)¹². It is especially

others, but they are already deprived from a proper understanding of the context in which these terms were originally used. MacIntyre claims that this will result in a disorder which will highlight the fact that the people, though they continue to use terms of science, will not be engaged in an authentic science. It is clear however that this is purely an imagined state of disorder in science, for what we see in reality is at least a progress in scientific data and discoveries. Yet, the imagery was used by MacIntyre to illustrate the kind of disorder that is felt, not in natural sciences but in the area of morality. It is here and elsewhere that MacIntyre highlights the difference, in terms of progress, between natural sciences and moral philosophy (see AV, 1-5).

¹⁰ Aristotle (*NE* 1113a, 16) makes a distinction between ‘what is of itself good and what is apparently good.’ Cooper (1986, 127) also claims that Aristotle makes a distinction between absolute good (without qualification) or good by nature and the good for some particular person or from some particular person’s point of view. He said that this is a contrast similar to that of the ‘good’ and the ‘apparent good.’ Aquinas’ commentary on this text allows him to proceed to make the distinction between the virtuous and the vicious man, a distinction which we will deal with again later. For the meantime, let it be mentioned that Aquinas highlights Aristotle’s point about the virtuous man as one who “correctly passes judgment on individual things that pertain to human activity. In each case that which is really good seems to him to be good” (*CNE*, 494).

¹¹ MacIntyre (1990b, 136) makes a point about the necessity for a community where its members are formed so as to become ‘teachable learners.’ Learning has to become a lifelong project and it has to resemble a journey, that is, a movement from the ‘most primitive understanding of the good to a mature understanding of it’.

¹² Cooper also argues that prominent in Aristotle’s conception of ends is the insistence about the ‘ultimate end.’ In Cooper’s discussion, the talk about the ultimate end will also allow a discussion for a variety of ends that will be conceived as means towards the ultimate end. He argues for the plausibility of talking about a rationality that is open to a ‘system of desire and pursuit that are oriented towards an underlying ultimate purpose’ (see Cooper 1986, p. 96). But for MacIntyre, this conception of the good as leading towards an ultimate end will collapse without any conception of ‘good’ that is proper to the human person as a human person (MacIntyre 1990b, 138). It is this metaphysical conception of the human good that will provide the sense of our ethical choices, without which a conception of a unified life will seem absurd given the fact that “the variety and complexity of normal human capacities, needs and interests are such that any rationally planned life must identify a great variety of different ends, and not just one” (Cooper 1986, 94). Hence, MacIntyre argues for the need to discern the unqualified good of the human person as human person. For he is convinced that if we “take away the notion of essential nature, [if we] take away the corresponding notion of what is good and best for members of a specific kind who share such a nature... the Aristotelian scheme of the self which is to achieve good... will necessarily collapse” (MacIntyre 1990b, 138).

the conception of the third that becomes a useful guide in measuring up the quality of moral reasoning, given the fact that a moral agent exercises practical reasoning amidst the vicissitudes of his/her finite human existence¹³. MacIntyre himself gave the warning about the temporality of our own moral reasoning and claimed that practical reasoning ‘not only requires new ways of applying the above distinctions but is in itself sometimes an outcome of new ways in which these distinctions are applied’ (see MacIntyre 1990b, 127)¹⁴. MacIntyre further argues that each moral philosopher has to inquire about the ‘good of the human person as human person’, and every moral agent has to inquire about *his/her good as an individual person*. The answer of the individual moral agent somehow presupposes the answer of the philosopher’s question. Hence, the moral philosopher could no longer ignore the relevance of his task to the day to day circumstances of the ordinary lay person. His answers are meant to become responsive to the daily concerns of the ordinary man¹⁵. MacIntyre is even quick to add that “there is no form of philosophical inquiry which is not practical in its implications, just as there is no practical enquiry that is not philosophical in its presupposition” (MacIntyre 1990b, 128). For MacIntyre, viewing moral philosophy as akin to a craft shall serve as corrective to the understanding of moral philosophy that is casuistic, and arguing that Aquinas’ moral philosophy is a craft is also to claim that Aquinas’ moral philosophy is more than the manuals of morality and is certainly not blind to the vicissitudes of practical concerns of individual moral reasoners.

Nevertheless, what gets highlighted in MacIntyre’s exposition of Aquinas’ moral philosophy is the understanding of the *good of the person qua human person* as necessarily related to the understanding of the *good of the person qua individual*¹⁶. The understanding of the unqualified good of the human person is

¹³ MacIntyre argues that his *Dependent Rational Animal* (DRA) will both correct and further the arguments that he had already initiated in his earlier works. The correction that DRA provides is the re-assertion of the notion of a metaphysical biology that is informed by the conviction that human beings share the same biological make-up as most animals, and they are therefore vulnerable to many factors that could affect their development. MacIntyre insists in his DRA that one failure of most reflections about the condition of the human person is the non-recognition of the “nature and extent of human vulnerability and disability” (MacIntyre 1999, x).

¹⁴ On a related note, Lutz discussed the objection of some thinkers, particularly Norman O. Dahl and Joan M. Franks, OP, to MacIntyre’s claim that ‘the best theories we can have are only the best theories so far.’ Reiterating MacIntyre’s point, Lutz claims that “Like a craft that experiences real progress in methods and technology, so that its current standards are just ‘the best so far’, and remain open to improvement, a rational enquiry can do no more than establish, confirm, and at times, supplement or supplant its ‘best theories so far’ (See Lutz 2004, 105; cf. MacIntyre 1990b, 61-66).

¹⁵ Lutz has pointed out that MacIntyre challenges the traditional distinction made between morality, normative ethics and meta-ethics. Lutz continues that for MacIntyre, “morality is about the pursuit of the good, which is understood through the study of ethics, so the distinction between morality and normative ethics is tenuous at best” (Lutz 2004, 8-9).

¹⁶ MacIntyre argued in this regard that for Aristotle, “the individual will have to reason from some initial conception of what is good for him, being the type of person that he is, generally

not necessarily “restrictive” but is rather “instructive” of the understanding of what is good for the individual. What needs to be attended only is the cultivation of those *habits* and *virtues* that will help the moral agent discern and pursue the ‘good’ of the human person amidst the many practical concerns that she/he would have to deal with each day.

Attention to the moral formation of the human person

Phronesis or practical judgment is one of those virtues, if not the central virtue, that MacIntyre considers important in the moral agent’s task of discerning his/her good as a human person. MacIntyre describes *phronesis* as the “exercise of a capacity to apply truths about what it is good for such and such a type of person or for persons as such to do generally and in certain types of situation to oneself on particular occasions” (MacIntyre 1988, 115-116). It is both a virtue a practical reasoner must aim to achieve and also a basic requirement for the development of virtues¹⁷. Following Aquinas, MacIntyre argues for the role of natural law and says that there is knowledge of natural law “which human beings have by nature and that, since we are all human beings after all, we can surely all judge equally... plain persons and philosophers or theologians alike” (MacIntyre 1990b, 135-136; also see O’Reilly 2014, 196; ST I-II, q. 94, a. 4). The innate inclination to that which is good for us as a person is something embedded in our nature.

However, natural law does not necessarily become evident to us when the practical reasoner begins to use them as principles to guide their practical actions¹⁸. The facility to discern what the natural law requires has to be devel-

circumstanced as he is, to the best supported view which he can discover of what is good as such for human beings as such; and then he will have to reason from that account of what is good and best as such to a conclusion about what it is best for him to achieve here and now in his particular situation” (MacIntyre 1988, 125).

¹⁷ MacIntyre discusses this seeming circularity in the development of virtue vis-à-vis the exercise of *phronesis* and argues that this is not circular but is rather dialectical. It is worthwhile to quote MacIntyre here in length: “[I]n order to become adequately phronetic in judgment and in action, it is necessary to be guided by an adequate conception of the good and the best... We cannot judge and act rightly unless we aim at what is in fact good”. Yet, “we cannot aim at what is good except on the basis of experience of right judgment and action”. For MacIntyre, it is the dialectic relationship between our conception of the good and the experience of right judgment and action that will allow the moral agent ‘to correct each in the light of the other’ (see MacIntyre 1988, 118).

¹⁸ Aquinas answers the question, “whether the natural law is the same in all men?” (ST Ia-IIae, q. 94, a. 4). In his discussion, Aquinas argued that “It is therefore evident that, as regards the general principles whether of speculative or of practical reason, truth or rectitude is the same for all, and is equally known by all. As to the proper conclusions of the speculative reason, the truth is the same for all, but is not equally known to all... But as to the proper conclusions of the practical reason, neither is the truth or rectitude the same for all, nor, where it is the same, it is equally known by all.” Moreover, Aquinas added that, “we must say that the natural law, as to general principles, is the same for all, both as to the rectitude and as to knowledge. But as to certain knowledge of details, which are conclusions... it is the same for all in the majority of

oped, and it is here that the concerns for *formation* become central¹⁹. As stated above, MacIntyre himself argues that “in moving from the earliest and most primitive apprehensions of our good to a mature understanding of it we have to explore the meaning and use of such concepts as those of end (*telos*), happiness, action, passion and virtue. What is constant in this movement is the core of our initial apprehension, that is, we are to achieve an understanding of good in relation to ourselves as being, as animal, and as rational we shall have to engage with other members of the community in which our learning has to go on in such a way as to be teachable learners” (MacIntyre 1990b, 136-137). There are important components of this claim. First, this suggests that human reasoning, including moral reasoning, goes through a process of maturity as illustrated by the ‘movement from the earliest and most primitive apprehensions of our good to a more mature understanding.’ Secondly, this suggests that the discernment of the human good is done vis-à-vis the community where the moral agent dwells. That is, the presence of the other members of the community makes an undeniable contribution to the maturation of one’s moral reasoning.

Addressing these components presupposes the admission that all moral reasoners have to go through formation. Moreover, this also requires recognition that part of the task in the area of morality is not only in allowing moral agents to have a variety of choices for their planned course of action or assuming that ‘an autonomous decision is readily a responsible decision’. An equally important task in the development of moral reasoning is also ‘in ensuring that the agent is provided with a suitable training or upbringing that will allow him/her to have the resources to *comprehend* his/her choice’. In other words, morality is not just about choices. It is also about forming and educating the individual who makes the choice so that she/he learns to discriminate the real good from an evil that takes the form of an apparent good²⁰. The task of a mor-

cases... and yet in some cases it may fail, both as to rectitude, by reason of certain obstacles, and as to knowledge, since in some the reason is perverted by passion, or evil habit, or an evil disposition or nature (...). Claudia Baracchi also added that the acquisition of excellent virtues “are formed through repeated exercise and there is no discursive shortcuts to them” (Baracchi 2014, p. 110).

¹⁹ MacIntyre claims that “practical reasoners enter the adult world with relationships, experiences, attitudes, and capacities that they bring with them from childhood to adolescence and that always to some significant, and often to some very large degree they are unable to discard and disown” (MacIntyre 1999, 82). Here, MacIntyre is clear in his point that the application of the general principles of natural law to the particular circumstances of the moral agent’s day-to-day life are also highly influenced by the kind of upbringing and training that she/he had. Hence, the issue about forming the individual to become the kind of practical reasoner that she/he is remains to be one of the most urgent concerns in moral philosophy.

²⁰ On this regard, MacIntyre claims that “[O]nly a life whose actions have been directed by and whose passions have been disciplined and transformed by the practice of the moral and intellectual virtues and the social relationships involved in and defined by such practice will

al community is not simply in making sure that members of that community are not impeded in making their choice. The community is also tasked, and this latter task can in fact even be more crucial and more demanding, to *form* and *educate* its members so that they become suited to their responsibility as a moral agent²¹.

Proceeding further in this task, MacIntyre has also named another important aspect of this process of formation, that is, to make sure that people begin to develop a community that makes it easy for them to become ‘teachable learners’. It goes without saying that moral communities are to discern and practice those virtues that will allow the members to become ‘teachable learners’²². MacIntyre points out that the instructions from parents and teachers, from homes and schools, shall point towards the “discrimination of the ends which one may pursue in the light of that ultimate end or good, which is the true good of one’s kind” (MacIntyre 1990b, 137)²³.

provide the kind of experience from which and about which reliable practical inferences and sound theoretical arguments about practice can be derived” (MacIntyre 1990a, 17).

²¹ This is made explicit by the arguments articulated by MacIntyre in a chapter of his *Dependent Rational Animal*. “The political and social structures of the common good” (MacIntyre 1999, 129-146) argues that for a moral agent to achieve an independent practical reasoning that is disposed to a conception of a common good, such a person would have to be nourished in a political and social structure that considers the acknowledgment of the common good, in this case expressed by the virtue of acknowledged dependence brought by the realization that each member of the community is subject to human weakness and vulnerability. Hence, towards the end of the chapter he claims that “[W]hat matters is not only that in this kind of community children and the disabled are objects of care and attention. It matters also and correspondingly that those who are no longer children recognize in children what they once were, that those who are not yet disabled by age recognize in that old what they are moving towards becoming, and that those who are not ill or injured recognize in the ill and injured what they often have been and will be and always may be” (MacIntyre 1999, 146). What this suggests is that moral life also requires of us that we should succeed in creating a community whose practices will dispose the members to the life of particular virtues.

²² MacIntyre argues that it is essential that each person is allowed to move from his/her initial apprehension of the good in the process of his/her engagement with the other members of the community. He claims that “[W]hat we grasp initially in understanding the binding force of the precepts of the natural law are the conditions for entering a community in which we may discover what further specifications our good has to be given” (MacIntyre 1990a, 136-137). What is crucial then is that the community must serve as venues for each moral agent to rationalize his/her option and it is in this process of rationalization that one admits of the possibility of being corrected by others. Without this openness for correction, formation also gets restrained (Sagut 2014, footnote 37).

²³ MacIntyre’s further discussion of this matter (MacIntyre 1990b, 137ff) has centered on the first five questions of ST Ia-IIae. In MacIntyre’s supplemental discussion on the matter, it has become clear that one could not substantially talk about the *discrimination* of goods without a grasp of what the good, especially the ultimate good, consists in. Here is where MacIntyre’s interest in Aquinas’ definition of the human good becomes important. In fact, MacIntyre has pointed out that Aquinas’ understanding of the ultimate good has departed from the traditional understanding of most Aristotelians of his time. But this was done not because Aquinas was

This leads back to the classical concern in Aristotle regarding the development of habits. Habits provide the facility for the moral agent to act²⁴. In fact, habits become the immediate guide for the actions of most people, especially those who do not necessarily engage in constant inquiry in moral philosophy²⁵. The ordinary lay practitioners of moral agency mostly will rely on their habits in most of their decisions. MacIntyre even says that “there are agents who do not have to explicitly raise a question in moral philosophy. These are the ones who were initiated into the practice of virtues and their knowledge of the good is brought about by “connaturality” (see MacIntyre 1990b, 128-129). Along this line of thinking, decision-making does not always have to be characterized by ‘opposition of alternatives’. A moral agent does not have to struggle in every decision making process so as to suppose that the absence of a struggle between options in the act of making a decision, the case where the agent is not given a sufficient range of alternatives in the decision about to be made, will connote a vitiation of the agent’s free moral agency. Some decisions remain *free* even if the struggle between options and alternatives no longer characterizes the process. A decision remains free even if there is only one option to take. In some cases, in fact, the struggle can well be a sign of the absence of ‘connaturality’²⁶ and it can be symptomatic more of a lack of freedom rather than be a basic affirmation that the act is free²⁷.

rejecting Aristotle, but because “he was trying to be a better Aristotelian than Aristotle” (MacIntyre 1990b, 137).

²⁴ Baracchi argues that habits enjoy a certain remarkable degree of stability: “Habits are the formations that come to be layered and structure what nature has left unstructured” (Baracchi 2014, p. 117). Hence, when acquired, “habits cannot be easily shed, dismantled, as it were, at will. One can work on deactivating them, on replacing them with other habits... But it is an arduous task” (Baracchi 2014, p. 118).

²⁵ McInerney argues that “[I]f habit, the settled disposition to act in one way rather than another, is a fact of moral life, it is obviously of the greatest consequence to acquire habits of the appropriate kind, good habits, virtues” (McInerney 1997, 92).

²⁶ It shall however be mentioned that connaturality will not fully guarantee the perfection of a person’s moral agency. MacInerney has powerfully pointed out the pitfalls of the moral argument that assigns primacy to human conscience and yet ignores the fact that conscience need to be formed because an erroneous conscience could not safeguard the moral quality of the action that it would prescribe. Following Aquinas, Inerney argues that even “if conscience obliges, it does not necessarily excuse” (McInerney 1997, p. 112). Martina Stepinova, OP also claims that “conscience is the human being’s highest criterion for conduct, although the conscience could be wrong in respect to wrong knowing” (Stepinova 2011, 336).

²⁷ Selling has pointed out that “to write that intention ‘is centered in choice’ goes directly contrary to what Aquinas writes in his article on intention as the primary activity of the will in I-II, 12, ‘intention is an act of the will in regard to the end’ (Selling 2010, 388). This suggests that if we are to view human freedom via the Thomistic conception of the human action, freedom is guaranteed, not by the availability of choices – especially if some of those choices are contrary to the human good – but in the disposition of the human person to align the choice with the intended human good. Selling argues further that for Aquinas, “the voluntary act is a single, though composite, event that is always driven by the pursuit of an end” (Selling 2010, 389).

Interestingly however, this type of connaturality does not happen overnight. This requires commitment and a resolute decision to pursue a particular course of action. Aquinas argues that the voluntary decision of the human person is always a product of the interplay of one's reason, will or appetite and even passions²⁸. Habits may strengthen the passions of the person, and so it is important to set these passions aright by setting one's habits aright (See Sagut 2014, 344-347, & Murphy 2011, 831). This is the ideal state where the lower faculties of the human person, especially passions and desires, already become trusted guides for moral decisions. In other words, setting the passions and the habits aright should be understood to mean that one has been able to identify correctly one's good as a human being and has trained his/her appetite to incline oneself to that which is really good for him/her as a human person. The good of the human person as an individual, that good which the individual desires and is inclined to do, is no longer opposed to the human good understood *unqualifiedly*. That is, the discernment of that good that is proper to the human person as human person has already become instructive for, and not restrictive of, what the individual desires as an individual²⁹.

MacIntyre, in emphasizing the need to *form* our habits, has echoed Aristotle's repeated emphasis in the *Politics* and *Nicomachean Ethics*. Aristotle makes a distinction between the vicious, the akratic, the enkratic and the virtuous. The first and the last are those people who have identified their desires with their understanding of the good of the human person *as* human person, while the second and third types (the *akratic* and *enkratic*) are those whose desires are in conflict with what they have discerned as the good of the human person as human person (MacIntyre 1988, 128; also see Sagut 2014, 344-345). The first group hosts those individuals who have equated their individual good with what they apprehend as the human good unqualifiedly, while the latter are those whose perceived individual good (desires) are in conflict with what they have objectively discerned as *the* human good. The second group (between the *akratic* and the *enkratic*) however allows us to distinguish between, on the one hand, those who have successfully managed to influence their passion with their commitment to the unqualified human good so much so that they have endeavored and have succeeded to *control* their passions on behalf of their understanding of what is *really* good for them as human persons. This is what

²⁸ Sagut (2011, 621) has emphasized the role that passions and emotions may play in the act of making a choice. For both Aristotle and Aquinas, moral philosophy could not totally ignore the role that 'inclinations' play in human actions, and so it becomes equally important to include as a concern of moral philosophy the talk about forming such desires and inclinations.

²⁹ Aquinas says that "all virtuous men take pleasure in the same things – virtuous operations – which are naturally pleasurable to men according to right reason" (*CNE*, 156). He further added that there is "no virtuous person who does not enjoy the good deeds he does. He (referring to Aristotle) proves this inductively by saying that no one will call the man just who does not rejoice in doing just deeds... the act of a virtuous man is agreeable to him according to proper habit, and as a consequence he derives pleasure from it" (*CNE*, 158).

Aristotle would call as the *enkratic* human person. MacIntyre himself describes the *enkratic person* as one who “knows what is good and rational to do and does it, but his passions have not yet been fully transformed... the *enkratic* person does what the rational and virtuous person does, but his motivations are not the same as those of the fully virtuous” (MacIntyre 1988, 128). On the other hand, there are those who have fallen into the trap of their desires and emotions, and whose appetites have dominated over their reason to the point of subverting what reason has presented to be good. These are people who have doubts about the moral quality of their action and yet, due to the strength of the urges, could not follow the dictate of the intellect to pursue that which is presented by reason as the right action. These people are those who Aristotle calls the *akratic* persons. The *akratic* persons are those who have been initiated into the relevant principles and yet are reluctant in their moral life because they, primarily, could hardly give up that which they had already been used to doing. MacIntyre describes the *akratic* person as one whose “passions are not yet under his rational control, because in one way or another, his knowledge of what is good is not brought to bear on them” (MacIntyre 1988, 128). McInerney describes the *akratic* person as ‘defective’: he “knows what he ought to do, and he does not do it” (McInerney 1997, 106). *Akratics* are prone to regrets, especially if they soon realize the consequences of their actions. C.D.C. Reeve would liken them to those who had been prohibited by their doctors to take fatty foods and yet could not resist the invitation of an ice cream or pork and eat them, only to regret later about not having been able to control their appetite and therefore suffer an undesirable consequence (Reeve 1998, p. xxxvi). Or, they could be likened to one who had been prescribed with a daily 30-minute physical exercise as a way of addressing a problem in an important organ of the body and yet could not do the doctor’s advice because he/she could not resist the temptation to extend sleep in the morning. Or, to use a rather concrete example of a moral dilemma, this could be likened to a married man/woman who knows that she/he is supposed to be faithful to her/his husband/wife, and yet falls into the trap of being involved in a sexual relationship with another person. The stories of regrets that resulted from these actions are indeed a familiar refrain in the contemporary culture.

Following MacIntyre then, it could be said that both the *enkratic* and the *akratic* persons would have to go through the struggle of having to sort out the conflict of one’s desires and their understanding of the good of the human person as human person as they determine their individual good at particular times³⁰. MacIntyre even claims that both are in the process of transition and they represent moments of incomplete development (MacIntyre 1988, 128). The difference however is that the *enkratic* has managed to allow his/her rea-

³⁰ Following the discussions above (see footnote # 26), this suggests a lack of ‘connaturality’ and is seen in this tradition as a sign of immaturity in moral reasoning rather than a paradigmatic instance of exercising one’s freedom.

son to win over his/her lower faculties or desires. The *akratic's* struggle, on the other hand, has ended with the reverse, for she/he has allowed the reign of lower appetites (desire) over reason (Sagut 2014, 344-345).

Yet, in Aristotle, as well as in Aquinas and MacIntyre, the *enkratic* person is not even the ideal type of a moral agent (MacIntyre 1988, 128). The Thomistic-Aristotelian tradition that MacIntyre subscribes to has argued that the virtuous person is different from the *enkratic* person because virtue is characterized by 'connaturality' while the *enkratic* person is precisely going through the struggle of following his/her reason despite his/her appetition. The ideal then is to lessen, if not to eradicate, the struggle between 'that which we desire' with 'that which we perceive to be the human good unqualifiedly.' In other words, virtue and the perfection of human freedom are best guaranteed not by conflict but by connaturality³¹. Aquinas claims that 'for a thing to be desired, it has to be perceived as good. A person then desires that which appears good' (see *CNE*, 515). Moreover, it is precisely the nature of the virtuous person to pass judgment correctly on things related to his/her activity. Hence, for the virtuous person, "that which is really good seems to him to be good" (*CNE*, 494).

Aquinas is however also clear in his warning that not all instances of connaturality of the intellect and the lower appetites are sure signs of the moral quality of an action (see McNerny 1997, 109-113). For it could also happen that the intellect gets mistaken in its understanding of the unqualified human good. There is in Aristotle and Aquinas a remark about the apparent good, that is, that some individuals have mistakenly identified something as good only to realize that it has actually turned out to be evil (see Reeve 1998, xxxv ff). A failure to make this proper discernment between the real and the apparent good will already constitute a problem in moral life³², for evil does not present

³¹ Aquinas has argued that "every virtuous person loves the activities of his own virtue as something agreeable to him. To the extent that the just man loves justice he will take pleasure in doing justice. It is universally true that the virtuous operations are pleasurable to virtuous persons who love virtue" (*CNE*, 155).

³² The concern about the 'good' as an end – that has to be elected by 'reason' and should be tended by the will, has of course been made more complicated by questions raised especially in recent debates in bioethics. Though this matter is not the explicit concern of the present text, the debates between NNLT which argues that "moral responsibility is to be found first and foremost in one's choosing", (Flannery 2013, 92) and those natural law theorists who continue to maintain that "since choice is a sort of a conclusion of counsel... it is necessary that the goodness of the end and the goodness of that which is ordered toward the end coincide with the will of the person choosing" (Flannery 2013, p. 100) is instructive about the difficulty of arriving at common rules that would serve as guides for practical reasoners in arriving at a morally guaranteed course of action. These perplexities will have to remind us of the importance of both the cultivation of the virtue of *phronesis* among ordinary moral reasoners and the continuous efforts of moral philosophers to provide instructions and norms that will help guide the day-to-day ethical practice of the former. As Baracchi counsels, "Ethics is, then, about establishing principles, i.e., by describing facts and allowing them to become manifest, luminous. Ethics is not absolutely precise, precisely

itself as an evil but rather as a good. Mistakes in moral decisions are precisely due to the *confusion* between the *real* good and the *evil* that presents itself as an *apparent* good³³.

Nevertheless, even if the moral agent has already been initiated into the process of discerning the demands of natural law, moral responsibility continues to be exercised in one's custody over his/her appetites, so that he/she aligns the inclinations with what is *really* the good for the human person as human person³⁴. This capacity (to make the distinction between the real good from an evil that presents itself as apparently good) is what separates the virtuous from the vicious. The vicious and virtuous men are the same inasmuch as their appetites are identified with what they perceive as good 'to be done'. Yet their difference is between the failure of one to properly discern the human good and the success of the other at having correctly discerned such good.

The distinction between the virtuous and the vicious is important because character affects the way a person makes choices. Behavior is a color of our perception, for as Aristotle affirms, "according to the character of each man, so does the end seem to him" (*NE*, 1114a, 32)³⁵. MacIntyre's insistence on the link between the moral philosopher who is adept in the theoretical endeavor to raise and answer the question about the human good and the ordinary moral agents who need not raise this question every time but will have to trust their inclinations in their intimation of the good, will suggest that for some, if not most people, it is the habit that becomes the guide for moral decisions³⁶. Hence, the formation of the habits of the human person is an important component in one's moral growth. The kind of activities, the kind of exposures, the kind of literature that one reads and the kind of advocacies that one joins are among the examples of those factors that may affect one's progress in moral life. Aquinas says this in affirmation of what Aristotle said about the voluntariness of one's vice: "since a man in some measure is the cause of his own evil by reason of his continual sinning... it follows that he himself is also the cause of the imaginative reaction that follows such a habit, *i.e.*, of the appearance by which this thing seems to be good in itself" (*CNE*, 520). What this Thomistic-Aristotelian tradition has affirmed is the fact that the moral life of the human person constitutes the unity of the person's life-story. Personal choices in the particular stages of one's moral growth are connected, and it's the totality of one's life-

as it undertakes to account for principles "beautifully" and adhere to the multiplicity and fluctuation of phenomena" (Baracchi 2012, 108).

³³ For Aquinas, this will even constitute the vice. He will argue that pleasure can cause many to err in their judgment about "the distinction between good and evil." Hence, Aquinas argues, vicious individuals "desire as good the pleasurable, which is not good, and seek to avoid as evil that which is for them painful but in itself good" (*CNE*, 495).

³⁴ This should not of course ignore the difficulty already mentioned above in footnote # 31.

³⁵ McNerny (1997, 102) argues that "[A]s a man is, so does the end seem to him".

³⁶ Aquinas even admits that "the judgment, by which a man accounts a thing good in itself and absolutely, arises from the inclination of habit" (*CNE*, 171).

narrative that will mostly color one's choices³⁷. Hence, the kind of initiation and formation that are provided for the human person becomes an important component for securing the moral quality of one's actions.

The role of "habit-forming practices"

The emphasis on upbringing and formation leads naturally to talk about the importance of habit-forming practices. Moral philosophy is nurtured by a practice precisely because it is the practice that builds the character of the agent. Character-building is a project that is completed in time, and it requires commitment for a repeated performance of actions³⁸, hence, a practice. MacIntyre is insistent on the point of a relevant practice that should partner the development of a character and a virtue. He argues about the 'goods' of a practice that can be classified as either external goods or internal goods, and insists that though both goods are important, only the internal goods are habit-forming while the external goods can oftentimes sidetrack one from the genuine pursuit of the virtues³⁹.

³⁷ Related to this point is the question of how moral dilemmas are approached by the Thomistic-Aristotelian conception of moral inquiries. Dilemmas, as portrayed in Jean-Paul Sartre's play *Dirty Hands*, present an undeniable challenge for contemporary moral reasoners. MacIntyre took this theme and published the article "Moral Dilemmas" (1990) where he made a distinction between *perplexus simpliciter* and *perplexus secundum quid*. The importance of making this distinction is highlighted by the emphasis placed on the life-narrative's influence on the person's particular choices because MacIntyre would insist, following Aquinas, that there are hardly any instance of *perplexus simpliciter* which could lead us to make choices that are hardly aligned to the narrative that we write about who we are. He writes, "For Aquinas in allowing that one can be *perplexus secundum quid* does recognize that one may seem to oneself to be in an irresolvable dilemma, to be *perplexus simpliciter*. What one has to remind oneself is that this cannot really be so; what one must be is *perplexus secundum quid*, perplexed indeed but only relative to some factor, identification of which will be the key to resolving the dilemma" (MacIntyre 1990c, 381). In a related point, McNerny claims that "the moral life is a continuum, not episodic as if it were composed of discontinuous *puncta* or moments" (McNerny 1997, 93). This was the reason why he takes interest in Bertrand Russell's claim in the latter's autobiography that at one time, he (Russell) "suddenly" realized that he no longer loves his wife, for McNerny argues that "such thunderbolt alterations of who we are, what we are, the self that is ours, hardly seem paradigmatic of what it is like to come to a decision that is momentous for our lives" (McNerny 1997, 92).

³⁸ Baracchi, despite claiming that "ethics is about establishing principles" (Baracchi 2012, 108; see footnote # 31 above), even claims that since there is "no artful technique, *tekne*, able to provide a prescriptive ethical code *stricto sensu*", then "ethical reflection" even if it "would provide the intellectual analyses and clarifications propaedeutic to a more skillful encounter with what is the case", "could in no way replace practical upbringing (the formation of character)" (Baracchi 2012, 109 – italics is mine).

³⁹ MacIntyre even claims that "if in a particular society the pursuit of external goods were to become dominant, then the concept of the virtues might suffer first attrition and then perhaps something near total effacement" (MacIntyre 2007, 196). Similarly, MacIntyre warns that "without the virtues, there could be a recognition only of... external goods and not at all of internal goods" (MacIntyre 2007, 196). While this sounds to be too ideal and readily dismissive of the inherent role even of external goods in the flourishing of individuals, it may be well to recall that

MacIntyre informs his readers about his own exposure in a culture from his native land that retells the people's practices through the stories passed on from one generation to another. Lutz illustrates this when he traces the life of the young MacIntyre as one who had the privilege of living the boundaries of two cultures: the modern (Enlightenment) culture of the educated European and the peasant culture of Scotland (see Lutz 2004, 11-12; also see Borradori 1994, 139-140). It is through the stories of the latter that MacIntyre would remind his readers about the role that practices play in the formation of habits, which will eventually inform the kind of virtue or vice that one could possibly possess.

To argue that a moral agent is capable of making momentous decisions that can be isolated from the main narrative of that agent's life is almost equivalent to arguing for a belief in a myth. While it can sometimes appear that some decisions are momentous, as the one told by McInerney about the decision of Bertrand Russell to leave his wife, closer examination of moral life will show that decisions are connected and that a momentous choice is a culmination of a series of little decisions that are made each day. What gets unnoticed are the little choices and decisions that eventually dispose a person to certain things and that eventually commits him/her to a particular story about the good that he/she wants to unfold in his/her life. Hence the relationship between a person's view about the human good, the kind of upbringing and formation that he is provided with or by which he was brought up, and the kind of practices that support his chosen path for formation cannot be ignored. One's commitment to a particular understanding of what is good for the human person will certainly be colored by the kind of upbringing that he has experienced, and will therefore commit him to certain forms of practices. All these are constitutive of what will eventually turn out to become the goods that an individual will identify as something fitted for himself/herself.

An example that MacIntyre uses is the practice of chess as a board game (MacIntyre 2007, 188). Chess-playing as a practice has goods internal to itself. These goods include the cultivation of one's memory, critical thinking, and camaraderie with ones playmates. There are also goods external to the practice of chess: recognition in a chess club, monetary award that one gets from a chess contest, a scholarship that a good chess player gets from a sponsoring University, etc⁴⁰. Crucial to the practice of chess is to make sure that the agent concentrates on the achievement of the internal goods, and that his pursuit of the external goods is conditioned only by the need to enhance the internal goods, that is, the honing of skills and capacities of a chess player (like the scholarship in a school as a means of ensuring that his training to play chess will continue). Only in this way will a practice be nourished, and only in this

the context of MacIntyre's discussion here is to emphasis mainly the close link between virtues and the internal goods of the practice.

⁴⁰ MacIntyre mentions the goods of "prestige, status and money" (MacIntyre 2007, 188).

way will the practice be helpful in securing the skills and virtues that are proper for the flourishing of the human person⁴¹.

What is important in this conception of practice is the emphasis on the needed discipline to commit oneself to repeated actions. Repetitions alone, however, are not guarantees for virtue-formation. The fact that one repeats the act does not immediately tell us that one develops the virtue that is constitutive of a character related to the act. One reason for this is the fact that one's repeated actions can even lead to the development of a vice, since repeated acts of injustice will form an unjust person, or repeated acts of gambling could make an otherwise upright person a gambler⁴². Furthermore, even when the goods pursued are virtue-forming, it is perhaps also important to note that some repeated actions end up becoming a *mechanical routine* instead of virtuous. When repetitions end up becoming a routine, there is in fact great doubt about the building up of character⁴³.

An example that can be cited here is the challenge that confronts schools in their attempt to form the character of their students. This is especially true for Catholic schools, whose explicit efforts are oriented towards contributing to the religious formation of their students⁴⁴. Repeated actions in the sacraments and sacramentals are oftentimes expected to produce the consequence of character-building. Repeated exposures to the slums and the lives of the marginalized are likewise expected to develop in them love for the poor. But, these schools would also have to be vigilant throughout the process, because it is equally true that not all students who have gone through the rigors of these repetitions have developed the desired character. In fact, the opposite sometimes happens: students could end up getting tired of going to Mass and would eventually resent the idea of being 'forced' (as they sometimes perceive the regulations to be compelling) to go through the discipline. The attendance has

⁴¹ MacIntyre argues that "[E]very practice requires a certain kind of relationship between those who participate in it. Now the virtues are those goods by reference to which, whether we like it or not, we define our relationships to those other people with whom we share the kind of purposes and standards which inform practices" (MacIntyre 2007, 191).

⁴² MacIntyre also counsels that "[W]here the virtues are required, the vices also may flourish. It is just that the vicious and the mean-spirited rely on the virtues of others for the practices in which they engage to flourish and also deny themselves the experience of achieving those internal goods which may reward even not the very good" practitioners (MacIntyre 2007, 193).

⁴³ Sidney Winter (2013) used the term 'habit' to mean 'routine.' His low regard for habits, as contrasted to deliberate action, is precisely premised by the inadequacy of 'routines' to provide us reasons for actions. The study, however, is interesting because despite the low regard for habit or routine, the author could not also totally ignore the influence of habits in human actions when he affirms that given one's belief in free will, it becomes hard to bear that "most of daily life is driven by automatic, non-conscious mental processes" (Winter 2013, 135; see also Bargh and Chartrand 1999).

⁴⁴ Thomas C. Fox wrote an article that features the Institute of Formation and Religious Studies and describes their work as "running a Catholic educational institution deeply committed to liberation and justice and aimed at the transformation of the world" (Fox 2010, 6).

become a routine, that is, it has sometimes been perceived as simply a way of satisfying an inescapable requirement. This is a case of a practice that has become a routine where the goods identified by these students in their practice of ‘regularly attending’ the religious observance are external to the very practice of religiosity. It is the ‘recognition and other incentives’ that sometimes present themselves as the most immediate end of the act, and so the ‘goods’ internal to the practice are clouded with these goods that are merely external to it. Hence, in such cases, the ends of virtue-formation and character-building hardly get realized.

Nevertheless, there is reason to maintain the claim that a ‘practice’ contributes to the character-building of people. Revisiting some practices in rural Philippines could, for example, attest to some practices that have helped shape the development of several virtues among members of the community. One important practice that could be cited here is the *dayong* system among the Bisayas (particularly those from the rural community of Maco, Compostela Valley, Philippines). The word *dayong* is a Visayan term which means ‘to carry on shoulders by two or more persons’⁴⁵. Hence, the *dayong* system is a form of a collaborative effort that is meant to assist bereaving members of the community in the process of honoring and burying their dead⁴⁶. Concrete measures of assistance are seen in the donations that the members contribute to the bereaved family. The donations could include food during the wake, financial assistance for the burial, liquor (rum and *Tuba* especially) and other goods. Normally, the organization is governed by an ‘honor-system’, as there is no binding contract that compels all the members. Each is aware that, upon learning the news about the death of a member, they need not be told to bring their contributions to the home of the dead. No accounting is done and yet none would fail to give. The ultimate responsibility of the members, particularly the male members, of the *dayong* system is the ‘concrete act of carrying the dead’s coffin’ on the way to the cemetery.

Another notable practice in rural Maco, Davao, Philippines is the *Lusong*. This is the cooperation established by small farmers in the barrio of Anibongan, Maco, Compostela Valley, and there is reason to believe that the practice is patterned after an existing arrangement seen by its members from elsewhere. In this organization, there is an agreement that all the members shall mutually assist each family during planting and harvest seasons. The name of the practice was taken from the Cebuano⁴⁷ term for the wooden rice mortar that is often seen in the rural areas of the Philippines, particularly among the rice farmers of the South. The more interesting part of rice pounding is when it is

⁴⁵ <http://translate.sandayong.com/cebuano/english/dayong>, retrieved on August 14, 2014.

⁴⁶ The author has looked exhaustively for written literature attesting to this practice but is unable to find any. The descriptions written here are descriptions of the author’s personal immersion in this practice which he learned during his teens in the province of Davao, Philippines.

⁴⁷ Cebuano is one of the major languages in the Philippines.

done by three or more persons, as the process would require that their movements would have to be properly coordinated so that their mortars will not hit one another. Following the logic of collaborative and cooperative movement required for rice pounding using the *lusong*, farmer-members of a *Lusong* create a coordinated movement which requires members to assist one another in the planting and harvesting of rice. The group then would have to decide whose paddies shall be planted first and whose next until all members have their paddies planted. Normally, they will prioritize the paddies in the upper hill so they could also pass the water supply from one paddy to another. The practice lessens the load of each at the time when he has to plant in or harvest from his rice field. Needless to say, as the practice promotes cooperation, collaboration and camaraderie, it also lessens the instances of competition⁴⁸.

The two examples given above are indigenous Filipino illustrations of what MacIntyre could mean by a practice. These repeated involvements in the activities of the small organization are certainly formative. They develop virtues like solidarity, for example. Kids who are immersed into this practice during their formative years will have the opportunity to develop in their psyche the idea of helping and mutually assisting one another within at least their neighborhood, so much so that when the time comes that they would have to continue the craft of their parents, like rice-farming, they would no longer second-guess and calculate as to whether engaging in these acts of solidarity is beneficial or not. The practice has become part of their character as members of the community, and it has become almost *connatural* for them to judge the act of mutually assisting one another as proper. Unfortunately, the practice is slowly waning even among the communities of farmers in Southern Philippines where the author had first seen it, because rice-farming is increasingly treated as work that is only proper for the illiterate and uneducated.

MacIntyre's call then in emphasizing this Thomistic-Aristotelian tradition in moral philosophy can be understood as a way of inviting us to think of our moral life as a unified whole. Morality is never to be seen as a separate realm from academic moral philosophy. Instead, the latter exists precisely because of the former. The sense of why we have to do moral philosophy is the fact that we have to be properly guided in our existential morality.

Moreover, we are also reminded that identifying the proper moral codes, and knowing the principles that are aligned with the human good, will not suffice to make us existential moral beings. An important part of our morality is our appetite. Hence, as it is important to train the intellect to know the first principles, it is also equally important to train the appetite in order to desire that which has been identified by the intellect as good. Failure in either task will constitute a problem in existential conduct.

⁴⁸ One blogger even highlighted this in his comment on the research done by Thomas Talhelm, who argued that rice farming promotes cooperation among rice farmers (see Biello 2014).

Hence, if appetite towards the good is as important as intellection of the true, then it is an equally important task to form the appetites. Desires would have to be trained so that they become connatural with the apprehension of the higher faculty of reason. Yet, the process of forming the appetites requires a structure. It demands a constant affirmation of the commitment to the human good through the individual action that one commits himself to each day. Such constant affirmation in one's actions can of course be ably aided by the practices that will form the members of the community, especially the young and neophytes, to journey towards building a character that will color the way they perceive the realities around them⁴⁹. As McInerny would say, "in moral matters, one's appetitive condition with respect to the things being talked about can exercise a more direct influence", and following Aristotle he would even claim, "the good man is the measure of things" (McInerny 1997, 103). Such claims will not be alien to Alasdair MacIntyre as well.

Summary

The article is an attempt to articulate MacIntyre's characterization of the Thomistic-Aristotelian moral theory, which he defends as being a superior account of moral philosophy. MacIntyre argues that we could not possibly come up with a neutral moral standard to guide our actions, that is, that our practical decisions and actions are largely influenced by our adherence to a particular tradition, and that our moral choices are always a product of our upbringing that has oriented us towards a particular understanding of the good. He then takes upon himself the task of articulating the core of a Thomistic-Aristotelian tradition, particularly its understanding of the human good, with the hope of showing the superiority of its narrative over its rivals. Moreover, this article argues that given MacIntyre's emphasis on Thomistic-Aristotelian theory, moral philosophy could not and should not ignore the contribution of moral formation as an important component of moral philosophy, which should be concerned not only with the search for the legitimate foundations of moral theories, but also with an account of how ordinary people actually make their moral choices.

Key words: MacIntyre, Thomistic-Aristotelian Moral Philosophy, Human Good, Practices, moral formation.

⁴⁹ MacIntyre affirms this in *DRA* when he says that for human persons to exercise their independent practical reasoning, they will need those relationships which will develop their ability "to evaluate, modify or reject our own practical judgment" so that they will be equipped to make rational choices and possess the ability to stand back from their desires, "so as to be able to enquire rationally what the pursuit of our good here and now requires and how our desires must be directed and, if necessary, re-educated, if we are to attain it" (MacIntyre 1999, 83).

S. MAŁGORZATA ŁUKAWSKA *

**KSZTAŁTOWANIE SIĘ STROJU ZAKONNEGO
W POCZĄTKACH MONASTYCYZMU (III-IV W.)
NA OBSZARZE BASENU MORZA ŚRÓDZIEMNEGO.
RECEPCJA FORM UBIORÓW ŚWIECKICH.
CZ. I**

Ubiór w dziejach cywilizacji, ze względów obyczajowych, służył osłonie nagości, ochronie przed wpływami środowiska, a z biegiem czasu stawał się również nośnikiem informacji o człowieku; poprzez nadawaną mu symbolikę bywał zewnętrznym odbiciem ludzkich dążeń i aspiracji. Habit zakonny, analizowany w tym kontekście, stał się znakiem określonego sposobu życia. Szerokie studium dotyczące historii habitu od starożytności po XX wiek podjął w swojej pracy Philippus Oppenheim (1931)¹ oraz Matias Auge (1976)². Ich prace stały się podstawą licznych opracowań encyklopedycznych i słownikowych.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie procesu tworzenia się charakterystycznego ubioru mniszego ze wskazaniem zależności i powiązań z ubiorem świeckim, co umożliwia próbę rekonstrukcji pierwotnego ubioru mniszego w oparciu o dostępny materiał ikonograficzny oraz źródła literackie.

Ubiór zakonny jest związany z duchowością chrześcijańską i powołaniem człowieka do życia doskonałego, popartym nauką i osobistym przykładem Chrystusa i apostołów oraz z poszukiwaniem sposobów realizacji tego powołania przez wieki. Wskazania zawarte w księgach Nowego Testamentu dotyczą dziewictwa (beżenności) oraz ubóstwa³. Dziewictwo, podejmowane dobro-

* S. mgr Małgorzata Łukawska – doktorantka na Wydziale Historii Sztuki Uniwersytetu Warszawskiego; e-mail: margeritax@poczta.onet.pl

¹ Ph. Oppenheim, *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum*, w: *Theologie des christlichen Ostens: Texte und Untersuchungen*, Heft II, 1932, wyd. 2.

² M. Auge, *L'abito religioso. Studio storico e psico-sociologico dell'abbigliamento religioso*, „Claretianum” 16, 17 (1976).

³ Mt 19, 12; Mt 19, 21; 1 Kor 7, 25; Ap 14, 1-5.

wolnie przez kobiety i mężczyzn, jest antycypacją stanu zbawionych oraz wyrazem szczególnego uwielbienia Boga. Ta forma życia była chętnie praktykowana szczególnie przez kobiety, które nie mogły realizować życia pustelniczego⁴. Od III wieku rozkwitła literatura dotycząca dziewictwa, będąca źródłem interpretacji teologicznych oraz wskazań i przepisów odnoszących się do sposobu postępowania i stroju⁵. Obok dziewictwa radą zmierzającą ku doskonałości było dobrowolne ubóstwo. Obie rady mogły być praktykowane niezależnie od siebie. Wraz z rozwojem teologii i duchowości chrześcijańskiej zmieniały się sposoby realizacji tych idei oraz zewnętrzne znaki (do których należy również habit), będące tego przejawem.

De habitu virginum

W gminach chrześcijańskich pierwszych trzech wieków istniały grupy wdów, dziewic⁶ i ascetów, którzy wybierali życie bezżenne, żyli w domach rodzinnych lub samotnie, nie wyróżniając się spośród innych chrześcijan żadnymi znakami zewnętrznymi. Dziewice cieszyły się szacunkiem i opieką pasterzy Kościoła⁷. Wzrastająca w IV wieku liczba dziewic owocowała powstawaniem wspólnot o charakterze monastycznym – spontanicznie z inicjatywy samych kobiet, lub na skutek decyzji biskupów⁸. W klasztorach tych praktykowano ascezę oraz dobrowolne ubóstwo, bowiem członkinie wspólnot w wielu wypadkach zachowały prawo własności. Oddawały się pracy charytatywnej. W literaturze III wieku odnoszącej się do dziewic nie ma mowy o jakiejś spe-

⁴ M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1989, t. 1, s. 95.

⁵ Są to głównie dzieła Tertuliana (+ po 225): *De cultu feminarum*, ed. Fr. Oehler, Q.S.F. *Tertulliani opera omnia*, Leipzig, 1851-1854, vol. 1, s. 701; *Apologeticum*, ibidem, s. 306, *De pallio*, ibidem, s. 913; *De virginibus velandis* ibidem, s. 883; Cypriana (+258): *De habitu virginum*, CSEL 3(1), 185-205, ed. G. Hartel, 1868; dwa apokryficzne listy przypisywane Klemensowi Rzymskiemu (+101), a zredagowane prawdopodobnie w III wieku, PG 1, 379-416.

⁶ Od początku II wieku dziewictwo poparte zobowiązaniem (*professio*) było uznawane jako stan w Kościele. Warunkiem przynależności do grupy dziewic lub wdów było złożenie zobowiązania – *professio viduitatis* (w przypadku wdów); *professio virginitalis* (w przypadku dziewic); por. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1964, s. 22.

⁷ Jak to wynika ze świadectw Ojców Kościoła. Św. Cyprian uważa dziewice za skarb Kościoła: „Teraz mamy mówić do dziewic, o które tym większa troska, im wznioślejsza ich chwała. Kwiat to jest, wdzięk i ozdoba łaski duchowej, obraz Boga odpowiedni do świętości Pana” – św. Cyprian, *O stroju dziewic*, cap. 3, *Pisma Ojców Kościoła*, t. 19, 139; dalej jako POK. Podobnie wyraża się o dziewicach św. Atanazy (+373). W liście św. Ignacego Antiocheńskiego (+ok. 110) skierowanym do gminy chrześcijańskiej w Smyrnie znajdujemy słowa pozdrowień skierowane do dziewic i wdów istniejących w tej gminie; por. Św. Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Smyrnie XIII*, 1, w: *Ojcowie Apostolscy, Pisma Starożytnych Pisarzy*, 45, tł. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 89; dalej jako PSP.

⁸ Synod w Hipponie (393) stanowił o opiece nad dziewczynami, które straciły rodziców. Postanowienia te powtórzył synod kartagiński (ok. 398). Zgodnie z nimi dziewczina przechodzi pod opiekę biskupa, który może ją powierzyć kobiecie cieszącej się dobrą sławą lub dołączyć do innych dziewic. M. Carpinello, *Il monachesimo femminile*, Milano 2002, s. 3; oraz Fr. Bogdan, *Geneza i rozwój klauzury zakonnej*, Poznań 1960, s. 4.

cialnej, odróżniającej je formie ubioru. Klemens Aleksandryjski (+215) w swoim dziele *Παιδαγωγός* (*Pedagog*) pisał, że ubranie winno być proste, nieozdabiane, niebarwione, w naturalnym kolorze – kolorze prawdy. Autor przeciwny wszelkiemu luksusowi przywoływał słowa Chrystusa, które często będą się pojawiać w kontekście ubiorów mniszych: *W pałacach mieszkają ci, którzy miękkie szaty noszą* (Łk 7, 25). Autor przypominał także dziewczicom o obowiązku noszenia skromnego welonu, który chroniłby je przed wzrokiem innych⁹. Nieco bardziej rygorystycznie, mówi o ubiorze dziewcz. Tertulian (+po 225) w dziełach: *De cultu feminarum*¹⁰, *De virginibus velandis*¹¹. Wyklucza w nich wszelkiego rodzaju elegancję, sugeruje nawet noszenie ubioru pokutnego¹² i raz jeszcze podkreśla obowiązek przykrywania głowy welonem. Są to początki używania welonu jako znaku konsekrowanego dziewictwa. Welon świadczy również o tym, że dziewictwo jest ścisłym związkiem kobiety z Chrystusem na wzór małżeństwa. Kolejne dzieło Tertuliana – *De pallio*¹³ dotyczy długiego płaszcza greckiego, który wszedł w użycie zamiast togi jako bardziej wygodny. Stosowany był przez kobiety i mężczyzn, noszony na spodniej tunice. Tertulian stwierdza, iż używanie go przez chrześcijan ma swoje uzasadnienie; są oni bowiem wyznawcami nowej filozofii – chrześcijańskiej.

Informacje dotyczące ubiorów dziewcz. znajdujemy również w listach do dziewcz. – *Epistolae de virginitate*¹⁴, oraz w dziele Cypriana, biskupa Kartaginy: *De habitu virginum*¹⁵. Św. Cyprian interpretuje konsekrację jako duchowe zaślubiny, stąd strojem dziewcz. jest szata mężatki. Dziewica jako oblubienica Chrystusa nie powinna szukać sposobów, by podobać się komukolwiek innemu¹⁶. Św. Atanazy (+373) upatruje w stroju dziewcz. szatę anielską, bowiem dziewczica poprzez swoje życie jest obrazem świętości na wzór aniołów¹⁷.

Sam ryt konsekracji nabierał coraz bardziej charakteru nupcjalnego (zaślubin). Nawiązywała do niego ceremonia nałożenia welonu zwana *velatio*

⁹ *Paidagogos* II bis, w: *Griechische Christliche Schriftsteller* (GCS), 12, 87-292, tł. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, t. 1, s. 344-353.

¹⁰ PL 01. 1303-1334A.

¹¹ CSEL 76, ed. V. Bulhart 1957; PL 02. 935-962.

¹² „Gdyby córki Ewy pamiętały to, co mówi *Księga Genezis* o pierwszej kobiecie, zrozumiałyby, że ubranie, które najbardziej im pasuje to ubranie pokuty”. Por. *De cultu feminarum* I, 1,1; II, 7, 2; *De virginibus velandis* I, 1.

¹³ Cap. IV, 2; O *pallium* jako płaszczu filozofów wspomina św. Justyn (+165) w swoim dziele *Dialog z Żydem Trifonem*. W Cesarstwie Rzymskim zwyczaj noszenia *pallium* spotkał się z krytyką zakończoną w 382 roku postanowieniem o konieczności stosowania togi przez trybunów i senatorów podczas posiedzeń. J. Repond, *Les secrets de la draperie antique. De l'himation grec au pallium romain*, w: *Studi di antichita` cristiana* 3, Roma-Paris 1931, s. 11-12.

¹⁴ PG 1, 379-416; 417-452.

¹⁵ PL 4, 440-464; CSEL 3 (1), 185-205; w języku polskim: *O stroju dziewcz.*, POK, t. 19, Poznań 1937, s. 135-156.

¹⁶ Św. Cyprian, POK, t. 19, s. 142 n.

¹⁷ Św. Atanazy, *De virginitate*, PG 25. 640 ed. J.P. Migne, tł. T. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1966, s. 122 n.

capitis (przed V w.)¹⁸, poprzedzona przycięciem włosów, które uważano za atrybut piękna kobiety, a przycięcie i przykrycie ich podkreślało, że odtąd miała się podobać tylko temu, którego poślubiła, *wolna od spojrzeń tych, którzy przechodzą obok*¹⁹. W kontekście życia monastycznego chodzi jeszcze o wymiar duchowy – o troskę, aby nie zewnętrznym pięknem podobać się Bogu, lecz duchem. Podczas ceremonii używano także pierścienia lub obrączki. Według Ph. Oppenheima dodatkowym atrybutem dziewicy podczas konsekracji była także mitra. Noszona przez kobiety i mężczyzn oznaczała godność dygnitarską²⁰. Nałożenie mitry dziewicom uzasadnił Izydor z Sewilli (+636) określając ją jako *koronę chwały*. Dziewica poprzez akt konsekracji staje się oblubienicą Króla królów, samego Boga²¹.

Asceci – negacja odzieży, znak odmienności

Asceci pierwszych wieków chrześcijaństwa głosili konieczność pozbycia się odzienia i niekiedy konsekwentnie wybierali nagość jako jedną ze swoich praktyk ascetycznych, używając do okrycia własnych włosów²². Zdarzało się, że ludzie spotykający przypadkowo pustelników często brali ich za dzikie zwierzęta²³. Zachowało się świadectwo uczniów abby Besariona (2 poł. IV w.)²⁴ na temat sposobu jego życia: „Trwał cierpliwie jak jeniec prowadzony z miejsca na miejsce, wciąż pod gołym niebem, wystawiony na zimno i nagi”²⁵. Uważano, iż ubranie ma związek z grzechem pierworodnym i grzesznością ludzkiej natury²⁶.

Szaty były elementem świata – rezygnacja z nich bądź przyjęcie form odzieży całkowicie odmiennych od zwyczajowo noszonych oznaczały nie tylko ubóstwo, ale odrzucenie i negację świata (*contemptu mundi*). Powodowało to niekiedy pewną ekstrawagancję stroju, której ślady znajdujemy w *Apoftegmaty*. Funkcję odzieży pełniły okrycia z liści palmowych, plecionki oraz skóry.

¹⁸ L. Małunowiczówna, *Dziewica*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 605, Ph. Oppenheim *Die „Consecratio virginum” als geistesgeschichtliches Problem. Eine Studie zu ihrem Aufbau, ihrem Wert und ihrer Geschichte*, Rzym 1943, s. 46.

¹⁹ Ph. Oppenheim, *Die Consecratio...*, s. 46.

²⁰ Nakrycie głowy dygnitarzy i władców, wywodzi się z Bizancjum, skąd zostało przejęte do Kościoła Zachodniego jako insygnium władzy papieskiej i biskupiej. Pierwsze wzmianki o mitrze liturgicznej w bulli papieża Leona IX (z 1049 roku); por. A. Pikulski, *Mitra. Studium historyczno-artystyczne*, Lublin 2002, s. 64; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford 1991, t. 1, s. 554; dalej jako ODB.

²¹ Św. Izydor z Sewilli: *Quia virgo est... mitram quasi coronam virginitatis gloriae perferat in vertice*; por. Ph. Oppenheim, *Die Consecratio...*, s. 79.

²² *Dizionario degli istituti di perfezione*, red. G. Pelliccia, G. Rocca, Roma, 1974-1999, t. 6, kol. 52, dalej jako DIP; A. J. Festugière, *Les moines d'Orient*, Paris 1961-65, t. 1, s. 43.

²³ J. Kłoczowski, op. cit., s. 59.

²⁴ Abba Besarion – uczeń Antoniego i Makarego, żył w Sketis w 2 poł. IV w.

²⁵ *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, [12 (167)], w: PSP, t. 33, z. 1, Warszawa 1986, s. 119.

²⁶ W *Księdze Rodzaju* czytamy, że po utracie pierwotnej niewinności wskutek grzechu: „Pan Bóg sporządził dla mężczyzny i dla jego żony odzienie ze skór i przyodział ich” – Rdz 3, 21.

Chodzi tu o niewyprawione lub słabo wyprawione skóry, które nakładane na nagie ciało stawały się także jedną z form surowej ascezy²⁷. Abba Izaak²⁸ wspomina: „Ojcowie nasi... nosili odzież starą i połataną albo utkaną z palmowego włókna”²⁹. Znajdujemy także wzmiankę o pewnym starcu, *który podejmował się wielkich trudów i ubierał się w rogożę*³⁰. Niekiedy była to tylko chusta (*sin*don), którą się przepasywano lub nakrywano ramiona. Rodzajem szaty pokutnej, nakładanej jako wyraz umartwienia, była włosiennica, czyli szata wykonana z włókna konopnego lub szorstkiej, grubej wełny utożsamiana niekiedy z *cilicium*³¹. Używano również płaszcza z sierści za wzorem prekursorów życia kontemplacyjnego, za jakich uważano proroków starotestamentowych – Eliasza czy Elizeusza³². Płaszcz służył jako okrycie podczas snu, chronił przed chłodem nocy w czasie modlitewnego czuwania³³; nakładano go, odwiedzając brata – mnicha lub idąc na targ, aby sprzedać produkty swej pracy.

Niewiele wiadomo o kobietach podejmujących życie pustelnicze. Znanych jest kilka postaci, których imiona pojawiają się w *Apoftegmatach*. Są to: amma Sara³⁴, Synkletyka otoczona gronem uczniów³⁵, Teodora³⁶, Maria Egipcjanka³⁷. Interesujące świadectwo dotyczące obecności kobiet w życiu pustelniczym pozostawił abba Besarion. Wracając wraz z uczniem z wędrówki, napotkał zmarłego mnicha. Postanowił go pogrzebać i wówczas stwierdził, iż jest on kobietą³⁸. Nie wiadomo, jak często pojawiała się praktyka ukrywania własnej płci u kobiet podejmujących życie na pustyni. Ukrywanie jej lub decyzją zmiany imienia na męskie³⁹ wynikała z przekonania, iż kobieta jako córka Ewy

²⁷ *Apoftegmaty...*, [3 (764)], s. 250.

²⁸ Abba Izaak – kapłan z Cel, żył na przełomie IV/V w.

²⁹ *Apoftegmaty...*, [7 (378)], s. 168.

³⁰ *Ibidem*, [4 (116)], s. 104 *Rogoża* – plecionka z liści palmowych.

³¹ Termin *cilicja* oznacza: rodzaj tkaniny lub tunikę wykonaną z szorstkiej wełny koziej, wielbłądziej lub z włókna konopnego; por. *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, ed. Angelo Di Berardino, 1983, kol. 664, 665; dalej jako DPAC.

³² DIP, t. 1, kol. 52.

³³ *Apoftegmaty...*, [5 (439)], s. 183; [2 (534)], s. 210; [1(926)], s. 287; J. Kłoczowski, op. cit., s. 58.

³⁴ Amma Sara (IV w.), znana tylko z apoftegmatów, z pocz. VI w. Wiemy o niej jedynie, że żyła 60 lat i mieszkała nad jednym ze wschodnich ramion delty Nilu. Odwiedzali ją mnisi ze Sketis; por. *Apoftegmaty...*, s. 279.

³⁵ Synkletyka (IV w.), po śmierci rodziców rozpoczęła surowe życie na pustyni. Żyła 84 lata; por. *Apoftegmaty...*, s. 280; BHG 1694; BS 11, 1968, 1209; PG 28, 1488-1557.

³⁶ Amma Teodora pochodzi z przełomu IV i V wieku, zachowały się apoftegmaty jej autorstwa; por. *Encyklopedia instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego*, red. Mirosław Daniłuk, Lublin 2000, s. 28; dalej jako EIK.

³⁷ BHG 1041z-1044z; BS 8, 1966, 987-991; PG 87, 3692-3726.

³⁸ *Gerontikon. Pierwsza Księga Starców*, red. M. Borkowska, Kraków 1992, s. 76.

³⁹ Być może do praktyk tego typu odnosił się kanon XIII soboru w Gangrze (325-381) zabraniający kobietom wkładania szat męskich pod pozorem praktyk ascetycznych; por. *A select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Edinburgh 1991, t. 14, s. 97 n.

uważana była za istotę słabszą, mniej rozumną, stanowiła pokusę, budząc pożądliwość.

Bardziej masowy był udział kobiet w ruchu monastycznym. Wiadomo z żywotu św. Antoniego Pustelnika (+356) o klasztorze żeńskim, do którego oddał swoją siostrę oraz o innym, do którego abba Serapion skierował pewną dziewczynę pragnącą odpokutować za swe winy⁴⁰. Istniały również dwa wielkie klasztory żeńskie zachowujące regułę św. Pachomiusza (+346). W klasztorze żeńskim w Betlejem⁴¹ powstała większość dzieł św. Hieronima (+420). Palladiusz (+ok. 431) w dziele *Historia Lausiaca* (419-420) spisał swe obserwacje z odwiedzin w środowiskach mniszych. W dziele tym wspomina o 2975 kobietach - mniszkach, które spotkał w czasie swych wędrówek. Ich habit przypominał męski z tą różnicą, że nie używały meloty (krótkiego, skórzanego płaszcza)⁴².

Habit – znak rozpoznawczy i *tunica sacra*

Począwszy od IV wieku, obserwuje się zjawisko skupiania się uczniów wokół osoby znanego anachorety - ojca zwanego *abba* (z aramejskiego – wołacz: *ojcze*; od `abb – *ojciec*)⁴³ lub anachoretki zwanej *amma* (z syryjskiego - *matka*)⁴⁴. W tym okresie ubiór nabiera znaczenia wyróżnika od reszty społeczeństwa oraz symbolu jedności ze wspólnotą. Św. Bazyli (+379) pisał: „Ubiór niech będzie zgodny ze stylem życia każdego; i tak jak po ubiorze można poznać żołnierza i senatora, tak mnich musi posiadać swój ubiór, aby na pierwszy rzut oka można było poznać, że się ma do czynienia z mnichem”⁴⁵.

W tekstach źródłowych jest określany terminem *σχῆμα* (*schema*), a w przekładzie łacińskim – *habit*⁴⁶. Termin ten ma o wiele szersze znaczenie strój rozumiany jako uniform. Odnosi się przede wszystkim do tego samego sposobu życia, pojmowania sensu i celu życia, do tych samych form pobożności i ascezy; to dzielenie tych samych poglądów odnoszących się do spraw

⁴⁰ *Apoftegmaty*..., [1 (875)], s. 276.

⁴¹ Znane są fundatorki tego klasztoru: Paula i Eustochium; por. BS 10, 1968, 123-139 oraz M. Starowiejski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*, Poznań 1999, s. 32.

⁴² M. J. Albarrán Martínez, *El hábito monástico femenino en Egipto* (siglos IV-VI), w: *Colloctanea Christiana Orientalia*, 5 (2008), s. 30.

⁴³ EKat, *Abba*, t. 1, kol. 5. Zgromadzeni wokół nich mnisi szukali nauk, odwołując się do ich doświadczenia. Autorów tych nauk zwykło się nazywać Ojcami Pustyni. Historia wspomina tu szczególnie – św. Antoniego zwanego Wielkim lub Pustelnikiem (+356) oraz Pawła z Teb (+347); por. M. Starowiejski, *Apoftegmaty Ojców Pustyni – zagadnienia literackie*, w: PSP, t. 33, z. 1, s. 66; M. Banaszak, op. cit., t. 1, s. 166.

⁴⁴ EIK, *Amma*, s. 28. Znane są z imienia trzy autorki apoftegmatów: Sara, Synkletyka (żyjące w IV wieku) i Teodora (IV/V wiek).

⁴⁵ PG 31, 979.

⁴⁶ Św. Atanazy, *De virginitate*, 11: PG 28, 264 mówi o habitach dziewcz. Termin używany także w apoftegmatach Ojców Pustyni, por. *Apoftegmaty*, PSP 33, z. 1: 4(199), s. 131; 2(269), s. 146; 1(926), s. 287.

świata i wartości materialnych. Stopniowo rozwijała się forma habitu i jego interpretacja.

W V wieku posiadał wyraźnie symbolikę chrzcielną. W obrzędach profesji, a później także obłóczyn, występowały odniesienia do ceremonii chrztu św. Przywołany został obraz dziecięstwa Bożego, powtórnych narodzin do nowego życia podporządkowanego sprawom duchowym. Używana w klasztorach wschodnich (Palestyna, Egipt) biała, lniana tunika, rozumiana jako szata nowego człowieka, była analogiczną do szaty chrzcielnej. Potwierdzeniem jest tekst z toledańskiego rytu chrztu św. (poł. VII w.): „Accipe tibi vestem nuptialem quam presentes ante tribunal Domini nostri Iesu Christi”. Niemal w tym samym brzmieniu pojawia się on podczas profesji zakonnej⁴⁷. W obu ceremoniach był także w użyciu kaptur⁴⁸. Oznaczał dziecięstwo Boże zarówno podczas chrztu św., jak i profesji⁴⁹.

Pseudo-Dionizy Areopagita (V/VI w.) w dziele *Hierarchia kościelna* (*De ecclesiastica hierarchia*)⁵⁰ opisał ceremonię przyjęcia mnicha w szeregi zakonne. Celebrujący ją kapłan wzywał Tróję Św., potem zdejmował kandydatowi ubranie i nakładał inne, jakiego używali mnisi w klasztorze, do którego wstępował. Zmiana ta, zdaniem autora dzieła, oznaczała wejście w nową formę życia. Także kultura semicka знаła ten symboliczny gest. Kiedy Izraelita chciał poślubić brankę wojenną, zawoził ją do swego domu. Tam musiała zdjąć ubranie, w którym ją przywieziono, obciąć włosy i opłakiwać przez miesiąc swoich rodziców⁵¹. Był to znak odrzucenia obowiązujących dotąd związków. Idea nowości życia pojawiła się w formule błogosławieństwa szat mniszych w połowie VIII w. Teksty te weszły potem do zbioru kanonów prawa zwanego *Decretum Gratiani*⁵².

Rodzaj tkaniny, którego używano w ubiorach mniszych, szorstki i gruby, oraz jej kolor - ciemny (czasem brunatny lub czarny) niósł w sobie symbolikę pokutną, związaną z umartwieniem, pokorą, wyrzeczeniem, był znakiem odrzucenia świata. W klasztorach żeńskich, habit był znakiem zaślubin. Biała szata jest przypomnieniem celu życia każdego mnicha gdyż uważano ją za okrycie mieszkańców nieba, szatę zmartwychwstania i zbawienia⁵³. Oznaczała także wyzwolenie z niewoli grzechu na wzór niewolnika, który w chwili wy-

⁴⁷ Por. *Enchiridion Euchologicum Fontium Liturgicorum*, ed. E. Lodi, Roma 1979, 2818, s. 1210.

⁴⁸ Katechumeni po egzorcyzmie zakrywali nim głowy przez siedem dni jako znak ochrony przed wpływem złego ducha. Zwyczaj ten został przejęty we wczesnośredniowiecznych rytach obłóczyn i profesji, Ph. Oppenheim, *Symbolik...*, s. 62-63.

⁴⁹ *Enchiridion...*, 2812, s. 1208.

⁵⁰ DIP t. 2, kol. 51.

⁵¹ Pwt, 21, 10-13.

⁵² C. 24, D. XXIII, CorpIC I, col 85; DIP, t.6, s. 58.

⁵³ Abba Dioskur mówi o habicie jako o szacie godowej, szacie zbawienia, w której mnisi winni się ukazać w dniu ostatecznym; *Apoftegmaty...*, 3(193), s. 129.

zwolenia otrzymywał białą szatę, pierścień i nowe imię⁵⁴. Nałożenie stroju mniszego miało również znaczenie apotropaiczne - chroniło przed napastliwością i pokusami demonów⁵⁵.

W omawianym okresie ofiarowanie kandydatowi habitu miało formę prostego gestu. Wraz z rozwojem życia zakonnego, stał się on ceremonią utrwaloną w rytuałach powstających na przestrzeni wieków. *Apoftegmaty* i listy Ojców Pustyni (z przełomu IV/V wieku) potwierdzają fakt, iż moment nałożenia habitu utożsamiany był z oficjalnym rozpoczęciem życia mniszego: „Bo jest zwyczaj u ojców egipskich przechowywać do śmierci tunikę i kaptur, który dostali, gdy przyjmowali święty habit”⁵⁶. Habit interpretowano także jako zewnętrzny znak przynależności do wspólnoty. „Pewien brat, który przychodził do kościoła ubrany tylko w połatany płaszczyk, otrzymał od jednego z ojców tunikę i wszystko inne i odtąd ubierał się tak, jak inni bracia”⁵⁷. Karą dla mnicha było pozbawienie go habitu⁵⁸, co było równoznaczne z wykluczeniem ze wspólnoty. W zwyczajach Ojców Pustyni, habit (lub jego element) był znakiem szczególnej duchowej łączności z bratem. Gdy uczeń otrzymywał habit należący kiedyś do jego mistrza, poczytywał to sobie za przywilej. Abba Daniel (IV/V w.) opowiadał o zmarłym abba Arseniuszu (+449), który był jego nauczycielem: „Zostawił mi swój płaszcz skórzany”⁵⁹, „białą włosiennicę i sznurowane sandały”⁶⁰. Wiązało się to oczywiście z pewną zależnością względem ofiarodawców jako przewodników na drogach życia mniszego.

Szczególną rolę w procesie kształtowania i utrwalania ubioru mniszego oraz jego bogatej symboliki odegrały pisma teologiczne Ojców Kościoła, zawierające przepisy dotyczące życia wspólnoty oraz normy odnoszące się do kształtu, znaczenia i używania habitu. Klasztory – inaczej laury (ławry) fundowane na terenie Bizancjum posiadały własne zbiory przepisów zwane *typikonami*. Regulowały one dość szczegółowo liturgię, zwyczaje, role pełnione w klasztorze i ubiór⁶¹. Pierwszą ze znanych reguł Kościoła Wschodniego, w której habit znalazł swoje miejsce, określony w formie i zwyczajach, jest reguła Pachomiusza⁶² przeznaczona dla klasztorów męskich i żeńskich założeń

⁵⁴ Tertulian, *De resurrectione carnis*, 57; CSEL 47. 118, 208 ed. Kroymann: *et vestis albae nitore, et anuli aurei honore, et patroni nomine, ac tribu, mensaque honoratur*.

⁵⁵ *Vitae Patrum*, III 67; PL 73. 772 AB.

⁵⁶ *Apoftegmaty*..., 1(926), s. 287.

⁵⁷ *Ibidem*, 5 (439), s. 183.

⁵⁸ *Ibidem*, 11 (585), s. 226.

⁵⁹ Chodzi tu o melotę, która była charakterystycznym elementem ubioru mnicha.

⁶⁰ *Apoftegmaty*..., [42 (80)], s. 98.

⁶¹ Zachowało się ok. 50 takich dokumentów datowanych od IX do XV wieku; por. ODB, t. 3, s. 2132.

⁶² *Reguła Pachomiusza. Starożytne Reguły Zakonne*, w: PSP, t. 26, Warszawa 1980, s. 27 n; dalej jako SRZ.

nych przez niego w Tabennisi i Pbau, zachowana w łacińskim tłumaczeniu św. Hieronima z 404 roku⁶³.

Zasadniczą częścią habitu była tunika (*lebitonarium*, I.2)⁶⁴ – lniana szata bez rękawów; musiała sięgać lekko przed kolana, gdyż przy siadaniu należało ją starannie naciągnąć tak, aby je przykrywała (I.2). Noszono ją przepasaną lnianym pasem. W takiej też formie służyła jako ubranie nocne. Tuniki były prane wspólnie i składane w jednym miejscu, w tzw. westiarni (49, 81, 105, 192). „Jeśliby ktoś miał więcej niż to ustanawiają przepisy, niech zanieś do tego, kto czuwa nad westiarnią” (IV.15). Rodzajem skórzanego okrycia była *pellicula*⁶⁵ (I.2 n) utożsamiana często z *melotą*. Spięta na jednym ramieniu, zwisała swobodnie z boku lub spadała z ramion aż do pasa, czasem przewiązana; wymagana była przy posiłkach, lecz odkładano ją, idąc na Eucharystię. W tekście reguły znalazł swoje odbicie zwyczaj, by uczestniczyć w liturgii, zdjąć wszystko, co zostało wykonane ze skóry – *pelliculę (melotę)* i sandały. Skóry były symbolem śmierci, a Eucharystia to święto zmartwychwstania. W tekście reguły wyszczególniono także lniany płaszcz (I.61 n) otrzymywany zapewne w czasie obłóczyn i nakładany po śmierci. Termin użyty w tekście nie jest jednoznaczny⁶⁶. Głowę i ramiona okrywała kukulla (I.28 n), oraz *melota* (w klasztorach męskich; *Dodatek Palladiusza* 32.3). Kukulla⁶⁷ to okrycie z kapturem. „Bez kukulli i pelliculi niech nikt nie chodzi po klasztorze ani nie udaje się na miejsce posiłku”⁶⁸. Kukulla nosiła znak klasztoru i domu w postaci naszytego purpurowego krzyża (*Dodatek Palladiusza* 32,3) pełniącego funkcję identyfikującą. Podlegała przez wieki wyraźnym transformacjom.

Strój opisany w regule, przejmował formy egipskiej odzieży wiejskiej w jej najskromniejszym wydaniu, by nie pochłaniał uwagi i nie pochlebiał próżności. Elementy odzieży mniszej podane przez św. Pachomiusza stały się tradycyjnym zestawem mniszym przenikającym także do klasztorów Europy

⁶³ SRZ, ibidem, s. 31.

⁶⁴ W łacińskim przekładzie św. Hieronima czytamy: „duo lebitonaria (quod Aegyptiis monachis genus vestimenti est sine manicis) et unum jam attritum ad dormiendum, vel operandum; et amictum lineum, cucullosque duos; et caprinam pelliculam, quam Meloten vocant; balteolum lineum, et gallicas, ac bacillum itineris socium”. *Sancti Pachomii Regula, Praefatio 4*, ed. A. Boon, *Pachomiana Latina*, Louvain 1932, s. 6.

⁶⁵ Nie mamy pewności, czy był to płaszcz futrzany, czy raczej z licowej skóry. Za drugą formą przemawiałby fakt, iż mnisi idąc przez pustynię zbierali w niego wodę; por. *Apoftegmaty...*, 4(159), s. 117; we wstępie do reguły św. Hieronim zaznacza, że jest to płaszcz z koziej skóry (*pellicula caprina*) zwany *melotą*, por. *Sancti Pachomii Regula*, ibidem, s. 6.

⁶⁶ W łacińskim tłumaczeniu św. Hieronima występuje określenie *amictum lineum*, co może oznaczać ogólnie odzież, płaszcz lub rodzaj przepaski lnianej (*sindon*), R. Estienne, *Dictionarium latinogallicum*, 1552, ED. R. Wooldridge, Toronto 2002.

⁶⁷ Św. Atanazy (+373) określa *kukullę* jako szatę, bez nakrycia głowy. Nakrycie głowy jest wymienione oddzielnie; *De virginitate*, II, PG 28, 264B. U św. Doroteusza z Gazy występuje tylko *kukullion*, czyli kaptur.

⁶⁸ RPach I, 91.

Zachodniej. Zmieniała się jedynie ich forma, bowiem także i tu sięgano do repertuaru ubiorów powszechnie używanych.

Recepcja form ubiorów świeckich

Uzupełnijmy literacki opis stroju mniszego materiałem ikonograficznym i obiektami archeologicznymi, podejmując próbę rekonstrukcji pierwotnego wyglądu habitu. Analiza ta może poszerzyć również obszar znaczeniowy poszczególnych elementów ubioru. Zaczniemy od tuniki. Do jej wykonania stosowano różnorodne surowce⁶⁹. Głównie był to len o różnej grubości, bawełna⁷⁰ i rzadziej wełna owcza. Z koziej lub wielbłądziej wykonywano ostre sukno zwane cilicją⁷¹. Tunika o zróżnicowanej długości była szatą kobiet i mężczyzn. Do najstarszych zachowanych form tego ubioru należą lniane egipskie tuniki bez rękawów⁷², pochodzące z XVIII dynastii (z lat 1405-1352 przed Chr.)⁷³. Monastycyzm egipski przejął tę najprostszą formę tuniki w kształcie dwóch prostokątów o zszytych bokach, z otworami na głowę i ręce⁷⁴. W literaturze IV wieku spotyka się dwa określenia tuniki: *lebiton* i *kolobion*. *Lebiton* pojawia się w tekstach rzadziej⁷⁵. Nie wiadomo, czy występują jakiekolwiek różnice w formie obu tunik. *Lebiton* mógł posiadać rękawy i długość, jak zwykle męskie tuniki, czyli do kolan⁷⁶. *Kolobion* to tunika niewątpliwie bez rękawów jak na to wskazuje sama nazwa szaty, pochodząca od greckiego terminu: *κολοβός*, co znaczy – *obcięty, pozbawiony czegoś, skrócony*. Jan Kasjan (+435) i Doro-teusz (+565 lub 620) przypisywali jej znaczenie symboliczne ze względu na tę formę⁷⁷ oznaczającą gotowość do czynienia dobra. Mnisi odkrywają ręce, aby ich dobre dzieła nie były zakryte przez próżność⁷⁸.

⁶⁹ W środowisku ascetów tuniki wykonywano nawet z plecionki z sitowia i włókien konopnych.

⁷⁰ Bawełna była wprowadzona do Egiptu od V w. przed Chr. za pośrednictwem Babilonu, na półwysep Iberyjski przywieźli ją Arabowie (pod nazwą *al-kotoun*). M. Toussaint-Samat, *Historia stroju*, Warszawa 2011, s. 236.

⁷¹ Wykonywano z niej szaty pokutne oraz okrycia wierzchnie; pochodziła prawdopodobnie z Cylicji – regionu położonego przy południowo – wschodniej granicy Azji Mniejszej; por. DPAC, s. 664 n.

⁷² Teby, grobowiec architekta Cha; tunika ze zbiorów Staatlichen Museen w Berlinie.

⁷³ M. Davenport, *The book of Costume*, New York 1965, t. 1, il. 73; M. Gutkowska-Rychlewska, *Historia ubiorów*, Wrocław 1968, s. 18 n.

⁷⁴ Tego typu tuniki wykonane z grubych włókien lnianych były używane przez niewolników i ludzi pracujących na roli. M. Beaulieu, *Le costume antique*, Paryż 1957, s. 10.

⁷⁵ Abba Józef z Pelusium ofiarował własny *lebiton* pewnemu mnichowi, gdy ten przyszedł na wspólną modlitwę w brudnym i zniszczonym *maforionie*; *Aphothegmata Patrum*, PG 65. 249AB. *Maforion* to rodzaj okrycia wierzchniego lub chusty. Jego forma została omówiona dalej.

⁷⁶ Por. RPach I, 2.

⁷⁷ Jan Kasjan, *De institutis caenobiorum*, 1.4, CSEL 17. 12. 1-5; Doro-teusz Opat, *Doctrina*, I. 12, PG 88. 1632 C.

⁷⁸ Ewagriusz z Pontu (+399), PG, 40, 1220-1221.

W ubiorach egipskich znajdujemy jeszcze jedną formę tuniki zwaną *kalasiris*⁷⁹, która mogła być szatą z rękawami. Wspomina o niej Herodot (+484 przed Chr.) w *Dziejach* opisując ubiór Egipcjan: „Są ubrani w tuniki lniane zwane kalasiris... Na to mają narzucony płaszcz wełniany”⁸⁰. Uzupełnieniem tuniki bywała przepaska o nazwie *sindeon*⁸¹ – występująca niekiedy samodzielnie. W zabytkach okresu Starego i Średniego Państwa ilustrujących życie codzienne widać proste płaty tkaniny opasujące biodra rolników, rzeźników, pisarzy (relief z mastaby Nebamuna ok. 1300 przed Chr., fot. 1). *Sindeon* służył w ubiorze mniszym do przykrywania ramion przy przyjmowaniu gościa; przewiązywano się nim, rozkładano na posłaniu lub owijano w niego zmarłego. W typikonach prezentujących strój mnichów bazylikańskich, *sindeon* występował w roli chusty na ramionach. W środowisku semickim funkcjonował pod nazwą *sadin* jako element ubioru kobiecego. W *Księdze Izajasza* (3, 22-23) termin ten oznacza bieliznę (tunikę spodnią)⁸². Nie pojawia się on później w zestawie odzieży mniszej, spotykany jest natomiast przy ceremoniach pogrzebowych w formie płata tkaniny⁸³.

W kulturze semickiej do wykonywania tunik codziennego użytku stosowano częściej wełnę. Mozaikowy medalion z Bet-Szean (ok. 567 r.) ukazuje mężczyznę w czasie pracy w winnicy. Jest on ubrany w krótką, przepasaną tunikę bez rękawów, w kolorze naturalnej wełny (fot. 2). Tuniki lniane, szczególnie całodziane (*inconsutiles*), przepasane lnianym pasem były dla Żydów ubiorem świętym, zakładanym w czasie sprawowania funkcji kapłańskich. Ubiór ten odzwierciedlał władzę i godność kapłańską oraz wskazywał na rolę pośrednika między Bogiem a ludem⁸⁴. Wzmiankę o tunice tkanej w całości znajdujemy w opisie męki Chrystusa⁸⁵. Wydaje się, że chodzi o szatę tkaną poprzecznie w jednym kawałku w kształcie litery *tau*. Boki i rękawy łączono, zbierając nici na brzegach tkanego materiału. Wiązania były niewidoczne, toteż szata wyglądała jak tkana „na okrągło”. Niektórzy upatrują w tej formie symbol wieczności. Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku przechowuje

⁷⁹ F. Boucher, *Historia mody. Dzieje ubiorów od czasów prehistorycznych do końca XX wieku*, Warszawa 2004, s. 78.

⁸⁰ Herodot *Ἱστορίαι* (*Historiai*), 81. 1: ἐνδεδύκασιν δὲ κιθῶνας λινέους περὶ τὰ σκέλεα θυσανωτοῦς, τοὺς καλεῖουσι καλασίρις, *The History of Herodotus*, parallel English/Greek, tr. G. C. Macaulay, 1890.

⁸¹ Ta nazwa określała zarówno chustę, prześcieradło, tunikę spodnią (u Semitów) oraz płat tkaniny. Jej ojczyzną były prawdopodobnie Indochiny. Egipcjanie, a po nich również Grecy przyjęli termin *sindeon*. M. Beaulieu, *Le costume antique*, Paryż 1957, s. 11.

⁸² Iz 3, 18-23.

⁸³ C. F. Laverne, *La protohistoire de Lenceul du Seigneur*, w: *La Sindone e la scienza*, Torino 1978, vol.2, s. 230.

⁸⁴ Iz 22,21.

⁸⁵ J 19, 23. Nie wiemy, czy szaty całodziane były w użyciu poza środowiskiem kapłańskim. Być może podkreślenie niezwykłości tuniki Chrystusa miało na celu podkreślenie Jego funkcji jako pośrednika między Bogiem a ludźmi.

w swoich zbiorach tunikę koptyjską (*inconsutilis*) pochodzącą z ośrodka tkackiego Akhmim (fot. 3), datowaną na V w.

Wulgata⁸⁶ określając tunikę podaje łaciński termin *pallia (palliola)*⁸⁷, a Septuaginta⁸⁸ używa nazwy *χιτών (chiton)*⁸⁹. Występuje on w greckich pismach patrystycznych na określenie tuniki mniszey. Najprawdopodobniej nie chodzi tu o spinany, grecki chiton, lecz o termin ogólnie określający szatę⁹⁰. Spotykany jest także w jednym z najstarszych rytuałów greckich – *Euchologionie* (V w.)⁹¹. W literaturze patrystycznej znajduje się również informację dotyczącą chitonu (tuniki) noszonego na sposób *exomis*, czyli spiętego (zszytego) na lewym ramieniu dla zapewnienia sobie swobody przy pracy. Nilus Synaita (?) wspomina o mnichach synajskich, którzy spinali swoją szatę *na sposób exomis*, lecz niezgodnie z przyjętym zwyczajem – na prawym ramieniu, odkrywając lewe. Oznaczało to, aby czyny, których znakiem jest prawa ręka, nie stawały się dla mnichów przyczyną próżności⁹². W ubiorach kobiecych ten sposób nie był używany. Również przy sprawowaniu czynności liturgicznych nakładanie tuniki na sposób *exomis* było uważane za niestosowne⁹³.

Od II wieku rolę tuniki wierzchniej zaczęła przejmować dalmatyka (*dalmatica vestis*). Za czasów cesarza Kommodusa (+192) stała się tuniką wierzchnią w ubiorach reprezentacyjnych⁹⁴. Chrześcijańskie Bizancjum używało jej jako szaty o mocno poszerzonych rękawach krótkich lub do łokcia, aby można było ukazać rękawy tuniki spodniej. Funkcjonowała w ubiorach wolnych obywateli i niewolników. Informacja na jej temat znajduje się w opisie męczeńskiej śmierci biskupa Cypriana. Według akt konsularnych biskup w czasie swego aresztowania był ubrany w tunikę lnianą (*linea*), dalmatykę oraz płaszcz⁹⁵.

⁸⁶ Wulgata – przekład Biblii na język łaciński dokonany przez św. Hieronima w latach 382-405 z języków oryginalnych, z uwzględnieniem tekstów starołacińskich.

⁸⁷ Wulgata, t. 2, ed. R. Weber, Stuttgart 1975.

⁸⁸ Septuaginta (LXX) była pierwszym przekładem Pism Hebrajskich (Starego Testamentu) na język grecki powstałym na przestrzeni między r. 250 a 150 przed Chr. w Egipcie.

⁸⁹ Septuaginta, Graece, Edidit Alfred Rahlfs, duo volumina, Stuttgart, 1979, T. 2; w języku polskim R. Popowski, Septuaginta, Warszawa 2006.

⁹⁰ Na ścianach grobowców egipskich odkryto wizerunki Syryjczyków lub Semitów – jeńców, ubranych w tuniki z rękawami – w języku aramejskim zwanymi *kitoneh*. To samo słowo oznaczało pierwotnie lniane płótno; por. M. Toussaint-Samat, op. cit., s. 310 oraz M. Gutkowska-Rychlewska, op. cit., s. 56.

⁹¹ *Euchologion sive Rituale Graecorum, Officium in Novitium habitum Monasticum suscipientem*, podaje za: Ph. Oppenheim, *Symbolik...*, op. cit., s. 48.

⁹² Por. Nilus Synaita, *Epistola* 245, PG 79, 325f.

⁹³ J. Braun, *Die liturgische Gewandung im Occident Und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*, Freiburg im Breisgau, 1907, s. 64.

⁹⁴ Przypisuje się jej dalmatyńskie pochodzenie. Zapewne jednak swoją nazwę zawdzięcza sprowadzanej z Dalmacji wełnie, z której ją wykonywano, por. F. Boucher, op. cit., s. 133.

⁹⁵ *Acta S. Cypriani*, tł. M. Michalski, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 142-144; J. Braun, op. cit., s. 65.

Przejdźmy do ubiorów wierzchnich. Płaszcz w kulturze semickiej był przedmiotem wartościowym do tego stopnia, że zastawiano go, zaciągając pożyczkę⁹⁶. Rozdarcie płaszcza oznaczało żalobę, tragizm lub protest. Otrzymanie płaszcza po ojcu, było znakiem przejścia po nim sukcesji⁹⁷. *Uchwycić się czyjegoś płaszcza* znaczyło tyle, co prosić go o pomoc i opiekę⁹⁸. Rozciągnięcie płaszcza nad kimś było symbolem wzięcia go pod swoją szczególną protekcję, udzielenie mu czegoś z siebie⁹⁹. Również kultura grecka знаła zwyczaj przekazywania płaszcza osobie protegowanej, co oznaczało umożliwienie jej udziału w wielkości protektora i dawało prawo do jego szczególnej opieki. Fragment fryzu dekorującego świątynię Ateny na Akropolu, datowany na około 447-433 przed Chr. ilustruje scenę ofiarowania himationu bogini Atenie¹⁰⁰. Ślady tej tradycji znajdujemy także w środowisku monastycznym¹⁰¹. Poprzez przyjęcie stroju zaproponowanego przez założyciela wyraża się duchowe z nim pokrewieństwo oraz łączność z innymi członkami wspólnoty zakonnej. Wzajemne dzielenie tej samej formy ubioru to także znak przymierza. Jego obraz znajdujemy w tradycji judaistycznej zilustrowanej w I Księdze Samuela mówiącej o przymierzu między Dawidem i Jonatanem, potwierdzonym wymianą szat¹⁰².

Płaszcze codziennego użytku były lniane, wełniane, ze skóry koziej lub wielbłądziej¹⁰³. Były w użyciu ludności wiejskiej, przynależały również prorokom¹⁰⁴. Mnisi, używając skózanego płaszcza¹⁰⁵, nawiązywali do misji proroków, szukając w ich sposobie życia pierwowzoru dla własnego. Najprostsza forma okrycia to zwykły prostokątny kawałek tkaniny zwany *himationem* (w wersji łacińskiej – *pallium*). Układano go na ramionach i owijano ciało lub spinano na ramieniu. Pod takim terminem występuje w literaturze patrystycznej (*ἱμάτιον*), choć nie jest to jedyny termin określający płaszcz, którym się posługiwano. *Himation* był używany przez kobiety i mężczyzn¹⁰⁶. W okresie archaicznym liczył około 3 metry długości i drapowano go na postaci. Do ubiorów mniszych przejęto *himation* wełniany, z podwójnej tkaniny, pełniący również

⁹⁶ Wj 22, 25; Am 2, 8.

⁹⁷ Iz 3, 6.

⁹⁸ Rt 3, 9.

⁹⁹ 1Krl 19, 19 oraz Ez 16, 8.

¹⁰⁰ Fragment fryzu z części wschodniej świątyni Ateny, przedstawiający procesję panatেনajską, blok V, fragment 34-35, British Museum, Londyn.

¹⁰¹ Św. Antoni Pustelnik przechowywał pieczętowaną tunikę otrzymaną od Pawła Eremitę, Św. Hieronim, *Vita Pauli Eremitae*, PL 23, 17-24 oraz *Apoftegmaty*, [42 (80)], s. 98.

¹⁰² 1Sm 18, 3n. Wymiana odzieży przypieczętowała przyjaźń i wzajemne oddanie, gotowość pomocy i zaufanie; por. A. Derdziuk, *Szata świadectwa*, Kraków 2003, s. 74.

¹⁰³ Por. Isidoro de Sevilla, *Etimologias Libro XIX*, *Auteurs latins du Moyen Âge*, ed. M. Rodriquez Pantoja, Paris 1995, s. 214.

¹⁰⁴ Zach 13, 4; 2 Krl 1, 8; Mt 3, 4; Mk 1, 6. O skózanym ubraniu pisze również św. Hieronim w liście do Fabiola, *Epistola* 64, 19; por. Ph. Oppenheim, *Symbolik...*, s. 47.

¹⁰⁵ A. G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 65 oraz *Apoftegmaty...*, s. 98, 117, 210; RPach. I. 2 n.

¹⁰⁶ OBD, t. 2, s. 932.

funkcję ochronną przed zimnem i będący zarazem posłaniem¹⁰⁷. *Typikony* klasztorów bizantyjskich określają *himation* jako ciemny płaszcz płócienny (lniany) noszony przez mnichów i mniszki¹⁰⁸. W innym miejscu spotykamy termin *mandion* (μανδῖον). Germanus, patriarcha Konstantynopola (+729) – pisze w swoim dziele, iż *mandion*, jako szata z rękawami, odzwierciedla skrzydlatość aniołów¹⁰⁹. Nazwa ta jest używana wymiennie z określeniem *schema* (σχῆμα – *habit*)¹¹⁰.

Opis płaszcza kobiecego podaje Izydor z Sewilli w swojej *Etymologii*¹¹¹. Określa go jako czworokątny płaszcz z otworem na głowę, który, jak pisze, jest powszechnie nazywany *maforionem*¹¹². Uważa tę szatę za znak godności małżeńskiej. Nazwę wiąże z imieniem Marsa i upatruje w niej znak władzy małżeńskiej męża nad żoną: „Caput enim mulieris vir est; inde et super caput mulieris est”¹¹³. *Maforion* pojawia się w pismach patrystycznych od IV wieku¹¹⁴. Przeszedł do ikonografii bizantyjskich ikon jako szata maryjna (fot. 4). Kobiety nosiły go na tunice w miejscach publicznych oraz w domu w obecności obcych. Osłaniał głowę i plecy, był wystarczająco szeroki, by objąć ramiona, mógł być podpięty zapinką na wysokości szyi¹¹⁵. W VII wieku był traktowany jako ubiór wdowi¹¹⁶. Przeszedł również do ubiorów mniszek. W *Historia Lausiaca* Palladiusza czytamy, iż dziewica Taor, praktykując ubóstwo, zrezygnowała z nowego *maforionu*, tuniki i sandałów¹¹⁷.

Tradycyjnym okryciem mniszym jest kukulla. Z czasem stała się szatą z rękawami i kapturem, a od około IX wieku¹¹⁸ była używana jako ubiór chórowy (*cappa choralis*)¹¹⁹. Grecy określali kukullę terminem *planeta* (πλανήτης)¹²⁰. Wykonywano ją z grubej, kosmatej wełny gdyż służyła do ochrony przed chłodem i deszczem. Jej rzymskim odpowiednikiem była *paenula*¹²¹ zwana również *vestimentum claustrum* lub *lacerna* – nie była rozcinana, posia-

¹⁰⁷ Grzegorz z Nyssy, *Vita S. Macrinae Virginis, sororis Basilii Magni*, PG 46, 989A.

¹⁰⁸ *Le typikon du Christ Sauveur Pantokrator*, edycja i tłumaczenie P. Gautier, *Revue des études byzantines* 32 (1974), n. 65, s. 609.

¹⁰⁹ Germanus Patriarcha, *Historia Ecclesiastica et mistica contemplatio*, PG 98. 396 B.

¹¹⁰ Symeon z Tesalonik (?), *De paenitentia* 273, PG 155. 497B; Germanus Patriarcha, *ibidem*.

¹¹¹ Isidori Hispalensis Episcopi, *Etymologiarum sive originum libri XX*, t. 2, Londyn 1966.

¹¹² *Quod vulgo mavortem dicunt*, Isidori Hispalensis Episcopi, *ibidem*, Lib. XIX. 25. 4.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Maforion* to skrócona forma terminu *omoforion* – kobiecy płaszcz. Był częścią ubioru mniszego – męskiego i kobiecego; por. PG 34: 1220A; 87:3688A. Członkowie Senatu używali go również jako ubioru oficjalnego; por. ODB, t. 2, s. 1294.

¹¹⁵ G. Gharib, *Le icone mariane. Storia e culto*, Roma 1988, s. 81.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 123.

¹¹⁷ Palladiusz, *op. cit.*, 59.

¹¹⁸ Smaragdus (+po 825), opat benedyktyński, *Commentaria in Regulam S. Benedicti*, PL 102, 689-932.

¹¹⁹ Tzn. w czasie modlitw.

¹²⁰ Izydor z Sewilli, *Etymologiarum*, lib. XXIX, c.18.

¹²¹ M. Beaulieu, *op. cit.*, s. 61.

dała jedynie otwór na głowę. Została przejęta do liturgii jako wierzchnia szata kapłańska w czasie sprawowania Mszy św.¹²².

Nakryciem głowy mnichów był kaptur, *kukulion* (κουκούλιον) jako element nakładany na tunikę (fot. 5). Wiadomo, że używały go mniszki w klasztorach pachomiańskich. Znany jest z *De Vitis Patrum*¹²³, wspomina o nim również Palladiusz¹²⁴. Jego łacińskim odpowiednikiem jest *cucullus*. Symbolizuje uniżenie i pokorę. Doroteusz z Gazy przywołuje także analogię do kaptura w stroju dziecka. Zakonnicy powinni stać się jak dzieci – przyjmować zniewagi bez gniewu, nie pysznić się, nie żądać chwały. Ponadto kaptur jest też znakiem miłości Boga, gdyż jak on ochrania głowę dziecka, *tak miłość Boga strzeże naszych serc i zagrzewa do walki ze złem*¹²⁵. Mnisi okrywali nim głowę jako najszlachetniejszą część ciała, aby zachować czystość myśli¹²⁶. Źródłem symboliki kaptura jest również ceremoniał chrzcielny, o czym wspomniałam wcześniej.

Mniszki używały nakryć głowy właściwych mężatkom. Były to: płaty tkaniny okrywające głowę i całą postać (*palla*) *kefales* lub *kalyptra* (καλύπτρα), zdefiniowana jako chusta, zawój¹²⁷. W literaturze patrystycznej znajdujemy informacje określające *kalyptre* jako rodzaj prostej zasłony używanej powszechnie przez kobiety, szczególnie przy wyjściu z domu, polecanej kobietom zamężnym (fot. 6). Termin ten pojawia się w tłumaczeniu jako *welon*. Św. Grzegorz z Nyssy (+394), opisując ubogi strój swej siostry, mniszki Makryny, pisze: „Oto suknia, oto welon, starte sandały na nogach – ot [całe] bogactwo, ot wystawność”¹²⁸.

Jan Kasjan mając doświadczenie życia mniszego w Egipcie, w swoim dziele porządkującym życie monastyczne wprowadził do odzieży mniszej *analabos* (*Institutis* I, 5) – element typowy dla greckich strojów roboczych¹²⁹ (fot. 7) w formie sznurów opasujących tunikę na piersiach i plecach, znany z tekstów łacińskich jako *scapolare* (szkaplerz). Nadano mu znaczenie pasyjne. Źródła tej symboliki znajdujemy w tekstach Doroteusza z Gazy, który sięgając do tradycji Ojców Pustyni pisał, że: „leży na kształt krzyża na naszych ple-

¹²² Isidoro de Sevilla, *Etimologias Libro XIX*, 1995, s. 656 n.

¹²³ Liber V, PL 73. 984 B.

¹²⁴ Palladiusz, op. cit. 34 (II, 98-100).

¹²⁵ Doroteusz z Gazy, *Nauki ascetyczne*, Warszawa 1980, s. 50; Jan Kasjan, *De Institutis*, I, 10, 52.

¹²⁶ Ph. Oppenheim, *Symbolik...*, op. cit., s. 62 n.

¹²⁷ M. Gutkowska-Rychlewska, op. cit., s. 73.

¹²⁸ Grzegorz z Nyssy, PG 46. 989 A: ...ἰδὸν τὸ ἱμάτιον, ἰδὸν τῆς κεφαλῆς ἢ καλύπτρα... Św. Makryna w 352 roku założyła klasztor żeński; por. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, ed. A. Ragamuffins, Herzberg 1993, T. 5, kol. 542-544.

¹²⁹ Zgodnie z opisem Kasjana (*De Institutis* I. 6, PL 49.71A) – *analabos* (używany i nazywany tak przez Greków) ma formę sznurów wełnianych. Rozdzielone na karku, skrzyżowane na piersiach i plecach, związane wokół tułowia, zwęzały tunikę, by nie przeszkadzała w pracy.

cach”¹³⁰. Otaczając w ten sposób całego człowieka szkaplerz chronił przed złem mocą męki Chrystusa.

Stałym elementem stroju posługujących był lniany pas. W ubiorze mniszym stał się znakiem gotowości do służby. Inne znaczenie pasa nawiązuje do idei *żołnierza Chrystusowego*. Źródła tej symboliki znajdujemy w *Apoftegmatach*, a także w pismach starochrześcijańskich pisarzy. Asceta poświęcając swoje życie służbie Bożej stawiał się *miles Christi*. Przepasywał się *cingulum militare*¹³¹ (pasem skórzanym na wzór żołnierskiego) zgodnie ze wskazaniami Ewangelii: *Niech będą przepasane biodra wasze...*¹³². Pas, w tym kontekście, stał się symbolem czystości i umiarkowania oraz walki z pokusami; wykonany z martwej skóry przypomina o umartwieniu w sobie *pożądań rozkoszy*. Spoczywa na biodrach, w pobliżu nerek, które zgodnie z tradycją biblijną są siedliskiem uczuć i żądz. Pas przypomina o obowiązku kontroli tej sfery życia¹³³.

Na zakończenie pragnę wspomnieć o znaku krzyża, który w zamyśle św. Pachomiusza¹³⁴ miał podkreślać przynależność do klasztoru i nawiązywać do męki Chrystusa. Kolor purpurowy był kolorem zarezerwowanym dla władcy, a ci, co go nosili, należeli do władcy. Znak purpurowy to znamię przynależności do króla¹³⁵. Dla zakonnika królem jest Chrystus – a obowiązkiem – znoszenie wszystkich cierpień, jakie były jego udziałem. Według Doroteusza z Gazy, krzyż na szatach mniszych oznaczał doskonale umartwienie prowadzące do uwolnienia od wszystkich spraw świata, był znakiem oderwania od spraw ziemskich. W miejscowości Abu Mena¹³⁶ znaleziono kilka figurek terakotowych, które na spiczastych czapkach mają umieszczone krzyże¹³⁷. Wypada wspomnieć także o zwyczaju umieszczania znaku krzyża na maforionach kobiet koptyjskich. Był zapewne świadectwem wiary ale może miał również sens apotropaiczny¹³⁸.

¹³⁰ Doroteusz z Gazy, op. cit., s. 49 n.

¹³¹ *Cingulum militare* składało się z pasa (*balteus*) oraz *cingulum* w postaci kilku skórzanych pasków okutych brązowymi guzami. Uważa się, że *cingulum* stanowiło pewien wyróżnik legionisty oraz pełniło funkcję ochronną osłaniając podbrzusze żołnierza; por. J. Durakiewicz, *Wandalowie, strażnicy bursztynowego szlaku*. Katalog wystawy, Państwowe Muzeum Archeologiczne w Warszawie. Lublin-Warszawa 2004, s. 171.

¹³² Łk 12, 35; *Przepasane biodra* oznaczają w tradycji biblijnej gotowość do podjęcia pracy, wędrówki. O habicie jako zewnętrznym znaku *Bożego rycerza* pisali m.in. Tertulian, Orygenes (+ok. 254), św. Cyprian, Jan Kasjan.

¹³³ Doroteusz z Gazy, *Nauki ascetyczne*, s. 50.

¹³⁴ RPach, I, 99; *Dodatek Palladiusza*, 32.

¹³⁵ Doroteusz z Gazy, op. cit., s. 49.

¹³⁶ Miasto w Egipcie związane z kultem św. Menesa (+300), ośrodek monastycyzmu koptyjskiego.

¹³⁷ St. Kobiela, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbol i metafory*, Warszawa 2000, s. 226.

¹³⁸ J. Engemann, *Das Kreuz auf spätantiken Kopfbedeckungen (Cucullar – Diadem – Maphorion)*, w: *Theologia Crucis – Signum Crucis. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag*, Tübingen 1979, s. 138 n.

Podsumowanie

Rozwijająca się teologia habitu, bazując na formach odzieży powszechnie używanej, ukształtowała ubiór mniszy, nadając znaczenie symboliczne jego kształtom i barwom. Przyjęte we wschodnim monastycyzmie długie tuniki i proste płaszcze wykonane z surowych tkanin, pozbawione wszelkiego luksusu, pozostały adekwatną formą wyrażającą skromność, oderwanie od świata i wybór Boga, kontrolę moralną, życie ascetyczne i pokutę. Życie monastyczne rozpoczynając swoją ekspansję na tereny Europy Zachodniej mogło przenieść sprawdzone wzorce w postaci reguł i znaków będących zewnętrznym wyrazem doświadczenia Boga, wśród których był także habit. W klasztorach europejskich dokona się jego dalsza adaptacja.

THE DEVELOPMENT OF MONASTIC GARMENTS IN EARLY MONASTICISM (IIITH-VITH CENTURIES). ADAPTATION OF SECULAR FORMS OF CLOTHING. PART 1

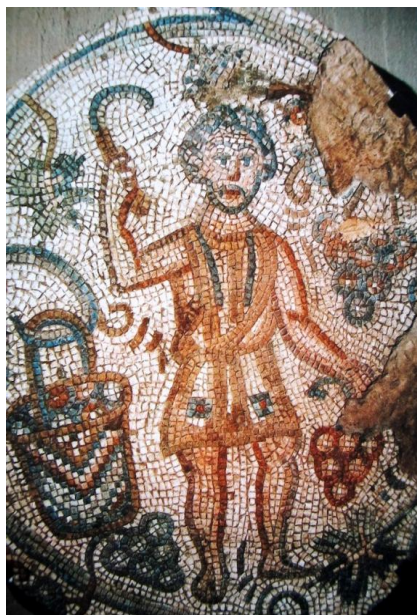
Summary

The article contains a brief presentation of the development of monastic clothing forms in the eastern monasticism (IIIth-VIth centuries). The analysis is based on the early Christian literature which constitutes the basis for the reconstruction of the garment. It also indicates its origins. The form of the habit derives from widely used repertoire of secular clothing. The texts of first monastic rule of St. Pachomius and the ascetic writings included in the dissertation have been supplemented with iconographic material that illustrates the process of adaptation of secular forms of clothing to the requirements of monastic life as well as its transformation stages. The analysis embraces women's and men's clothing together with certain aspects of the symbolism of habit.

Key words: Eastern monasticism, monastic garments, ancient clothing.



Fot. 1. Postać ubrana w kalasiris z przepaską, malowidło z komory grobowej Nebamuna, Teby, ok. 1300 przed Chr.



Fot. 2. Welniany kolobion, mozaika z wizerunkiem winogradnika, Bet-Shean, 567 r.



Fot. 3. Koptyjska *tunica inconsutilis*, V w., Metropolitan Museum of Art., Nowy Jork



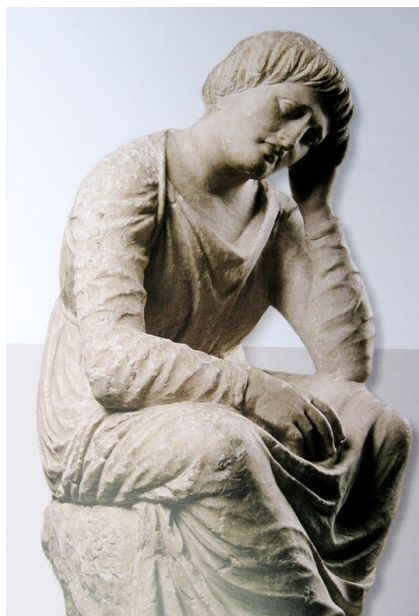
Fot. 4. Postać Matki Bożej w maforionie, *Kodeks Rabuli*, 586, scena Wniebowzięcia fol. 13v, Biblioteka Laurenziana, Florencja



Fot. 5. Postać męska w kukulionie. Praksyteles, 330 przed Chr., Muzeum Narodowe, Ateny



Fot. 6. Kalyptra okrywająca głowę kobiety, fresk z Willi Misteriów, Pompeje, 60 r.



Fot. 7. Analabos w postaci sznurów, figura płaczącej dziewczyny, IV w. przed Chr., Pergamonmuseum, Berlin

KS. DARIUSZ ZALEWSKI*

DOMUS ECCLESIAE – CHRZEŚCIJAŃSKIE MIEJSCE KULTU

W związku z pojawiającymi się informacjami o zbezczeszczeniu, czy też nawet zniszczeniu w Syrii przez bojowników Państwa Islamskiego, najstarszego kościoła chrześcijańskiego na świecie¹, zrodził się pomysł by przybliżyć polskiemu czytelnikowi ten wspaniały zabytek, stanowiący bezcenne świadectwo rozwoju kultu chrześcijańskiego.

Przy pisaniu niniejszej pracy została zastosowana metoda historyczna, mająca na celu analizę literatury i ustalenie chronologicznych faktów.

Pierwotne miejsca kultu chrześcijańskiego

Od zarania wieków człowiekowi towarzyszyła przestrzeń sakralna, gdzie oddawał cześć swojemu bóstwu. Starożytni Rzymianie i Grecy sprawowali kult w licznych świątyniach, poświęconych różnorodnym bóstwom, których uosobieniem był posąg. Także Żydzi oddawali cześć Jahwe najpierw w niewielkich, rozsianych po całym kraju sanktuariach, a od czasów Salomona w wybudowanej w Jerozolimie świątyni, gdzie była przechowywana Arka Przymierza. To właśnie tutaj Jezus został ofiarowany przez Maryję i Józefa, stąd powyganiał przekupniów, tutaj nauczał. Zapowiedział jednakże, że nie zostanie z niej kamień na kamieniu (por. Mt 24, 2).

Jezus, zakładając Kościół, zwracał uwagę na potrzebę duchowego kultu, który może być sprawowany w dowolnym miejscu. Ostatnią Wieczerzę spożył On ze swymi uczniami w domu, sali na górze, zwanej także Wieczernikiem (por. Mk 14, 15; Łk 22, 12). Wieczernik stał się jakby pierwowzorem dla późniejszych pomieszczeń przeznaczonych na spotkania liturgiczne.

Z różnych fragmentów pism Pawłowych dowiadujemy się, że chrześcijanie spotykali się w domach prywatnych, udostępnianych wspólnocie prawdo-

* Ks. dr Dariusz Zalewski – Ojciec duchowny i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Elckiej; e-mail: darekz@tiscali.it

¹ Por. <http://www.frona.pl/a/muzulmanie-zniszczyli-najstarszy-kosciol-swiata,45674.html>.

podobnie przez zamożniejsze rodziny (por. 1 Kor 16, 19): „Pozdrawiają was Kościoły Azji. Pozdrawiają was serdecznie w Panu Akwila i Pryscylla razem ze zbierającym się w ich domu Kościołem”; Rz 16, 3.5: „Pozdrówcie współpracowników moich w Chrystusie Jezusie, Pryskę i Akwilę... Pozdrówcie także Kościół, który się zbiera w ich domu”; Kol. 4, 15: „Pozdrówcie braci w Laodycei, zarówno Nimfasy, jak i Kościół (gromadzący) się w jego domu!”; Flm 1, 1-3: „Paweł, więzień Chrystusa Jezusa, i Tymoteusz brat, do Filemona umiłowanego, naszego współpracownika, do Apfii, siostry, do naszego towarzysza broni Archipa i do Kościoła (gromadzącego) się w tym domu”. Zwrot *kat' oikon ekklesia*, wspólnota gromadząca się w domu, wskazuje na eucharystyczny charakter spotkania². Potwierdzenie tego znajdujemy w *Dziejach Apostolskich*, gdzie Łukasz opisując życie pierwszych chrześcijan odnotowuje: „Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca” (Dz 2, 46). Domy udostępniane do czynności liturgicznych, po ich zakończeniu dalej spełniały funkcje mieszkalne. Taki stan rzeczy utrzymuje się praktycznie przez cały II wiek³.

Czasami, z przyczyn nie związanych z pochówkiem zmarłych, spotkania chrześcijan odbywały się na cmentarzach. Prowokowało to reakcję miejskiej policji i niejednokrotnie kończyło się przypadkami męczeńskiej śmierci wyznawców Chrystusa. Wydaje się to potwierdzać żyjący na przełomie II i III wieku Tertulian (*Ad Nationes* 1, 7; *Apologeticum* 7, 4).

Wraz z końcem II i początkiem III wieku, względnie spokojnym okresem za panowania Commodusa i przede wszystkim Septymiusza Sewera, chrześcijanie zaczynają przekazywać domy do wyłącznej dyspozycji Kościoła⁴. Minucjusz Feliks, żyjący na przełomie II i III wieku apologeta chrześcijański, w jedynym zachowanym swoim dziele *Oktawiusz* używa po raz pierwszy terminu „sacraria” nawiązując do miejsc świętych, w których odbywały się spotkania chrześcijan (*Octavius* 9, 1). Miejsca te, jak można wywnioskować z dalszej części dzieła (*Octavius* 10, 2), nie stanowiły jeszcze kościołów w ścisłym tego słowa znaczeniu, jednakże były przeznaczone wyłącznie na

² Por. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und der übrigen urchristlichen Literatur*, Giessen 1928, s. 374, 887.

³ W drugiej połowie II wieku aresztowany wraz towarzyszami apologeta Justyn, na pytanie prefekta Rustykusa, gdzie odbywają się spotkania chrześcijan odpowiada: „Mieszkam w (domu) niejakiego Marcina, obok łaźni Timiotinosy, i to przez cały ten czas, a przebywam w Rzymie obecnie po raz drugi. Żadnego innego miejsca zebrań nie znam, tylko tamto” – *Męczeństwo świętych męczenników Justyna, Charytona, Charyty, Euelpistosy, Hieraksa, Pajona i Liberiana*, tłum. A. Świderkówna, w: E. Wipszycka, M. Starowiejski, *Męczennicy*, Kraków 1991, s. 213.

⁴ Por. B. Filarska, *Początki architektury chrześcijańskiej*, Lublin 1983, s. 23; por. obszerny artykuł B. Iwaszkiewicz-Wronikowskiej, *Domus – Ecclesia – Aedes. Powstanie świątyni chrześcijańskiej*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 1998, s. 11-45.

potrzeby kultu⁵. Można więc przypuszczać, że były to właśnie domy osób prywatnych, z pewnością zamożnych, które zostały przekazane wspólnocie na spotkania modlitewne. Żyjący w tym samym czasie Tertulian, jakkolwiek w tajemniczych słowach, zdaje się potwierdzać tę tezę: „Nasza gołębica zamieszkuje prosty dom, zawsze na miejscu wyniesionym, odsłoniętym i jawnym” (*Adversus Valentinianos* 3, 1)⁶. Również pochodzące z IV wieku a odwołujące się do źródeł z pocz. III wieku pseudoklementyńskie *Recognitiones* podają przynajmniej dwa przykłady donacji domów mieszkalnych na użytek kultyczny. W pierwszym przypadku mowa jest o Syryjczyku Maronie, który oddaje do dyspozycji wspólnoty chrześcijańskiej duży dom z ogrodem, mogące pomieścić pięćset osób⁷. Następnie niejaki Teofilus, mieszkaniec Antiochii, przekazuje swój dom miejscowemu Kościołowi⁸. Euzebiusz z Cezarei w swojej *Historii Kościelnej* pisze o domu (*ekklesias oikou*)⁹ we wspólnocie antiocheńskiej, w którym mieszkał Paweł z Samosaty, biskup w Antiochii (259/60-268-/69)¹⁰.

O istnieniu domów chrześcijańskich, przeznaczonych wyłącznie na spotkania modlitewne, dowiadujemy się również ze źródeł pogańskich. Porfiriusz, filozof pogański, autor traktatu *Przeciw chrześcijanom*, który zachował się we fragmentach w dziele apologetycznym Makarego z Magnezji *Odpowiedź lub Jednorodzony* w latach siedemdziesiątych III wieku pisze, że chrześcijanie naśladując budowę świątyń, budują wielkie domy, w których gromadzą się na modlitwie¹¹.

Dowody świadczące o przejściu od domu mieszkalnego, w którym rodzina chrześcijańska przyjmowała wspólnotę do domu-kościół (*domus ecclesiae*) znajdujemy w archeologii. Wśród najstarszych i najlepiej zachowanych domowych kościołów znajduje się dom w Dura Europos na terytorium dzisiejszej Syrii.

Dura Europos w starożytności

Miejscowość ta, położona nad środkowym biegiem Eufratu i usytuowana na skrzyżowaniu głównych szlaków handlowych biegnących wzdłuż rzeki,

⁵ Por. J. Daniélou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, tłum. M. Tarnowska, t. 1, Warszawa 1984, s. 137-138.

⁶ Cytat za J. Daniélou, H.I. Marrou, dz. cyt., s. 138.

⁷ *Recog.* 4, 6.

⁸ Tamże 10, 71.

⁹ *HE* VII, 30, 19.

¹⁰ P. de Navascués, *Paolo di Samosata*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (odtąd NDPAC), dir. A. Di Berardino, t. 3, Genova-Milano 2008, kol. 3858.

¹¹ Macarius Magnes IV, 21; por. Ch. Mohrmann, *Les denominations de l'église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens*, w: *Revue des sciences religieuses* 36(1962) s. 156.

początkowo stanowiła prawdopodobnie miejsce postoju karawan¹². Swoją nazwę bierze z okresu przed helleńskiego (akad. *duru - mury*) oraz od czasu założenia tam ok. 300 r. prz. Chr. miasta przez jednego z diadochów (gr. *diadochos* – dziedzic) Aleksandra Wielkiego, Seleukosa I Nikatora, który nadał mu nazwę miejscowości swego pochodzenia – Europos¹³. Pierwotnie obu nazw używano zamiennie, ale nigdy łącznie¹⁴.

Od czasów utworzenia w Dura miasta, staje się ono ważnym ośrodkiem kultury hellenistycznej, pełniąc jednocześnie funkcję twierdzy granicznej. Po przejściu we władanie Partów po roku 128 prz. Chr. miasto szybko się rozrasta i militaryzuje. Następnie przez krótki okres czasu za panowania cesarza Trajana zostaje wcielone w granice Imperium Rzymskiego. Ponownie pod panowanie rzymskie przechodzi po zwycięskich wojnach z Partami w roku 165 za cesarzy Marka Aureliusza i Lucjusza Werusa. Wraz z odradzaniem się królestwa perskiego pod panowaniem Sassanidów, w Dura zostają jeszcze bardziej wzmocnione rzymskie fortyfikacje. Nie uchroni to jednak miasta przed atakiem i zniszczeniem go w 256 roku przez Persów, dowodzonych przez króla Szapura I. Po tym wydarzeniu Dura, a właściwie jej ruiny, zostaje kompletnie opuszczone przez mieszkańców¹⁵. Na długie wieki zapomina się o tym miejscu, a rumowisko stopniowo pokrywają warstwy piasku.

Dopiero prace archeologiczne prowadzone po pierwszej wojnie światowej przez grupę francusko-amerykańskich archeologów z Yale University i Académie des Inscriptions doprowadziły do odsłonięcia ruin i uzyskania wielu interesujących informacji, dotyczących zabudowy miasta oraz życia społeczno-kulturalnego jego mieszkańców¹⁶.

Dzięki swemu położeniu na skraju imperiów, jak również na przecięciu szlaków handlowych, Dura Europos stanowiło miejsce stykania się wschodniej i zachodniej kultury. Sprzyjało to synkretyzmowi, zarówno w sferze kulturalnej jak i religijnej. Miasto zamieszkiwane było przez ludność posługującą się językiem greckim, wywodzącą się od macedońskich osadników oraz irańskich urzędników partyjskich a także ludność pochodzenia semickiego, posługującą się językiem aramejskim¹⁷. Tak wielka różnorodność narodowości pociągała za sobą wielorakość kultu. Jak podaje Padovese, na stosunkowo niewielkim obszarze, jaki zajmowało miasto, zidentyfikowano podczas prac archeologicz-

¹² Nie wszyscy jednak zgadzają się z tą teorią. Gawlikowski np. utrzymuje, że nie ma żadnych dokumentów, dotyczących handlu karawanowego w Dura Europos, zob. M. Gawlikowski, *Sztuka Syrii*, Warszawa 1976, s. 253.

¹³ L. Padovese, *Dura Europos*, w: *NDPAC*, dir. A. Di Berardino, t. 1, Genova-Milano 2006, kol. 1518.

¹⁴ M. Gawlikowski, *Dura Europos*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1995, kol. 366.

¹⁵ L. Padovese, art. cyt., kol. 1518-1519.

¹⁶ Por. C. H. Kraeling-C. Bradford Welles, *The Excavations at Dura-Europos. Final report VIII. Part II: The Christian Building*, New Haven 1967, s. 1n.; M. Gawlikowski, art. cyt., kol. 366.

¹⁷ Tamże.

nych dwadzieścia różnych miejsc kultu, z ołtarzami, płaskorzeźbami, freskami czy inskrypcjami¹⁸. Świadczy to o istnieniu dobrych stosunków pomiędzy poszczególnymi grupami religijnymi. Obok siebie współistniały świątynie pogańskie, zarówno greckie, rzymskie czy palmyreńskie, poświęcone różnego rodzaju bóstwom o charakterze synkretycznym, słabo zindywidualizowanym, synagoga z bogatymi, kolorowymi freskami figuralnymi, dowód, że zakaz dotyczący stosowania sztuki figuratywnej w miejscach kultu nie był przez Żydów rygorystycznie przestrzegany oraz dom chrześcijański¹⁹.

Domus ecclesiae w Dura Europos

Wschodnia Syria, w rejonie której znajdowało się Dura Europos, graniczyła z królestwem Osroene. Według tradycji, chrześcijaństwo dotarło do Edessy, stolicy Osroene, w czasach apostoelskich. Euzebiusz w swojej *Historii Kościoła* opowiada o liście ciężko chorego króla Edessy Abgara, do Chrystusa²⁰. W następstwie tej korespondencji do Edessy zostaje wysłany apostoł Tadeusz z misją uzdrowienia króla i ewangelizacji miasta. Ta legendarna opowieść bierze swój początek prawdopodobnie na przełomie II i III wieku, za panowania Abgara IX (179-216), lub jak chcą niektórzy za Abgara VIII, który przyjmuje chrzest²¹. Z tego powodu pierwsze publikacje wiązały początki chrześcijaństwa w Dura Europos ze wspólnotą chrześcijańską z Edessy²². Ostatnio przyjmuje się, że początki Kościoła w tym mieście związane są z pobytom wojsk rzymskich, które stacjonowały tu od 165 roku. Chrześcijaństwo mogło również przybyć tu za pośrednictwem handlarzy, którzy podążając w interesach z Antiochii do Seleucji nie mogli nie zatrzymać się w leżącym na trasie Dura Europos²³.

Bez względu na to, jakiegokolwiek by nie były źródła ewangelizacji tego przygranicznego miasta, wiadomo jest, że przynajmniej od 232 roku istniał tu dom chrześcijański przeznaczony do sprawowania kultu. O powyższej dacie dowiadujemy się z inskrypcji wypisanej w języku greckim na zachodniej ścianie budynku, której autorem był rzemieślnik o imieniu Dorotheos, pracujący prawdopodobnie przy dostosowaniu budynku do potrzeb kultu: w roku 232/3, *pamiętaj, wykonał Dorotheos*²⁴. Obiekt stanowi najstarszy odkryty do tej pory przykład architektury chrześcijańskiej.

¹⁸ L. Padovese, art. cyt., kol. 1519.

¹⁹ Por. M. Gawlikowski, art. cyt., kol. 367.

²⁰ *HE*, I, 13, 1-22.

²¹ Por. J. F. Rubio Navarro, *Abgar*, w: *NDPAC*, dir. A. Di Berardino, t. 1, kol.13-14.

²² W. Seston, *L'église et le baptistère de Doura Europos*, w: *Annales de l'École des Hautes Etudes de Gand*, 1937, s.170; J. Lassus, *La maison des chrétiens de Doura Europos*, w: *Revue archéologique* 1(1969), s. 129-140.

²³ B. Filarska, dz. cyt., s. 24-28.

²⁴ Tamże, s. 26. Istnieją wątpliwości odnośnie powstania domu. Podczas gdy niektórzy, jak chociażby Kraeling, uważają, że data znajdująca się na ścianie budynku oznacza datę konstrukcji domu, który w niedługim czasie został przeznaczony do sprawowania kultu (C. H. Kraeling, *The*

a. układ budynku

Dom-kościół został wkomponowany w regularną, prostokątną siatkę ulic, umiejscowiony po prawej stronie zachodniej bramy miasta, zwanej Palmirską, na narożniku ulicy. Jego położenie blisko murów miasta spowodowało, że przed 256 rokiem został przez Rzymian włączony w ciąg obwarowań, mających chronić mieszkańców przed rosnącym zagrożeniem ze strony Perskiej. Nie uchroniło to jednak miasta przed upadkiem, pozwoliło jednak przetrwać wielu budynkom, w tym domowi chrześcijan²⁵.

Domus ecclesiae w Dura Europos niczym nie odbiega w wyglądzie zewnętrznym od otaczających go pozostałych budynków. Ponadto zachował podobny do nich układ wewnętrzny pomieszczeń²⁶. Do środka wchodzi się od ulicy poprzez westybul, przedsionek, stanowiący połączenie głównego wejścia z wewnętrznym dziedzińcem poprzez przylegający do niego od strony wschodniej portyk. Z dziedzińca, kształtem zbliżonego do kwadratu o boku długości ok. 8 m. można przejść do pozostałych pomieszczeń. Po południowej jego stronie znajduje się obszerna sala utworzona z dwóch pokoi. Znajdujące się tu niskie podium, prawdopodobnie dla przewodniczącego, świadczy o tym, że sala była przeznaczona na zgromadzenia religijne. Obok podium znajdowało się wejście do niewielkiego pokoju, który prawdopodobnie spełniał funkcję zakrystii. Znajdują się w nim nisze wykute w ścianie, które mogły służyć za miejsce przechowywania ksiąg i naczyń liturgicznych²⁷. W sali zebrali się jeszcze jedne drzwi, które prowadzą do mniejszego pomieszczenia, które mogło stanowić przedsionek do baptysterium, pełniąc zarazem rolę katechumeneum i exorcisterium²⁸. Według innych, pomieszczenie to stanowiło salę przeznaczoną na agapy²⁹. Można było wejść do niego również bezpośrednio z dziedzińca. Do mniejszej sali i w niewielkim stopniu do dziedzińca wewnętrznego przylegał wydłużony pokój, którego zachodnią ścianę wypełniał prostokątny basen. Nad basenem wznosił się baldachim wsparty na dwóch kolumnkach i dwu

Christian Building, w: *The Excavations at Dura-Europos. Final report*, t. VIII. cz. II, New Haven 1967, s. 38), inni antycypują powstanie domu na II wiek (M. Rostovtzev, *Dura Europos and its art*, Oxford 1938) lub nawet na wiek I (A. von Gerkan, *Die frühchristlichen Kirchenanlagen von Dura*, w: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 42(1934), s. 220-221); por. A. Khatchatrian, *Les baptistères paléochrétiens*, Paris 1962, s. 83.

²⁵ Jak pisze Filarska: „Ruiny domu zostały znalezione w wysokim nasypie ziemnym, pod potężną skarpią ceglana o szerokości 10m, jaką wzmocniono mury miasta w związku ze zbliżającą się nawałą sassanidzką. Mimo tych przygotowań miasto padło w r. 256, ale zasypyany dom-kościół dzięki temu uniknął zniszczenia” – B. Filarska, dz. cyt., s. 25.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 26.

²⁸ Por. H. Kähler, *Die spätantike Bauten unter den Dom von Aquileia*, Saarbrücken 1957, s. 49-55.

²⁹ C. Militello, *La casa del popolo di Dio. Modelli ecclesiologici, modelli architettonici*, Bologna 2006, s. 11.

pilastrach³⁰. Jest to jedyne pomieszczenie, które było ozdobione malowidłami zaczerpniętymi ze Starego i Nowego Testamentu. Jak pisze Jastrzębowska: „tematyka tych przedstawień jest w dużej części podobna do spotykanej w malarstwie katakumbowym i na sarkofagach Rzymu”, stąd też niektórzy uczeni chcieli widzieć w nim mauzoleum-martyrium³¹. Taka interpretacja budzi jednak pewne zastrzeżenia, jak zresztą słusznie spostrzega sama autorka, gdyż jak w takim przypadku wytłumaczyć potrzebę basenu w martyrium? Jednocześnie zgodnie z rzymskim prawodawstwem i wielowiekową tradycją obowiązywał zakaz grzebania zmarłych w murach miasta. Dlatego też przeważa opinia upatrująca w tym pokoju pomieszczenie przeznaczone do chrztu³². Do baptysterium można było wejść zarówno z mniejszej sali, jak również z dziedzińca. Pomiędzy westybulem i baptysterium znajdowały się schody, które prowadziły do pokoi na piętrze. Pokoje te niestety nie zachowały się. Były tam najprawdopodobniej pomieszczenia administracyjne lub mieszkanie biskupa³³.

b. malowidła w baptysterium

Jak to już zostało wspomniane, baptysterium w Dura Europos jest jedynym pomieszczeniem w całym domu, którego ściany zostały pokryte freskami³⁴. Świadczy to o centralnym miejscu, jakie odgrywało ono w całym budynku. Niektórzy wyciągnęli stąd wniosek, że droga inicjacji chrześcijańskiej miała swoje ostateczne dopełnienie w baptysterium a nie w auli przeznaczonej na eucharystię³⁵.

Ściany pomieszczenia, przynajmniej północna, południowa i prawdopodobnie zachodnia, zostały podzielone na dwa poziome pasy, które wypełniono przedstawieniami figuralnymi. Najlepiej zachowała się część dekoracyjna na ścianie północnej. W jej górnym pasie, niedaleko baldachimu, znajdują się dwie sceny z Ewangelii, przedstawiające uzdrowienie paralityka oraz łódź z apostołami i Piotra krocącego po wodzie do Jezusa.

Pierwsza scena składa się z dwóch etapów. W pierwszym paralytyk leży jeszcze na łóżku, natomiast w drugim niesie już swoje łóżko na plecach. Powyżej tej sceny stoi Jezus z wyciągniętą prawą ręką, dokonujący cudu uzdrowienia.

W drugiej scenie, która znajduje się z prawej strony wydarzenia z paralytykiem i zachowała się tylko częściowo, u góry przedstawiona jest część łodzi z siedzącymi w niej apostołami, którzy mają wzniesione ręce. Poniżej łodzi

³⁰ Por. F.W. Deichmann, *Archeologia chrześcijańska*, tłum. pol. E. Jastrzębowska, Warszawa 1994, s. 105.

³¹ E. Jastrzębowska, *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Kraków 2008, s. 57.

³² Tamże.

³³ J. Daniélou, H.I. Marrou, dz. cyt., s. 138.

³⁴ To właśnie jego obecność jest niepodważalnym argumentem, świadczącym o kulturalnym przeznaczeniu budynku, por. A. Grabar, *L'arte paleocristiana (200-395)*, Milano 1967, s. 68-71.

³⁵ Por. P. Testini, *Archeologia cristiana*, Roma 1958, s. 554.

widnieje częściowo zachowana postać Jezusa, który wyciąga rękę, by uratować od zatonięcia kroczącego ku Niemu po wodzie Piotra.

W dolnym pasie ściany północnej, ukazany jest pochod kobiet do wielkiego sarkofagu, który skrywa ciało Chrystusa³⁶. Kobiety trzymają w swoich dłoniach świece i naczynia. Początek sceny zaczyna się właściwie na ścianie wschodniej, gdzie zachowały się tylko stopy pięciu kobiet i dolne krańce szat. Mirofory³⁷ zmierzają w tę samą stronę ku półotwartym drzwiom. Na ścianie północnej te same niewiasty, zachowane fragmentarycznie, przeszły już przez drzwi grobu i stoją przed sarkofagiem. Sarkofag jest zamknięty, co wskazywałoby, że zmartwychwstanie Chrystusa ma jeszcze nadejść³⁸. Tą tezę potwierdzałby jeszcze brak anioła zwiastującego zmartwychwstanie³⁹, chociaż niektórzy, jak chociażby Deichmann, anielskiego objawienia się kobietom upatrują w dwóch gwiazdach, rozmieszczonych na krańcach pokrywy sarkofagu⁴⁰.

Znacznie gorzej zachowały się freski na ścianie południowej baptysterium. W pasie dolnym, na prawo od drzwi i bliżej basenu chrzcielnego znajduje się przedstawienie samarytanki przy studni. Po lewej stronie drzwi widnieje słabo widoczna scena zwycięstwa Dawida nad Goliatem. Postacie te można zidentyfikować dzięki inskrypcjom⁴¹.

W górnym pasie ściany południowej podczas prac archeologicznych badacze potrafili dostrzec jedynie zielone drzewa i krzaki. Zinterpretowano to jako rajski ogród. Przedstawienie to było tak źle zachowane, że dzisiaj niestety jest już niemożliwe do odczytania⁴².

Najważniejszym jednak miejscem w baptysterium był basen chrzcielny. Nad nim umieszczono scenę Chrystusa jako Dobrego Pasterza z owcą na ramionach oraz stojące obok stado. Poniżej widnieją dwie nagie postacie, które utożsamiają Adama i Ewę po upadku. Sklepienie baldachimu, który umieszczony został nad basenem chrzcielnym, pomalowane zostało na niebieski kolor i miało imitować niebo, na którym rozmieszczono złote gwiazdy.

Wydaje się, że dobór wizerunków w baptysterium w Dura Europos nie był przypadkowy i koncentrował się na ukazaniu kluczowych wydarzeń w historii Zbawienia. I tak sceny znajdujące się na górnym pasie ściany północnej (uzdrowienie paralityka czy uratowanie Piotra z odmętów wodnych) są przedstawieniami zbawczej interwencji Jezusa w historii człowieka, jednocześnie

³⁶ Por. F. W. Deichmann, dz. cyt., s. 105.

³⁷ Terminem tym określa się niewiasty niosące wonności do Grobu Jezusa (od gr. *μυροφόρος* – ten, który niesie wonności). Są one szczególnie czczone w kościele prawosławnym.

³⁸ Por. B. Filarska, dz. cyt., s. 28. Według Gawlikowskiego Zmartwychwstanie Jezusa już się dokonało i kobiety stoją przed pustym grobem, M. Gawlikowski, art. cyt., kol. 367.

³⁹ Por. C. Militello, dz. cyt., s. 12.

⁴⁰ F. W. Deichmann, dz. cyt., s. 105.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

demonstrują Jego boską moc⁴³. Motyw uzdrowienia paralityka jest elementem katechezy chrześcijańskiej i oznacza odpuszczenie grzechów. Wszystko natomiast koncentruje się wokół basenu chrzcielnego, gdzie postacie Adama i Ewy, stojące pod drzewem obrazują motyw grzechu pierworodnego. Stojący powyżej Pasterz z owcą na ramionach, w którym należałoby widzieć Chrystusa, przychodzi w związku z upadkiem Adama i Ewy i przyprowadza ich z powrotem do raju⁴⁴. Motyw Dobrego Pasterza pochodzi z Psalmu 23 (22), stanowiącego część liturgii chrzcielnej, i często był wykorzystywany do ozdabiania baptysteriów⁴⁵.

Również tematyka dekoracyjna na ścianie południowej skupia się wokół wydarzeń historiozbowczych. Motyw walki Dawida z Goliatem występuje już u Hipolita z Rzymu na pocz. II wieku w *Homilii o 1 Krl 17* i jest figurą zbawienia. Samarytanka przy studni, podobnie jak zresztą cud kroczenia po wodzie, są wg Tertuliana figurami chrztu⁴⁶. Wszystkie malowidła mają więc za zadanie ukazać rzeczywistość grzechu pierworodnego oraz Chrystusa, nowego Adama, który poprzez swoją śmierć i zmartwychwstanie przynosi zbawienie neoficie w sakramencie chrztu.

Oprócz fresków w baptysterium domu chrześcijan, znaleziono również inne malowidła, które istniały w sanktuariach w Dura Europos. Na szczególną uwagę zasługują bogate freski w synagodze, które powstały niedługo przed ukryciem budynku w nasypie i przy których te z domu wspólnoty chrześcijańskiej są znacznie uboższe i to pod względem kompozycyjnym jak i technicznym⁴⁷. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest prawdopodobnie fakt, iż gminę chrześcijańską tworzyła ludność wywodząca się z najuboższych warstw społeczności, której nie było stać na wynajęcie znanych malarzy i udekorowanie domu - kościoła. W związku z tym pracę powierzono prostym rzemieślnikom⁴⁸.

Swoją tematyką sceny z *domus ecclesiae* w Dura Europos upodabniają się do współczesnych im malowideł z rzymskich katakumb, jednak stylem przynależą do kręgu sztuki partyjskiej, która jest przeciwieństwem grecko-rzymskiego iluzjonizmu⁴⁹.

Podczas, gdy malowidła z synagogi całkowicie zrekonstruowanej można zobaczyć w Muzeum Narodowym w Damaszku, freski chrześcijańskie z baptysterium zostały przetransportowane do Yale Gallery di New Haven w Stanach Zjednoczonych⁵⁰.

* * *

⁴³ W. Deichmann, dz. cyt., s. 147.

⁴⁴ Por. C. Militello, dz. cyt., s. 12

⁴⁵ J. Daniélou, H.I. Marrou, dz. cyt., s. 141.

⁴⁶ *De Baptismo* 9, 4.

⁴⁷ M. Gawlikowski, art. cyt., kol. 367.

⁴⁸ W. Deichmann, dz. cyt., s. 179.

⁴⁹ M. Gawlikowski, art. cyt., kol. 367.

⁵⁰ L. Padovese, art. cyt., kol. 1519; M. Gawlikowski, dz. cyt., s. 163-164.

Znaczenie wykopalisk archeologicznych w Dura Europos jest nie do przecenienia. Należy pamiętać, że aż do Edyktu mediolańskiego, który sankcjonował wolność religijną w Cesarstwie Rzymskim, malarstwo peleochrześcijańskie znane nam było praktycznie tylko z miejsc cmentarnych, w szczególności z katakumb rzymskich.

Na podstawie tych wiadomości mogło się zrodzić pytanie, czy w tym okresie obok dekoracji o charakterze pogrzebowym miało jeszcze miejsce ozdabianie innych miejsc czy budynków chrześcijańskich, jak chociażby budowli kultycznych? Odkrycia w Dura Europos są potwierdzeniem tej hipotezy, a jednocześnie jedynym do tej pory dowodem na istnienie chrześcijańskiej dekoracji poza cmentarnej. Znikomość innych dowodów wynika najprawdopodobniej z faktu niszczenia pierwszych chrześcijańskich budynków kultu przez władców.

Dom chrześcijański odkopany w Dura Europos jest również najstarszym ze znanych *Domus ecclesiae*, czyli domów-kościołów, przystosowanym ze zwykłego miejskiego domu mieszkalnego na potrzeby wspólnoty chrześcijańskiej. Podobnie wyglądać musiały inne domy-kościoły w całym cesarstwie. Różnice mogły dotyczyć wielkości, wyposażenia oraz specyfiki budownictwa danego regionu. Wszystkie jednak do czasu Edyktu mediolańskiego służyły chrześcijanom jako miejsca gromadzenia się wspólnoty na sprawowanie Eucharystii czy innych spotkań liturgicznych.

DOMUS ECCLESIAE – CHRISTIAN PLACE OF CULT

Summary

The religious experience of the ancient people was inseparably connected with a sacred space. Ancient religions were primarily religions of worship; however, the center of worship were altars and temples, it means the deity houses, in which the man met with gods. The first Christian communities met at the homes of their members. At the turn of the second and the third century, some houses were transferred to permanent Church's disposal. These houses, called *domus ecclesiae*, were already formed as separate, special places, dedicated to Christian prayer meetings. They did not differ in their outside appearance from other houses; however, the interior was adapted to the needs of worship. Due to the existing for the first three centuries prohibition of the Christian religion throughout the Roman Empire, church houses were destroyed by the authorities. The oldest *domus ecclesiae*, which was preserved in a good condition by chance, is a Christian home in Dura-Europos. Its uniqueness lies in the fact that it is the oldest outdoor example of an early Christian architecture with the partially preserved paintings.

Key words: Dura Europos, *domus ecclesiae*, Christian house, cult.

WŁADYSŁAW BRZUZY*

*Nigdy z królami nie będziem w aliansach,
Nigdy przed mocą nie ugniemy szyi,
Bo u Chrystusa my na ordynansach,
Słudzy Maryi.*
(Juliusz Słowacki, *Pieśń konfederatów barskich*)

W OBRONIE CYWILIZACJI ŁACIŃSKIEJ (ZACHODNIEJ)

W 2016 roku w Polsce obchodzone będzie 1050-lecie Chrztu Polski. Geniusz Mieszka I i jego syna Bolesława Chrobrego zdecydował o wprowadzeniu Polski w świat wartości chrześcijańskich i cywilizacji łacińskiej. Powstanie państwa islamskiego i jego zagrożenie dla kultury i cywilizacji zachodniej stanowi istotne zagrożenie dla biologicznej jak też kulturowej egzystencji cywilizacji zachodniej. Nie przypadkowo obrońcy wartości chrześcijańskich i cywilizacji opartej na tych wartościach formułują już od międzywojnia obowiązek obrony tej cywilizacji. Z pojęciem cywilizacji łacińskiej wiąże się nazwisko Feliksa Konecznego, który jako pierwszy podjął rozważanie na temat ścierania się cywilizacji we współczesnym świecie i konsekwencji ścierania na współczesny świat. Oprócz prof. Feliksa Konecznego w artykule niniejszym powołam przykłady myślicieli, którzy uznają za niezbędne obronę wartości chrześcijańskich oraz cywilizację łacińską wywodzącą się z tych wartości. Wydarzenia ostatnich miesięcy, a zwłaszcza te z Paryża i na Bliskim Wschodzie, potwierdzają konflikty cywilizacji oraz, że cywilizacje te mają wpływ na wojny.

Cywilizacja – pojęcie

Cywilizacja to według Feliksa Konecznego metoda ustroju życia zbiorowego¹. Społeczeństwo posiada taki ustrój życia zbiorowego, prywatnego (ro-

* Władysław Brzuzy – prowadzi Kancelarię Notarialną w mieście Elk; e-mail: brzuzy@neostrada.pl

¹ Por. F. Koneczny, *O ład w historii*, Wrocław 1999, s. 8.

dzinnego) i publicznego, taki system moralny, który tworzy swoisty amalgamat cywilizacyjny². Odmiany cywilizacji rozróżnia się wedle niego za pomocą kultury, religii, języka oraz trójprawa tj. prawa rodzinnego, majątkowego i spadkowego. Cywilizacje rozróżnia także stosunek do prawa prywatnego i państwowego obywateli danej cywilizacji. Ocenia się także, czy życie publiczne podlega etyce czy nie, oraz na ile życie człowieka zależy od sił materii, na ile od sił ducha³.

Obecnie istnieje siedem cywilizacji: bramińska, żydowska, chińska, turańska, bizantyjska, łacińska i arabska. Polska zaliczana jest do cywilizacji łacińskiej. Dla jasności wyводу należy omówić cechy cywilizacji łacińskiej i myślicieli, którzy jasno opowiedzieli się w obronie tej cywilizacji. Pojęcie „kultura” używał Koneczny nie w znaczeniu wartościującym, lecz opisowym, odróżniając kulturę od cywilizacji. Kultura wedle niego stanowiła poddział cywilizacji.

Cechy cywilizacji łacińskiej

Najpełniejszą teorię cywilizacji łacińskiej dał Feliks Koneczny. Wedle niego cywilizacja łacińska jest cywilizacją personalistyczną⁴. Cechą jej jest: monogamiczność małżeństwa, oparcie na etyce katolickiej życia prywatnego i publicznego. Tylko cywilizacja łacińska wprowadziła pojęcie narodu⁵, tj. ojczyzny i języka ojczystego. Wiek XX to wiek, w którym dwie cywilizacje: bizantyjska i turańska stworzyły państwa totalne, oparte na totalitarnej etyce. Etyka cywilizacji łacińskiej jako oparta na wychowawczej nauce Kościoła, odrzuciła te modele państwa. Etyka ta dla wielu stała się przodowniczką prawa. Nie należy mylić priorytetu wartości chrześcijańskich z państwem wyznaniowym, lecz państwem gdzie prawo realizuje rozwój poprzez bogaty dorobek myśli duchowej.

Zatem cywilizacji nie da się pogodzić, ponieważ każda z nich różni się rodzajem i typem etyk. Jedne są kastowe (bramińska), a inne indywidualistyczne (arabska). W ich ramach są różne narody i religie. Ich synteza jest niemożliwa. Koneczny podaje jako przykład niemożności syntezy cywilizacji państwo Aleksandra Wielkiego. Rozpadło się ono, gdyż trudno było pogodzić greckie wzory wolności i godności obywatelskiej z tradycjami Persji. Epoka sarmacka i przedrozbiorowa stanowi nieudaną syntezę kilku cywilizacji w Rzeczypospolitej. Nietrafiony mariaż z Rosją i Kozacczyną w XVII wieku wkrótce doprowadził do upadku państwa. Różnice w ramach cywilizacji widać także na przykładzie moralności. Rektor Uniwersytetu Krakowskiego Paweł Włodkowic apelował by życie publiczne poddać religii tj. by polityka nie występowała

² Por. tenże, *Kulturologia polska XX wieku*, A-K, Warszawa 2013, s. 560.

³ Por. tenże, *O ład w historii*, dz. cyt., s. 18.

⁴ Por. tamże, s. 41.

⁵ Por. tamże, s. 26.

przeciw miłości bliźniego⁶. Chrzest Polski w 966 r. to data szczególna. Od tego momentu Polska stała się krajem, w którym cywilizacja wytworzona została jako skutek nauki Kościoła, opartej na etyce katolickiej. Kościół dał państwu Mieszka I prawo rzymskie. Wiedza o tym prawie wytworzyła charakterystyczne dla wieków następnych pojęcie własności prywatnej. Zastąpiła ona własność rodową, charakterystyczna dla państwa plemiennego, jakim było państwo Polan do X wieku. Dziedziczenie własności, pojęcie własności i posiadania, prawo rodzinne to instytucje, które w Polsce rozwinęły się dzięki prawu rzymskiemu. Kultura łacińska i prawo państwowe rozwijały się w oparciu o antyczne wzory doskonale przyswojone przez epokę sarmacką. W ślad za tym szła znajomość kultury antycznej.

Obrona cywilizacji łacińskiej na przykładzie wybranych myślicieli

Feliks Koneczny (1862-1949)

W obronie cywilizacji łacińskiej (zachodniej) od wielu lat wypowiadają się filozofowie, religioznawcy i politycy z różnych krajów. Już przed wojną, Feliks Koneczny w dziele *O wielości cywilizacji* (1935r.), stworzył koncepcję filozofii historii i cywilizacji. To głośne przed wojną, jak również po niej dzieło w swych rozważaniach na temat historii ludzkości wyłoniło ponad dwadzieścia cywilizacji. Już przed wojną Feliks Koneczny w opozycji do Oswalda Spenglera, autora *Zmierzchu Zachodu* (1922) uważał, że cywilizacja zachodnia nie musi ulec zagładzie w rywalizacji z innymi cywilizacjami, takimi jak arabska, bizantyjska, żydowska czy turańska (której spadkobiercą jest Rosja). Każda z tych cywilizacji zakłada właściwe dla niej rozumienie człowieka i jego przeznaczenie. Podstawą różnicą jest religia, stosunek do prawa (zwłaszcza małżeństwa i własności) i tradycja kultury. Brak szacunku dla danej kultury i tolerancji był podstawą rywalizacji i wojen przez wieki. Wyłonione w ramach cywilizacji pojęcie narodu zakładało utożsamienie się w ramach danej cywilizacji z narodem. W skrajnych przypadkach naród z narodem wybranym czy też narodem o szczególnych przymiotach rasowych. Nazizm, nacjonalizm to pojęcia, które ukształtowały się wskutek ideologii wywyższania własnego narodu. Koneczny twierdził, że dzieje ludzkości można zrozumieć dopiero na tle ciągłej rywalizacji cywilizacji. Rodzaj cywilizacji, determinacje, politykę, prawo, ekonomię i typ państwa. Koneczny szczególne znaczenie pokładał w cywilizacji łacińskiej. Termin łacińska wiąże się ze szczególną rolą Kościoła katolickiego, który wychował ludy na narody w duchu Ewangelii i etyki katolickiej. Cywilizacja łacińska w ślad za Ewangelią, stawia na podmiotowość człowieka i jego afirmację⁷. Feliks Koneczny idzie daleko w nadaniu etyce katolickiej prymatu, wręcz etyki narodowej. W pracy *Etyki a cywilizacje* wydanej przed wojną,

⁶ Por. tamże, s. 42.

⁷ Por. P. Skrzydlewski, *Feliks Koneczny*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 704-708.

a przedrukowanej w 2004 r. przez Dom Wydawniczy „Ostoja”, Koneczny pisze „Wychowano nas (...) w atmosferze moralnej, którą można nazwać śmiało: etyką trzech wieszczów. Uczyliśmy się na niej, że misją Polski jest wprowadzić etykę do polityki, do życia państw i narodów. Tą chrystianizacją państw zajmie się Polska, gdy odzyska niepodległość”⁸. Wiele lat po dziele Konecznego, politolog Samuel Huntington opublikował artykuł w 1993 r. pod tytułem *Zderzenie cywilizacji*, w którym stwierdza w ślad za Konecznym, że politykę czasów powojennych zdominują starcia między cywilizacjami. Różnice religijne i kulturowe będą podstawą konfliktów. Dwadzieścia lat po opublikowaniu artykułu Huntingtona świat ogarnęły wojny, konflikty. Państwo islamskie, polityka Rosji stały się tego ucieleśnieniem. Narody Europy stanęły w obliczu obrony cywilizacji zachodniej.

Koncepcja wielości cywilizacji jaką opisał Feliks Koneczny wywarła szeroki oddźwięk także poza Polską. W Anglii historyk Arnold Toynbee angielski przekład *O wielości cywilizacji* poprzedził przedmową. W Niemczech Anton Hilckman wyrażał entuzjazm polskim myślicielem i jego dziełem. Feliks Koneczny był cytowany jako myśliciel, który w sposób udany dokonał syntezy teorii cywilizacji z katolicką myślą historiozoficzną. Podjęty przez Konecznego wysiłek zbudowania teorii cywilizacji oparty został na konfrontacji z innymi cywilizacjami. Była to konstrukcja polemiczna w stosunku do katastrofizmu Oswalda Spenglera komunizmu nawiązywała wyraźnie do polskim myślicieli mesjanistycznych.

Henri Massis (1886-1970)

Przedwojenny myśliciel Henry Massis, intelektualista prawicy katolickiej i rojalista, wystąpił w obronie zachodniej cywilizacji humanistycznej, działając we Francji pod sztandarem Akcji Francuskiej. Jego największym dziełem jest praca *Obrona Zachodu* (*Defence de l'Occident*, Paryż 1927). Jest to fundamentalne dzieło w obronie kultury łacińskiej, a wymierzone w pesymistyczną wizję kultury w pracach historiozoficznych Oswalda Spenglera oraz Hermanna Keyserlinga. Istotą zachodniej kultury jest to, że człowiek chce być. Nie jest on przybudówką natury jak w filozofii orientu. W cywilizacji łacińskiej zachowana jest autonomia osoby ludzkiej, co miało już miejsce w starożytności, a przeniesione zostało do życia umysłowego zachodu przez chrześcijaństwo. Przeciwnostawia się to marksistowskiej filozofii mas. Panaceum na kryzys zachodu, a nie jego koniec miał być buddyzm czy hinduizm. Niestety uprawiane są one ze znużenia, snobizmu, a nawet naiwności⁹.

Teozofie wschodu zatracają podmiotowość człowieka. Ma on roztopić się niejako we wszechświecie. Przesłaniem dzisiejszego człowieka nie jest importowanie mistyki wschodniej, a poznawanie własnej tradycji duchowej, pozna-

⁸ Tamże, s. 40.

⁹ Zjawisko to dokładnie opisał polski psycholog prof. Henryk Jankowski w pracy pt. *Hipisi. W poszukiwaniu ziemi obiecanej*, Warszawa 2003.

nie Absolutu. Massis propaguje więc, aby uczynić na nowo Europę chrześcijańską ale w dialogu z Orientem.

Nikołaj Bierdiajew (1874-1948)

Autor pracy *Nowe średniowiecze* (wyd. 1924, wydanie polskie 1936). Książka jest zapowiedzią zbliżającej się nowej epoki, tj. nowego średniowiecza, która powinna nadejść w rozwoju ludzkości. Ta nowa epoka powinna zmienić człowieka i odnowić go. Odnowienie to ma być tym, co proponował Nikołaj Bierdiajew¹⁰. Ideał człowieka w średniowieczu wyrażał świadomość jego tożsamości w duchu cywilizacji rzymskiej (państwo) i wartości chrześcijaństwa (dekalog). Porzucenie chrześcijaństwa jako duchowego przewodnika doprowadziło do nihilizmu i alienacji człowieka. Rewolucja we Francji, bolszewizm i nazizm są dowodami tego procesu. W nowej epoce nastąpi prymat sił duchowych nad materialnymi. Nie ma myśliciel na uwadze jakiegoś państwa teokratycznego. Odwrotnie, chodzi o równowagę państwa (Królestwo Cezara) i sił duchowych (Królestwa Bożego).

Leszek Kołakowski (1927-2009)

Swoista ewolucja duchowa od programowego ateisty do autora słów „(...) samo chrześcijaństwo musi nieść odpowiedzialność za świat, do którego formowania przyczyniał się przez stulecia”¹¹. Pomyśleć, że słowa te napisał nienawistnik Kościoła, który atakował go w ateistycznym czasopiśmie „Argumenty”. Od końca lat 60-tych Kołakowski przeszedł ewolucję poglądów. Porzucił marksizm pisząc o nim, iż był „największą fantazją naszego stulecia” oraz, że „system ten jest intelektualnie martwy”¹². Ubogość duchowa jaką niósł ze sobą marksizm w praktyce zawiodła Kołakowskiego do chrześcijaństwa, w którym szukał prawdziwego humanizmu. „Marksizm okazał się fantazją XX wieku”¹³. Początkowo chrześcijaństwo interesowało Kołakowskiego jako zjawisko kulturowe. Z czasem zrozumiał, że „(...) misją Kościoła w realizacji zadań chrześcijaństwa jest odpowiedzialność za świat”¹⁴. „Kościół to nie tylko wspólnota charyzmatyczna, to gwarant, rzecznik i tłumacz objawienia”¹⁵. Filozofia oświecenia miała dać człowiekowi poczucie jego doskonałości bez wiary. Wedle Kołakowskiego dylemat wiara czy rozum zakończył się rozpaczą człowieka. Bez Boga człowiek miota się między utopią i rozpaczą¹⁶.

„Świat współczesny przechodzi obecnie poważny kryzys duchowy. Ateizm staje się w wielu społeczeństwach czy środowiskach doktryną spo-

¹⁰ Por. N. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze*, reprint wydania z 1936.

¹¹ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony*, Kraków 2006, s. 152.

¹² B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego*, Częstochowa 1992, s. 143.

¹³ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Poznań 2000, s. 1206.

¹⁴ Tenże, *Czy diabeł może...*, dz. cyt., s. 152.

¹⁵ Tenże, *Jeśli Boga nie ma...*, Poznań 1999, s. 235-236.

¹⁶ Por. tenże, *Czy diabeł może...*, dz. cyt., s. 2.

lęczną¹⁷. Kołakowski poszukuje więc w chrześcijaństwie lekarstwa na zło współczesnego świata. Chrześcijaństwo odradzało się wielokrotnie w historii. Afirmuje godność człowieka i jego wielkość. Kołakowski wierzy w rzeczywistość zła, ale dla niego Bóg nie umarł. „Życie i śmierć Jezusa mają więc podstawowe znaczenie dla ludzkości w walce ze złem”¹⁸. To jednak nie wszystko. W połowie lat osiemdziesiątych Kołakowski napisał esej pod przewrotnym tytułem „Jezus ośmieszony”¹⁹. Esaj ten stawia fundamentalne pytanie o znaczenie Jezusa dla cywilizacji. Czy kultura światowa przetrwa, jeśli zapomni Jezusa?²⁰. Polemizując z tymi, którzy uważają dekalog za przestarzały, nie pasujący do obecnych czasów, z tymi którzy „ośmieszają” nauki Jezusa dając przykłady braku jego wpływu na ludzkość, czy nieobecności. Kołakowski odpowiada: „Dlatego właśnie nieobecność Jezusa zapowiada śmierć cywilizacji, której spadkobiercami wciąż jesteśmy; drugą zaś śmiercią Jezusa byłoby samoukryzowanie tej cywilizacji”²¹.

W książce ośmieszony został nie Jezus lecz Ci którzy nie rozumieją jego posłannictwa i nauk. Naiwnie szukają dowodów na historyczność Jezusa, zmartwychwstanie bądź spekulują czy pierwsi chrześcijanie to tylko jakaś sekta.

Kołakowski pokazywał zatem, w jaki sposób ktoś poruszający się w obszarze kultury świeckiej może odnaleźć humanistyczne wartości religii. Choć był sceptykiem to z czasem coraz silniej ulegał pokusom religii, która nie tylko dla niego stała się atrakcyjna.

Roman Dmowski (1864-1939)

W pracy *Duch Europy*, wznowionej przez wydawnictwo „Rekonkwista” (Biała Podlaska, 2004) Dmowski analizuje zderzenie kulturowe ludów barbarzyńskich z antycznym Rzymem wskutek najazdów w IV-V w. Dmowski stwierdza, że cywilizacja tych ludów była na tyle słaba, że mogła jedynie kontynuować dorobek duchowy antyku. Nowe ludy Europy pod przewodnictwem Kościoła rzymskiego w ciągu wieków stworzyły na bazie antyku i chrześcijaństwa umysłowość średniowiecza²². *Duch Europy* tam ma swoje korzenie. Dmowski stwierdza w rozdziale *Rzym i Chrześcijaństwo*, że kultura europejska to nie tylko geniusz prawny starożytnego Rzymu, gdzie prawa jednostkowe stały się zasadą główną. To z antycznego Rzymu wywodzi się zasada, iż prawo rzymskie istnieje dla obywatela²³. *Duch Europy* zasadza się też na myślicielach greckich. Jednak gdyby nie chrześcijaństwo antyk upadłby wskutek zderzenia

¹⁷ Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego*, dz. cyt., s. 157.

¹⁸ Tamże, s. 159.

¹⁹ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*, Kraków 2014.

²⁰ Por. tamże, s. 12.

²¹ Tamże, s. 53.

²² Por. R. Dmowski, *Duch Europy*, Biała Podlaska 2004, s. 43.

²³ Por. tamże, s. 37.

z ludami barbarzyńskimi. Nastąpiło odrodzenie duchowe, które Europie dało chrześcijaństwo, a nie potęga Rzymu. Cnoty rzymskie połączone z ideą przeznaczenia człowieka ku przebóstwieniu uratowało kulturę człowieka²⁴. W miejsce patrycjuszy powstało nowe społeczeństwo, nowa moralność, która rozlała się szeroką falą wśród niższych warstw. „Cywilizacja nowych ludów europejskich stała się dalszym ciągiem ludów antycznych”²⁵.

Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej

W niniejszym artykule należy podjąć oprócz analizy obrony cywilizacji łacińskiej, także istotę państwa i prawa w cywilizacji łacińskiej, bowiem państwo, prawo i moralność stanowią cechy cywilizacji i nie można ich analizować bez opisanie istotnych cech. Zatem cywilizacja łacińska to nie tylko moralność, ale również odrębność poglądów na temat państwa i prawa. Feliks Koneczny uznaje wyraźnie, że rozróżnienie typu cywilizacji zależne jest od wyznawanej moralności oraz od wzorca państwa i prawa (spadkowego i małżeńskiego) obowiązującego w danej cywilizacji.

Praca Konecznego poświęcona państwu i prawu w cywilizacji łacińskiej została wznowiona przez wydawnictwo Antyk Maciej Dybowski²⁶ w 1997 r. jako reprint wydania z 1941 r. Oto najważniejsze tezy tej pracy:

- państwo w cywilizacji łacińskiej jest organizmem opartym na etyce, której istotą jest personalizm, nie zaś gromadność,
- etyka obowiązuje nie tylko w życiu prywatnym, ale i publicznym,
- państwo oparte jest na poczuciu narodowym, a strukturę w nim wyznacza chrześcijaństwo,
- rodzina monogamiczna jest podstawą prawa rodzinnego, a prawo prywatne gwarantuje ochronę własności prywatnej.

Koneczny propaguje w tej pracy ideę samorządności obywatelskiej. Paradigmat społeczeństwa obywatelskiego winien mieć jak najwięcej władzy. Źródłem prawa jest etyka. Ona była wcześniej niż prawo. Nie ma jednej światowej etyki. Etyka ma swoje normy w ramach danej cywilizacji. Prawo jest jej źródłem. Państwo obywatelskie zastąpi państwo biurokratyczne²⁷.

Zakończenie – cywilizacja łacińska i jej wyzwania w XXI wieku

*„Daj nam poczucie siły i Polskę daj nam żywą...
jest tyle sił w narodzie, jest tyle mnogo ludzi...”.*
(Konrad w Wyzwoleniu S. Wyspiańskiego, akt II)

Rechryścianizacja Europy to zadanie, chcemy tego czy nie, dla człowieka XXI wieku. Massis, Koneczny czy wymienieni wyżej myśliciele mają na myśli

²⁴ Por. tamże, s. 41.

²⁵ Tamże, s. 43.

²⁶ Por. F. Koneczny, *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, Komorów 1997.

²⁷ Por. tamże, s. 11-14, 25-35.

dziejową rolę tych krajów, duchowe i polityczne posłannictwo, odrzucając grzech rewolucji i nihilizmu. Czy uratujemy Europę przed islamem nie mając tego na uwadze? W świetle analizy poglądów wyżej wymienionych myślicieli zwolennikom zachowania kulturowego dziedzictwa Europy nie pozostaje bierne przyglądanie się cywilizacyjnemu rozpadowi naszego kontynentu. Ich prace pozwalają wysnuć wniosek, że obrona cywilizacji łacińskiej jest wyzwaniem współczesnego człowieka w świetle ataków innych cywilizacji, których konsekwencją, może być barbaryzacja moralności i życia publicznego kształtowanych przez wieki w ramach cywilizacji łacińskiej. Wartości chrześcijańskie, a zwłaszcza dekalog nie podlegają relatywizacji, a ich obrona stanowi przesłanie, wedle którego człowiek zachodu nie jest w stanie zachować swoją odrębność kulturową i cywilizacyjną. Od Chrztu Polski w 966 roku Polska weszła w obowiązywanie rozwiązań przyjętych w prawie rzymskim na małżeństwo i model państwa oraz prawa, jak też moralność opartą na wartościach chrześcijańskich. Wydaje mi się, iż wykazałem w powyższym artykule również na przykładzie wymienionych myślicieli, że współczesnemu człowiekowi grozi utrata tożsamości ukształtowanej przez wieki, zarówno historycznie jak i cywilizacyjnie. Polska należy w całości do cywilizacji łacińskiej, co potwierdza jej historia od 966 roku. Utrzymanie jej należytego miejsca w Europie zależało zawsze i zależeć będzie w przyszłości od supremacji sfery duchowej. Twórczość, nauka, oświata, czyli jak to nazwał Koneczny Logos opierać się ma nie na konfrontacji, lecz na krzewieniu misji cywilizacyjnej, w której prymat ma mieć cywilizacja łacińska²⁸. Rosnące zainteresowanie cywilizacją łacińską oscyluje w kierunku zawłaszczenia jego myśli przez środowiska nacjonalistyczne, które w oparciu o ksenofobię i wyraźne antysemickie zabarwienie wypacza istotę cywilizacji łacińskiej.

IN DEFENSE OF LATIN CIVILIZATION (WESTERN CIVILIZATION)

Summary

The author's aim of the analysis presented in the article is an attempt of answering the question: are we able to protect and save Latin civilization? His considerations are based mainly on theories of Feliks Koneczny and Henri Massis but also other philosophers, who agree that we should protect Christian values, are mentioned. The author notices that Islamic State is a real danger to biological and cultural existence of western Europe. He also points that we should protect our own civilization from the external threat – especially evoking last occurrences in Paris or Middle East, because they clearly show that strives between civilizations might affect the armed conflicts. The article reveals that protecting Latin civilization is a real challenge for contemporary

²⁸ Por. Koneczny, *Kulturologia polska...*, dz. cyt., s. 563.

western society as it is facing permanent attacks from extraneous civilizations. The author points that as a consequence we might suffer from debasement of morals and losing our own unique identity.

Key words: Feliks Koneczny, Latin civilization, western civilization.

KS. JACEK MAREK NOGOWSKI*

**RODZINA – JEJ FUNKCJE I ZAGROŻENIA.
STUDIUM NA PRZYKŁADZIE
WOJEWÓDZTWA WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO**

Wstęp

Rodzina jako najmniejsza grupa społeczna leży u podstaw społeczeństwa, buduje je i wpływa na jego rozwój. Stanowi jednocześnie tzw. grupę odniesienia, z którą człowiek świadomie i mocno identyfikuje się, jako jej członek i reprezentant, odkrywa, przejmując i współtworzy kulturowane w niej poglądy, postawy, obyczaje i wzory postępowania. Prawidłowe funkcjonowanie rodziny jest nierozdzielnie związane z prawidłowym funkcjonowaniem społeczeństwa¹.

Dzięki naukom społecznym można prześledzić i zrozumieć różnorodne aspekty relacji małżeńskich i rodzinnych, czynniki sukcesu i konfliktów oraz materialne podłoże życia rodzinnego. Niestety współcześnie narastające zjawiska zniekształcają społeczne funkcje rodziny oraz podważają definicję rodziny, jako podstawowej instytucji społecznej oraz jako związku kobiety i mężczyzny, którzy wychowują naturalnie poczęte potomstwo dla dobra samej rodziny i wspólnoty².

Niniejszy artykuł, na przykładzie badań socjologicznych mieszkańców województwa warmińsko-mazurskiego (badania Polskiego Towarzystwa Statystycznego – Oddział w Olsztynie), podejmuje próbę ukazania, jaka jest sytuacja rodzin w regionie Warmii i Mazur oraz czy spełniają one swoje funkcje w społeczeństwie. Z wyników badań można dowiedzieć się też, jakie są zagrożenia współczesnej rodziny.

* Ks. mgr lic. Jacek Marek Nogowski – doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: j.m.nogowski@diecezja.elk.pl

¹ Por. Z. Tyszka, *Rodzina we współczesnym świecie*, Poznań 2002, s. 6.

² Por. D. Jabłoński, L. Ostasz, *Zarys wiedzy o rodzinie małżeństwie, kohabitacji i konkubina-
cie, perspektywa antropologii kulturowej i ogólnej*, Olsztyn 2001, s. 7-8.

Charakterystyka i funkcje rodziny

Rodzina jest jedną z najstarszych struktur i instytucji społecznych. W grupach pierwotnych zwykle pokrewieństwo z czasem przekształcało się w coraz trwalsze relacje poprzez więzy krwi, wspólnotę genetyczną, potrzebę wyкарmienia, utrzymania i wychowania potomstwa. Gromadzone i przekazywane następnym pokoleniom doświadczenie w zakresie organizacji życia rodziny stało się podstawą budowy struktur i organizacji społecznych (wspólnot rodowych, społeczności sąsiedzkich, regionalnych, grup etnicznych, narodowościowych itp.). Rodzina jako instytucja społeczna występowała i nadal występuje na wszystkich kontynentach, we wszystkich narodach i państwach oraz we wszystkich typach społeczeństw³. Najczęściej rodzinę określa się jako:

A) Związek osób

Rodzina to grupa osób połączonych ze sobą związkiem małżeńskim oraz stosunkiem rodzice-dzieci. W rodzinie zachodzą dwie podstawowe relacje: małżeństwo oraz pokrewieństwo. Rodzina stwarza swoiste środowisko kulturowe w ramach ogólnej kultury tworzonej przez naród, wspólnotę religijną czy państwo i to środowisko kształtuje osobowość dzieci. Podstawową funkcją rodziny jest związek dwóch osób o odmiennej płci tworzących małżeństwo, funkcjonujący w trzech płaszczyznach: emocjonalnej, ekonomicznej i prawnej. Małżeństwo nie zawsze zostaje zawarte formalnie. Istnieją związki nieformalne, konkubiny, jednak w języku potocznym te zjawiska określa się terminem „małżeństwo”, gdyż tylko ta więź wydaje się być na tyle stała, by mogła przyjąć potomstwo i wytworzyć więź rodzicielską. Związki osób tworzone w rodzinie są trwałe, w tym samym stopniu, co rodzina, która jako grupa złożona z dwu lub więcej osób przejawia się stałością i trwałością w relacjach, jakie w niej panują⁴. Teologowie podnoszą rangę rodziny, mówiąc, że jest ona komunią osób (wspólnotą osób).

B) Instytucja społeczna

Rodzina, obok szkoły, instytucji kulturalnych czy zakładów pracy, jest jedną z ważniejszych instytucji społecznych. Charakteryzuje się szeregiem cech i funkcji, np. stosunkiem pokrewieństwa, dziedziczenia, zaspokajaniem potrzeb, wspólnym zamieszkiwaniem. Rodzina jako instytucja społeczna jest nośnikiem obowiązujących w danym społeczeństwie norm, wzorców, wartości oraz stanowi o trwałości społeczeństwa⁵. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej posiada odnośnie rodziny następujące zapisy: „małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej” oraz „każdy ma prawo ochrony

³ Por. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2003, s. 137.

⁴ Por. Z. Tyska, *Rodzina...*, s. 52; por. L. Dyczewski, *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury*, Lublin 2003, s. 46; por. P. Szukalski, *Ewaluacja wielkości i struktura rodziny*, „Polityka Społeczna” (2000) 4, s. 21-23.

⁵ Por. F. Adamski, *Rodzina – wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 10-12.

prawnej życia prywatnego, rodzinnego”⁶. Tym samym Konstytucja gwarantuje rodzicom prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi poglądami i wartościami. Państwo sprawuje opiekę nad rodziną przez świadczenia finansowe, edukacyjne, zawodowe. Rodzina stwarza ramy materialne dla utrzymania, wychowania dzieci oraz jest komórką odgrywającą zasadniczą rolę w procesie nauczania podstawowych norm⁷.

Rodzina spełnia trzy podstawowe funkcje: prokreacyjną, wychowawczą i ekonomiczną. Są one sprzężone ze sobą oraz mają istotne znaczenie dla członków rodziny i dla społeczeństwa. Funkcje rodziny wynikają ze szczegółowej analizy poszczególnych elementów występujących w definicji rodziny, którą określa się często jako grupę społeczną, stanowiącą zjednoczenie osób oparte na wierze w prawdziwą lub domniemaną łączność biologiczną, tradycję rodzinną i społeczną. Rodzina przekazuje dziedzictwo kulturowe następnym pokoleniom oraz wyróżnia się spośród innych grup następującymi cechami: wspólnym zamieszkaniem, nazwiskiem, własnością, ciągłością biologiczną, kulturą duchową. Rodzina jest instytucją realizującą podstawowe funkcje społeczne, od których zależy istnienie i prawidłowe funkcjonowanie społeczeństwa. Zakres i liczba tych funkcji zmienia się zależnie od poziomu rozwoju społeczeństwa, poziomu uprzemysłowienia i urbanizacji oraz przemian kulturowych⁸.

1) Funkcja prokreacyjna

Funkcja prokreacyjna jest jedną z ważniejszych w powstaniu i bycie zdrowej, prawidłowo rozwijającej się rodziny. Dążenie człowieka do zaspokajania popędu płciowego doprowadziło do powstania instytucji małżeństwa, a w konsekwencji rodziny, której zadaniem jest wydawanie na świat potomstwa. Funkcja prokreacyjna zapewnia ciągłość trwania narodu, społeczeństwa i rodu. Prokreacja nie jest tylko szeroko rozumianą przyjemnością, ale przede wszystkim odpowiedzialnością za przekazanie życia i wychowywanie młodego pokolenia⁹.

2) Funkcja wychowawcza

Rodzina jako mała grupa społeczna stanowi źródło wychowania. Jest pierwszym i podstawowym podmiotem opieki nad dzieckiem oraz stanowi pierwszy, naturalny podmiot wychowania. Rodzina jako ważna instytucja w systemie wychowawczym spełnia następujące funkcje:

- a) opiekuńczą – troska o zapewnienie bytu materialnego, zdrowia rodziny;

⁶ Konstytucja RP, Ustawa z dnia 2 kwietnia 1997 roku, Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483, art. 18, art. 47.

⁷ Por. tamże, art. 48 ust. 1, art. 53 ust. 3, art. 71 ust. 1.

⁸ Por. M. Pinkowska, *Rola rodziny i jej funkcje*, <www.szkolnictwo.pl/>, (data dostępu: 14.05.2010).

⁹ Por. K. Ostrowska, *Podstawowe funkcje rodziny*, w: *Przygotowanie do życia w rodzinie*, red. K. Ostrowska, M. Ryś, cz. 1, Warszawa 1997, s. 12.

b) emocjonalną – zaspokajanie potrzeb bliskich, nawiązywanie i podtrzymywanie kontaktów, kształtowanie cech charakteru i umiejętności życia społecznego;

c) kształcącą – rozwijanie zainteresowań poznawczych, kształcenie umiejętności i nawyków pracy;

d) aktywizacji twórczej – rozbudzanie zainteresowań oraz uczenie samokształcenia i samodoskonalenia się¹⁰.

Każda rodzina tworzy własne środowisko kulturowe. Dostarcza ona wzorów zachowań, sposobów spędzania wolnego czasu czy wartościowania rozmaitych zjawisk społecznych. Rodzina powinna stworzyć poczucie bezpieczeństwa, wewnętrznej równowagi, spokoju, ufności. W rodzinie dziecko winno znaleźć wsparcie, schronienie, szczególnie w trudnych chwilach życiowych¹¹.

3) Funkcja ekonomiczna

Funkcja ekonomiczna rodziny związana jest głównie z zapewnieniem jej odpowiednich warunków materialnego bytu, który pozwoli zaspokoić wszystkie naturalne potrzeby. O poziomie materialnego życia rodziny decyduje:

a) sytuacja mieszkaniowa – rodzaj własności mieszkania lub domu, jego wielkość, standard i usytuowanie;

b) dochody, w tym z pracy oraz ze świadczeń;

c) dostęp do koniecznych usług ochrony zdrowia, opieki, wychowania, edukacji, kultury, wypoczynku, rekreacji i sportu;

d) odpowiedni poziom usług społecznych dla osób niepełnosprawnych¹².

Państwo powinno wspierać rodzinę poprzez prowadzenie polityki prorodzinnej, tworzenie warunków uzyskiwania dochodu z pracy lub ze świadczeń społecznych. Warto zaznaczyć, że dochody rodzin zróżnicowane są w zależności od miejsca zamieszkania, sytuacji członków rodziny, liczby osób w rodzinie. Wiele rodzin żyje w ubóstwie, najczęściej są to mieszkańcy wsi i małych miasteczek. W Polsce pogłębiają się nierówności dochodowe: bogaci stają się jeszcze bogatsi, a biedni – biedniejsi¹³.

Dla prawidłowego funkcjonowania rodziny niezbędne jest mieszkanie, które pozwoli na kształtowanie warunków życia, stosunków rodzinnych, wychowania dzieci, zaspokojenia podstawowych potrzeb (bezpieczeństwa, przynależności, miłości, akceptacji). Niskie dochody sprawiają, że wiele mieszkań nie spełnia podstawowych standardów cywilizacyjnych. Od czasu transformacji ustrojowej w Polsce mieszkanie stało się dobrem rynkowym niedostępnym dla osób o niskich i średnich dochodach. Z tego względu niezbędna wydaje się

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. J. Suprewicz, *Wiedza o społeczeństwie. Repetytorium*, Warszawa 2003, s. 52.

¹² Por. M. Kruszewski, *Warunki powstawania i rozwoju rodzin. Uwagi o polityce rodzinnej*, <www.diecezja.waw.pl/familia/dokument>, (data dostępu: 14.05.2010).

¹³ Por. tamże.

konkretna pomoc ze strony państwa, aby każdą rodzinę stać było na własny lokal mieszkalny, tak potrzebny dla jej sprawnego funkcjonowania¹⁴.

Sytuacja rodzin i jej zagrożenia na przykładzie Województwa Warmińsko-Mazurskiego

Przeprowadzone w latach 2000-2001 badania przez Polskie Towarzystwo Statystyczne – Oddział w Olsztynie, na zlecenie Zarządu województwa warmińsko-mazurskiego wśród mieszkańców województwa, dostarczyły wiedzy o sytuacji rodzin. W badaniach zastosowano kwestionariusz wywiadu zawierający w części głównej 45 pytań oraz rozbudowaną metryczkę zawierającą oprócz danych demograficznych, społecznych i zawodowych także ocenę sytuacji materialnej i mieszkaniowej oraz okres zamieszkania w województwie. Wywiady zostały przeprowadzone, przez przeszkolonych ankierów wolontariuszy, w miejscu zamieszkania respondentów o liczebności 1.294 osób wylosowanych z populacji mieszkańców województwa powyżej 18 roku życia, proporcjonalnie do liczby osób zamieszkujących w poszczególnych powiatach. Losowanie przeprowadzono z rekordów Urzędu Statystycznego w Olsztynie, według procedury zapewniającej reprezentatywność próby – szczególnie według kryterium płci, wieku oraz miejsca zamieszkania. Raport z badań został opublikowany przez Polskie Towarzystwo Statystyczne – Oddział w Olsztynie w zwartej pozycji pt. „Sytuacja rodzin w województwie warmińsko-mazurskim. Problemy i zagrożenia”¹⁵.

Mimo wysokich walorów turystycznych, pięknych lasów i jezior, gospodarcza i społeczna rzeczywistość regionu warmińsko-mazurskiego ma nieco inny charakter. Jako jedno z większych województw w kraju warmińsko-mazurskie ma rzadką sieć osiedleńczą, trudne warunki klimatyczne i gospodarkę zbyt wolno przystosowującą się do nowych warunków zmieniającej się rzeczywistości. Rodziny zamieszkujące ten region borykają się z trudnościami natury ekonomicznej. Do najbardziej palących problemów zaliczyć trzeba: bezrobocie, niski poziom rozwoju gospodarczego, słabą infrastrukturę oraz słabo rozwiniętą sieć usług turystycznych¹⁶.

Część gospodarstw domowych posiadających dochody określa swoją sytuację materialną jako trudną – na poziomie przetrwania, co oznacza ograniczenie, a nawet niemożność udzielenia pomocy dzieciom w starcie życiowym¹⁷. Duża część mieszkańców regionu mieszka na wsi. Połowa rolników nie posiada następców i los ich gospodarstw jest niepewny. Przyczyną są migracje do miasta, niechęć dzieci i młodzieży do pracy w rolnictwie oraz niskie dochody z tej pracy. Obraz rodziny przedstawia się jako niepokojący. Rodziny nara-

¹⁴ Por. F. Adamski, *Rodzina...*, s. 14.

¹⁵ Por. Polskie Towarzystwo Statystyczne, *Sytuacja rodziny w województwie warmińsko-mazurskim. Problemy i zagrożenia. Raport z badań*, Olsztyn 2001, s. 3-6.

¹⁶ Por. tamże, s. 8-9, 15.

¹⁷ Por. tamże, s. 80-82.

żone są na ubóstwo i wykluczenie społeczne z ograniczonym dostępem do nauki, kultury, a brak miejsc pracy nie daje szans rozwoju na przyszłość. Społeczeństwo tego regionu żyje na niższym poziomie niż ludność innych województw w Polsce. Blisko połowa rodzin ma trudności ze sprawami życia codziennego (problemy finansowe, zdrowotne, mieszkaniowe) i narażone są na zjawiska patologiczne, np. alkoholizm, narkomania, przestępczość. Najczęstszym zjawiskiem jest alkoholizm, który dotyka całe rodziny. Leczenie jest utrudnione ze względu na słabą informację i ograniczony dostęp do poradni leczenia uzależnień¹⁸.

Jednym z problemów współczesnych rodzin jest pogorszenie warunków ekonomicznych. Zdobywanie środków utrzymania staje się coraz bardziej czasochłonne i rodzice niejednokrotnie zaniedbują inne obowiązki (np. wychowawcze). W pogoni za dobrami materialnymi, na dalszy plan schodzi sfera duchowa, czy budowania wzajemnych relacji. Kolejnym zagrożeniem jest nasilenie zjawisk patologicznych (alkoholizm, narkomania, przemoc, przestępczość), których ofiarami zazwyczaj są dzieci i młodzież. Poniżej zostaną przedstawione czynniki zagrażające rodzinie w oparciu o dane z terenu warmińsko-mazurskiego. Uwagę należy zwrócić na sytuację materialną i mieszkaniową, zjawisko bezrobocia oraz kryzys rodziny wiejskiej wraz z patologiami społecznymi. Autor uważa je za istotne, ponieważ region ten plasuje się na końcu listy województw pod względem zamożności społeczeństwa i jakości warunków życia.

1) Sytuacja materialna i mieszkaniowa

Sytuację materialną rodziny w badanym regionie określają następujące czynniki: przeciętne miesięczne wynagrodzenie; dochody na osobę w gospodarstwie domowym; wydatki na żywność; wydatki na towary nieżywnościowe – z wyjątkiem wyrobów tytoniowych i alkoholu, których spożycie jest wyższe niż średnia krajowa¹⁹. Sytuacja materialna rodzin województwa warmińsko-mazurskiego nie wygląda korzystnie. Zaledwie co szósty respondent stwierdza, że wysokość dochodu wystarcza na utrzymanie. Większość (81%,) stwierdza, że pieniędzy nie wystarcza. Na oszczędności i inwestycje stać nielicznych (2%). Prawie wszyscy respondenci (98%) twierdzą, że nie posiadają oszczędności. Z opinii badanych wynika, że większość krytycznie ocenia swoją sytuację materialną oraz że brakuje im pieniędzy na zaspokojenie podstawowych potrzeb. Opinie kształtują się następująco:

- a) więcej niż połowa badanych (59%) zgłasza brak pieniędzy na zaspokojenie podstawowych potrzeb: żywność, odzież, mieszkanie;
- b) brak środków na naukę, edukację dzieci sygnalizuje 14% badanych;
- c) brak pieniędzy na kulturę, rozrywkę zgłasza 27 % badanych.

¹⁸ Por. tamże, s. 11-13, 19-23.

¹⁹ Por. Polskie Towarzystwo Statystyczne, *Sytuacja...*, s. 29.

Dane te wskazują na bardzo niski poziom oceny własnej sytuacji materialnej. Co piąty respondent stwierdza, że brakuje mu pieniędzy na żywność. Brak możliwości zaspokojenia podstawowych potrzeb wywołuje frustrację, niezadowolenie wśród członków rodzin, co może doprowadzić do różnego rodzaju zjawisk patologicznych²⁰.

Sytuacja mieszkaniowa identyfikowana była poprzez własną ocenę badanego:

- a) 69% respondentów uznaje swoją sytuację za dobrą, co wynika z faktu, że posiadają oni własne mieszkania lub domy;
- b) dominuje w jednym mieszkaniu model rodziny dwupokoleniowej spotykany w blisko 2/3 gospodarstw domowych (62%);
- c) co czwarte gospodarstwo domowe (27%) składa się z pięciu i więcej osób;
- d) co piąte gospodarstwo jest jednopokoleniowe (19%),
- e) gospodarstwa domowe składające się z trzech pokoleń rodziny stanowią 12% badanych.

Sytuacja mieszkaniowa rodzin w województwie warmińsko-mazurskim jest niezadowalająca. Większość respondentów posiada na własność mieszkania lub domy, jednak zamieszkują w nich dwu i trzypokoleniowe rodziny²¹.

2) Zjawisko bezrobocia

Dane statystyczne potwierdzają dramatyczne rozmiary bezrobocia w regionie warmińsko-mazurskim, szczególnie na wsi. Przyczyną bezrobocia wiejskiego, lokalnie sięgającego poziomu 45%, jest głęboka i gwałtowna zmiana systemu gospodarczego, w wyniku której nastąpił upadek wielu przedsiębiorstw, zwolnienia grupowe i indywidualne. Kryzys dotknął państwowe gospodarstwa rolne, spółdzielnie produkcyjne, które przekształcano i prywatyzowano bardzo szybko bez spójnej wizji celów, stosownych procedur, z niedostatkiem programów osłonowych. W Polsce północno-wschodniej stopa bezrobocia była i jest od 5% do 10% wyższa niż w całym kraju, a bezrobotni zamieszkujący wieś stanowią ponad połowę zarejestrowanych²².

Bezrobotni z obszarów wiejskich różnią się od pozostałych pod względem niektórych cech demograficznych, zawodowych i społecznych. Wprawdzie przeważają osoby w wieku powyżej 45. roku życia, jednak wśród bezrobotnych na wsi dodatkowo występuje większy odsetek osób w wieku do 24 lat, kobiet oraz osób pozostających w związkach małżeńskich i posiadających dzieci. Poziom wykształcenia ogranicza się głównie do podstawowego oraz zasadniczego zawodowego, a u osób z wykształceniem średnim występuje przewaga techników różnej specjalności. W kategoriach zawodowych przeważają pracownicy fizyczni o specjalnościach rolniczych lub innych, lecz zwykle o wąskich specjalizacjach. Wśród pracowników umysłowych znajduje się duży

²⁰ Por. tamże, s. 30-35.

²¹ Por. tamże, s. 38-43.

²² Por. tamże, s. 45-46.

odsetek osób o nieokreślonych zawodach lub przyuczonych do wykonywania jednorodnych czynności. Legalne i nielegalne źródła dochodów, to: handel i przemysł w rejonach przygranicznych, praca „na czarno” (głównie w budownictwie), kłusownictwo i kradzieże, wyjazdy do pracy za granicę oraz inne (bliżej nieokreślone)²³.

W badaniach próbowano ustalić, w jaki sposób bezrobocie wpływa na sytuację rodziny pod względem materialnym jak też psychospołecznym. Blisko połowa badanych rodzin została dotknięta bezrobociem, ponieważ przynajmniej jedna osoba pozostawała bez pracy. Głównymi problemami bezrobocia są długotrwałość oraz powtarzające się okresy pozostawania bez pracy, przedzielone krótkimi okresami zatrudnienia²⁴.

Bezrobocie dotyka rodzinę bezpośrednio, obniżając standard życia, a także pośrednio, zmniejszając szanse życiowe młodego pokolenia poprzez utrudniony dostęp do edukacji, a także utrwalanie wzorów i celów życiowych przekazywanych przez rodziców. Przedłużanie czasu trwania bez pracy wpływa na spadek aktywności życiowej i zawodowej bezrobotnych. Sytuacja bytowa badanych wraz z utratą zatrudnienia ulega znacznemu pogorszeniu, a poziom życia ogranicza się w większości przypadków do poziomu przetrwania. Źródłami utrzymania pozostają dochody pochodzące z zasiłków dla bezrobotnych oraz z zasiłków pomocy społecznej, pracy okresowej, dorywczej, sezonowej, stałe dochody pozostałych członków rodziny (renty, emerytury), uprawa działek, drobna hodowla oraz dożywianie dzieci w szkołach²⁵.

3) Kryzys rodziny wiejskiej

Gospodarstwa rolne w województwie warmińsko-mazurskim stanowią źródło utrzymania dla sporej części populacji (ok. 10%). Mimo że warunki prowadzenia gospodarki rolnej w tym rejonie są trudniejsze niż w pozostałych częściach kraju (wynika to z warunków glebowych i klimatycznych), korzystna jest struktura obszarowa gospodarstw, ponieważ udział jednostek o powierzchni ponad 15 ha jest trzykrotnie wyższy niż średnia krajowa²⁶.

Istotnym problemem wsi jest niski poziom wykształcenia rolników oraz proces starzenia się właścicieli gospodarstw. Rodzi się wątpliwość, czy obecni gospodarze będą mieli swoich następców. Tylko ponad połowa respondentów przewiduje, że gospodarstwo przejmą po nich dzieci, a więc blisko połowa nie posiada następców i los gospodarstwa jest niepewny. Przyczyną tego jest migracja do miasta i niechęć do pracy w rolnictwie. Porzucanie gospodarstw rolnych stwarza zagrożenie wyludnienia wsi, a co za tym idzie, wyginięcia rodzin wiejskich, które tradycyjnie stanowiły zrąb społeczności kraju. Oprócz wyludnienia, rodziny wiejskie borykają się z wieloma innymi trudnościami. Ponad 90% rodzin nie radzi sobie z problemami finansowymi, 30% z problemami

²³ Por. tamże, s. 46-47.

²⁴ Por. tamże, s. 47-48.

²⁵ Por. tamże, s. 49-51.

²⁶ Por. tamże, s. 53.

zdrowotnymi i mieszkaniowymi oraz ponad 10% z uzależnieniami. Blisko 10% populacji zgłasza problemy małżeńskie i wychowawcze, które wynikają z alkoholizmu i ulegania innym patologiom. Zagrożeniami są również: zbrodnie, rabunki i degradacja moralna, które prowadzą do osłabienia, a nawet zniszczenia rodziny²⁷.

Spożycie alkoholu jest częstym źródłem poważnych problemów zdrowotnych, społecznych i ekonomicznych. Mężczyźni piją prawie pięciokrotnie więcej alkoholu niż kobiety. Rośnie też spożycie alkoholu przez kobiety i ludzi młodych. Do problemów związanych z alkoholizmem należą:

a) Głęboka degradacja zdrowotna osób uzależnionych – 2% ogółu ludności Polski. Na ok. 120 tys. osób zarejestrowanych w leczeniu odwykowym, 20% stanowią kobiety – z powodu zaburzeń układu trawiennego, krążenia, systemu nerwowego, chorób płuc, nowotworów, urazów, trwałego uszkodzenia wątroby itp.

b) U 10-15% populacji młodzieży w wieku 15-18 lat stwierdza się zaburzenia rozwoju psychofizycznego związane z piciem alkoholu.

c) Problemy członków rodzin, w których żyją osoby nadużywające alkoholu, obejmują około 3 mln osób (dorosłych i dzieci). Są to schorzenia psychosomatyczne, zaburzenia emocjonalne oraz demoralizacja, przemoc.

d) Nadużywanie alkoholu dezorganizuje również środowisko pracy, dotyczy to przede wszystkim absencji, wypadków i obniżania się wydajności pracy.

e) Obserwuje się narastanie problemu nadużywania alkoholu w grupie osób bezrobotnych, co ogranicza szansę pomocy w przezwyciężaniu bezrobocia i nędzy.

f) Naruszenia prawa i porządku przez osoby nietrzeźwe powodują: wzrost liczby popełnianych przestępstw; konieczność udzielania pomocy; interwencje w miejscach publicznych; wzrost liczby osób prowadzących pojazdy w stanie nietrzeźwym.

g) Naruszenia prawa związane z handlem napojami alkoholowymi dotyczą: nielegalnego importu, produkcji i sprzedaży napojów alkoholowych; wielkość tego zjawiska szacuje się na około 20-25% legalnego obrotu; sprzedaży osobom nieletnim i nietrzeźwym; nielegalnej reklamy i propagowania spożycia alkoholu²⁸.

Popularyzowanie picia alkoholu jest często adresowane do młodzieży i wśród niej obserwuje się największy wzrost jego spożycia. Oszacowanie wysokości strat związanych z obecnością alkoholu w życiu, w Polsce wynosi ok.

²⁷ Por. tamże, s. 54-55, 86-87; na temat szkodliwości alkoholu pisze: R. Maxwell, *Dzieci, alkohol, narkotyki*, tłum. J. Węgródzka, Gdańsk 2005, s. 208.

²⁸ Por. Państwowa Agencja Problemów Alkoholowych, Ministerstwo Zdrowia i Opieki Społecznej, *Raport o sytuacji polskich rodzin na podstawie: Sprawozdanie z realizacji ustawy o wychowaniu w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi w okresie 1 stycznia – 31 grudnia*, Warszawa 1998, <www.srk.opoka.org.pl/srk/srk_pliki/dokumenty/3-7.html>, (data dostępu: 15.05.2011).

25 mld zł rocznie. Alkoholizm niszczy wszystkie obszary życia człowieka (rodzinę, pracę itp.). Często z alkoholizmem wiąże się przemoc w rodzinie, odpowiedzialny za nią traktowany jest jak przestępca i może zostać skazany na karę więzienia. Pomoc ofiarom przemocy często nie dociera na czas²⁹.

Badania regionu warmińsko-mazurskiego wykazały, że kolejnym rodzajem patologii społecznej zagrażającej rodzinie jest narkomania spowodowana używaniem pewnych grup środków odurzających (morfiny, heroiny, amfetaminy, marihuany, kokainy, opium, haszyszu, halucynogenów). Przyczynami sięgnięcia po narkotyki są problemy w domu, wpływ środowiska, ciekawość, chęć zbadania wpływu na organizm, mała odporność na stres, duża dostępność. Przeciwno uzależnieniom stosuje się działania wychowawcze, profilaktyczne, prewencyjne, resocjalizacyjne oraz lecznicze w stosunku do osób uzależnionych lub zagrożonych³⁰.

Warto w tym miejscu dodać, że w rodzinie kumulują się wszystkie problemy społeczeństwa, jego kondycja moralna, ekonomiczna. Często prowadzą one do ubóstwa, a nawet do rozpadu rodziny. Według danych GUS w 2012 r. ogólne wskaźniki zagrożenia ubóstwem ekonomicznym były na zbliżonym do poprzednich lat poziomie. Wzrósł odsetek ubogich wśród rodzin wielodzietnych z co najmniej czwórką dzieci, rodzin niepełnych oraz w gospodarstwach domowych z dziećmi niepełnosprawnymi. Zaobserwowano także spadek zagrożenia ubóstwem w gospodarstwach rolników, choć trzeba pamiętać o dużych wahaniach dochodów rolników w poszczególnych latach. Podobnie jak w latach poprzednich ubóstwem zagrożone były przede wszystkim gospodarstwa domowe z osobami bezrobotnymi (szczególnie wtedy, gdy dana osoba miała niski poziom wykształcenia) oraz rodziny wielodzietne. W trudnej sytuacji znajdowały się rodziny z osobami niepełnosprawnymi. Dotyczy to także gospodarstw utrzymujących się z rent. Czynnikiem silnie różnicującym zagrożenie ubóstwem jest poziom wykształcenia. Jeśli osoba odniesienia w gospodarstwie domowym ma wyższe wykształcenie, to osoby w tym gospodarstwie nie są zagrożone ubóstwem skrajnym, natomiast wśród gospodarstw domowych o niskim poziomie wykształcenia osoby odniesienia co szósta osoba jest zagrożona ubóstwem skrajnym. Grupą silnie zagrożoną ubóstwem pozostają dzieci i młodzież. Największe odsetki osób w gospodarstwach domowych o wydatkach poniżej minimum egzystencji (wg GUS 2012 r.) zaobserwowano w województwie warmińsko-mazurskim (ok. 13%)³¹.

W wymiarze terytorialnym zasięg ubóstwa był największy w regionie północnym i wschodnim, a w szczególności w województwach: warmińsko-mazurskim, podlaskim, świętokrzyskim. Podobnie jak w latach poprzednich

²⁹ Por. W. Świątkiewicz, *Polska w nowej Europie, 10 pytań i odpowiedzi*, Gliwice 2003, s. 43.

³⁰ Por. tamże, s. 44.

³¹ Główny Urząd Statystyczny, *Ubóstwo w Polsce w świetle badań GUS*, Warszawa 2013, http://stat.gov.pl/cps/rde/xbr/gus/WZ_ubostwo_w_polsce_2013.pdf, (15.06.2014).

ubóstwo znacznie częściej dotyka mieszkańców wsi niż miast, a najrzadziej mieszkańców największych miast. Dane GUS z 2013 r. potwierdzają, że największy problem dotyczy rodzin wielodzietnych, a w skrajnej nędzy (poniżej tzw. minimum egzystencji) żyje blisko 10% rodzin wychowujących troje dzieci i aż 26,6% mających ich czworo lub więcej. W Polsce najmłodszy są najbardziej narażeni na ubóstwo. W sumie aż 8,9 mln dzieci w wieku 0–24 lat, pozostających na utrzymaniu rodziców, żyje w niedostatku lub biedzie. Jak wynika z raportu GUS ponad 500 tys. dzieci nie dojadą, blisko 450 tys. nie ma wszystkich podręczników, 600 tys. nie chodzi do dentysty z powodu biedy, a 530 tys. do innych specjalistów medycznych. Rodziców nie stać, by zapewnić dzieciom przynajmniej w co drugi dzień posiłek mięsny (np. drobiowy), rybny lub wegetariański albo zakupić przynajmniej kilka razy w tygodniu świeże owoce lub warzywa. Wielu rodziców nie stać też na opłacenie przynajmniej raz w roku tygodniowego wypoczynku dla dzieci. Bieda jest dotkliwa zwłaszcza w małych miejscowościach, gdzie wszystko trzeba kupić i nie ma możliwości skorzystania z produktów rolnych pochodzących z własnych upraw. Na ubóstwo narażeni są najmłodszy głównie z rodzin wielodzietnych³².

Problematyka rodziny jest ważną częścią polityki społecznej. Rodzina zwyczajowo uznawana jest za podstawową komórkę społeczną. Problemy dotyczące tej najbardziej podstawowej grupy społecznej przekładają się na jakość funkcjonowania społeczeństwa jako całości. Dysfunkcje dotyczące rodziny, w wypadku osiągnięcia przez nie poważnej skali, grożą konsekwencjami dla stabilności całego państwa – „społeczeństwo składa się z rodzin, tak jak każde ciało składa się z komórek. Jeśli komórki są zdrowe – zdrowe jest też ciało. Jeśli rodzina jest zdrowa – zdrowe jest społeczeństwo”. Można stwierdzić, że stan rodziny odzwierciedla stan społeczeństwa, a jej przemiany implikują przemiany społeczne. Zależność między rodziną a społeczeństwem wyraża się w tym, że funkcje i struktura rodziny muszą być co najmniej niesprzeczne z wymogami społeczeństwa, w ramach którego rodzina istnieje³³.

Politykę rodzinną można zdefiniować jako sferę celowego działania, dotyczącą tworzenia warunków sprzyjających powstawaniu i funkcjonowaniu rodzin oraz oddziaływania na funkcjonowanie całego społeczeństwa, lub szerzej – jako całokształt norm prawnych, działań i środków uruchamianych przez państwo w celu stworzenia rodzinie odpowiednich warunków do jej powstania, prawidłowego rozwoju i spełniania przez nią wszystkich ważnych społecznie funkcji. Efektywna polityka rodzinna osiągająca założone cele to polityka aktywna, dostosowująca się do zmieniających się realiów społecznych (np. wzrostu popularności związków rodzinnych i starzenia się społeczeństwa itp.), dłu-

³² Por. *Warunki życia dzieci w Polsce poniżej średniej*, <http://www.rp.pl/arttykul/1001073.html>, (17.04.2013).

³³ A. Matusik, *Polityka rodzinna w Polsce*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna TWP w Warszawie, s. 5, (<http://www.spolecznieodpowiedzialni.eu/files/file/p5wwcq2dewv2b7zu7irxaab4d3ko m2.pdf>, z dnia 14.02.2015).

goteterminowa i stabilna w swych założeniach, czemu sprzyja opracowanie szczegółowej strategii zawierającej cele i środki ich osiągnięcia³⁴.

W ramach realizacji zadań ustawowych w zakresie polityki prorodzinnej Sejmik Województwa Warmińsko-Mazurskiego, w dniu 13 marca 2012 r. Uchwałą Nr 12/139/12/IV, przyjął Wojewódzki Program Polityki Prorodzinnej na lata 2012-2016. Program ten został opracowany m.in. w oparciu o doświadczenia, jakie uzyskano podczas wdrażania Wojewódzkiego Programu Polityki Prorodzinnej na lata 2008-2011. Program ma na celu inspirowanie działań wspierających rodziny w prawidłowym rozwoju oraz współdziałanie przy tworzeniu systemu pomocy rodzinom w sytuacjach kryzysowych³⁵.

Polityka rodzinna powinna być realizowana według szczegółowej, długoterminowej strategii, zakładającej osiągnięcie wyznaczonych celów i wskaźników. Jej efektywność powinna być nieustannie monitorowana i ewaluowana³⁶.

Podsumowanie

Obserwując wszelkie zmiany we współczesnym świecie, nie sposób nie zauważyć, że rodzina zaczęła się przeobrażać od typu tradycyjnego, osadzonego na wartościach i normach religijno-moralnych, z dominacją władzy i autorytetu ojca rodziny, do typu demokratycznego, porzucającego wartości tradycyjno-religijne, pozbawionego trwałej struktury moralnej gwarantującej rodzinie i społeczeństwu stabilność i funkcjonalność. W tak ukształtowanej rodzinie zmniejsza się ranga funkcji instytucjonalnych, a zdecydowanie zaznacza się przewaga funkcji osobowych. Współczesna polska rodzina coraz bardziej upodabnia się do rodzin krajów zachodnich tak pod względem położenia prawnego, ukształtowanych wzorów zachowań, jak i preferowanych modeli życia małżeńsko-rodzinnego³⁷.

Na przykładzie badań mieszkańców województwa warmińsko-mazurskiego dochodzimy do wniosku, że przyczynami problemów współczesnych rodzin są: pogorszenie położenia ekonomicznego, czyli bezrobocie, niskie płace, wzrost kosztów utrzymania i kształcenia. Czynniki te wpływają negatywnie na rodzinę, ponieważ zdobywanie środków utrzymania jest bardziej czasochłonne niż kiedyś, a przez to rodzice zaniedbują swoje obowiązki. Nasilenie zjawisk patologicznych, np. alkoholizm, przemoc, przestępczość, może być przyczyną rozpadu rodziny. Trudno jest przeanalizować wszystkie zagrożenia, jakie pojawiają się lub mogą pojawić się w życiu. Wiek XXI zmienia oblicze rodziny, powoduje pojawienie się różnorodności jej form. Obecnie

³⁴ Tamże, s. 6.

³⁵ Wojewódzki Program Polityki Prorodzinnej na lata 2012-2016. Raport z monitoringu wdrażania w latach 2012-2013, Olsztyn 2014, s. 2, (<http://portal.warmia.mazury.pl/pl/polityka-spoleczna/pomoc-rodzinie>, z dnia 22.02.2015).

³⁶ A. Matusik, *Polityka...*, s. 9-10.

³⁷ Por. F. Adamski, *Kondycja społeczno-moralna rodziny*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, red. J. Mariański, Kraków 2002, s. 405-407.

istnieje wachlarz wielu różnych wzorów życia małżeńskiego, rodzinnego i trudno jasno określić, który z nich jest najbardziej pożądanym, ponieważ każdy ma swoje wady i zalety. Zmiany pojawiające się w życiu rodzinnym niosą ze sobą wiele zagrożeń, ale są one jednocześnie nieuniknione³⁸. Podjęta po raz kolejny refleksja na temat rodziny miała nie tylko ukazać jej funkcję ale również zagrożenia, które mogą przyczynić się do nieprawidłowego rozwoju młodego człowieka, co będzie miało przełożenie na budowanie przyszłego społeczeństwa. Wynika stąd, że w chwilach kryzysu i różnych zagrożeń rodzina potrzebuje wsparcia zarówno ze strony instytucji państwowych, jak i pozarządowych (w tym związków wyznaniowych).

SOCIAL FUNCTIONS OF THE FAMILY AND ITS THREATS STUDY BASED ON THE WARMIAN-MAZURIAN REGION

Summary

The family as the smallest social entity underlies each society and fulfils three basic functions: procreative, educational and economic. Among others, deteriorating economic conditions, i.e. high unemployment rate, low salary, increase of both running and educational costs are the main problems that face contemporary families. Expansion of pathological phenomena e.g. alcoholism, drug addiction, violence within the family, and crime can lead to the breakdown of the family. Other threats to the family persistence are disintegration of an extended family, lowering number of children per family.

Key words: social policy, welfare, family.

³⁸ Por. A. Giddens, *Socjologia*, tłum. A. Sulżycka, Warszawa 2004, s. 199.

KS. STANISŁAW STRĘKOWSKI*

TROSKA O CZYSTOŚĆ WIARY W RODZINIE I WSPÓLNOTACH EKKLESJALNYCH NA PODSTAWIE PISM ŚW. GRZEGORZA Z NAZJANZU

Św. Grzegorz (329/330-390) – urodzony w majątku rodzinnym Arinazos położonym niedaleko Nazjanzu w Kapadocji – był bez wątpienia jednym z trzech potężnych filarów ortodoksyjnej myśli teologicznej po Soborze Nicejskim w 325 roku i miał wydatny udział w ożywionych dyskusjach z przedstawicielami nurtów heterodoksyjnych w Kościele Wschodnim IV wieku¹. Z tego też powodu otrzymał od potomnych zaszczytny tytuł „Teolog”. Warto zatem zapytać jak przejawiała się troska św. Grzegorza z Nazjanzu i całego środowiska chrześcijan w Kapadocji o czystość wiary? Jakie prawdy wiary były przedmiotem tej troski? Albowiem wielką próbą odpowiedzialności i wyzwaniem duszpasterskim za przekazywanie nieskażonej wiary była szczególnie istotna po Soborze Nicejskim (325) obrona ortodoksyjnej formuły *homoousios* przed głosicielami innych, często kompromisowych formuł, które wprowadzały zamieszanie i dyskomfort nie tylko we wspólnotach eklezjalnych, a nawet w pojedynczych rodzinach. Do tych formuł należy zaliczyć przede wszystkim *homoiousios* oraz *anomoios*².

1. Formacja chrześcijańska w rodzinie Grzegorza z Nazjanzu

Związany przyjaźnią ze św. Bazylim Wielkim³ i jego młodszym bratem św. Grzegorzem – biskupem Nyssy, św. Grzegorz zwany później w Kościele

* Ks. dr hab. Stanisław Strękowski, prof. UKSW – Wydział Studiów nad Rodziną, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: stanislawstrekowski@wp.pl

¹ C. Moreschini, *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Roma 2008, s. 18; H. Von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tł. pol., K. Wierszyłowski, Warszawa 1998, s. 83.

² T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 198-200; B. Studer, *Dio salvatore nie Padri della Chiesa. Trinità-cristologia-soteriologia*, Roma 1986, s. 198-199.

³ L. Małunowiczówna, *Le problème de l'amitié chez Basile, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome*, „Studia Patristica” 16 (1985), s. 412-417.

Wschodnim „Teologiem” urodził się w rodzinie zamożnej, lecz nie pławiającej się w bogactwie. Św. Nonna, matka Grzegorza i jego rodzeństwa, młodszego brata Cezarego, który był lekarzem i starszej od nich siostry Gorgonii, wydanej za mąż za Alypiosa, pochodziła z rodziny chrześcijańskiej. Ojciec natomiast o tym samym imieniu przez długie lata znajdował się na obrzeżach ortodoksji. Wszystkie informacje o rodzicach i rodzeństwie rozsiane są w licznych utworach napisanych przez krótko urzędującego Patriarchę Konstantynopola.

Św. Grzegorz z Nazjanu z wielkim szacunkiem mówi o swoich rodzicach, a w kontekście powszechnego uwielbienia dla dziewictwa i życia monastycznego wygłaszanie pochwały życia małżeńskiego⁴ i gloryfikowanie kobiety zamężnej było bardzo znaczącym gestem⁵. Życie małżeńskie i rodzinne Grzegorza Starszego i Nonny porównał Grzegorz Teolog do życia patriarchów Abrahama i Sary, podkreślając aktualność cnót, którymi wyróżniali się w środowisku⁶. Ich małżeństwo, zawarte najprawdopodobniej ok. 305 roku⁷, było zgodnym dążeniem do ideałów wskazanych w Piśmie świętym, Nonna uznawała Grzegorza Starszego za swego „pana i panem nazywała dzięki czemu zyskała cześć swojej świętości”⁸. Rodzice bardzo kochali swoje dzieci i Chrystusa, lecz jak twierdzi Grzegorz Teolog: „bardziej kochali Chrystusa niż swoje dzieci. Z dzieci zaś mieli tę jedną pociechę, że od Chrystusa otrzymywały one rozgłos i imię; a szczęście z dzieci uznawali tylko, o ile płynęło ono z ich cnoty i postępów w dobrym”⁹.

1.1. Rodzice

Ortodoksyjna wiara chrześcijańska w rodzinie św. Grzegorza Teologa była z całą pieczołowitością pielęgnowana i przekazywana dzieciom. Ojcem Grzegorza Teologa był Grzegorz zwany przez potomnych Starszym (zm. 374), dla odróżnienia od swego znamienitego syna. Przez swego syna wspominany z największym szacunkiem przy różnych okazjach przeważnie podczas wygłaszania mów pogrzebowych ku czci zmarłych członków swojej rodziny oraz w swojej autobiografii. Chociaż Grzegorz Starszy urodził się w rodzinie nie mającej ścisłych związków z chrześcijaństwem i przez wiele lat pozostawał w kręgu oddziaływania sekty hypsistarion, którzy czcili Boga jako jedyne pan-

⁴ Mowa 8, 8, tł. pol., J. M. Szymusiak, w: J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 307: „ani bowiem małżeństwo nie jest złe z natury swojej, ani samotność nie zasługuje na pochwałę bez zastrzeżeń. Odpowiedzialność za małżeństwo jak i za dziewictwo bierze duch człowieka, a jedno i drugie jest jak gdyby jakąś materią, którą Logos Boży jak artysta układa i kształtuje w formy cnoty”.

⁵ J. Bernardi, *Gregorio di Nazianzo teologo e poeta nell'età d'oro della Patristica*, Roma 1997, s. 105.

⁶ Mowa 8, 4, s. 305.

⁷ J. Bernardi, *Gregorio di Nazianzo teologo e poeta nell'età d'oro della Patristica*, s. 104.

⁸ Mowa 8, 4, s. 305; J. Bernardi, *Gregorio di Nazianzo teologo e poeta nell'età d'oro della Patristica*, s. 102-103.

⁹ Mowa 7, 4, s. 305.

tokratora, nie uznając jednak tego, że jest On Ojcem¹⁰, to jednak poznawszy prawdę wiary chrześcijańskiej nawrócił się¹¹ i po tradycyjnym w starożytności przygotowaniu katechumenalnym został ochrzczony w 325 roku¹², następnie został wybrany biskupem i przez wiele lat pełnił obowiązki pasterskie w Nazjanzie. Nawrócenie Grzegorza Starszego, pomimo wcześniejszego małżeństwa z Nonną – dziewczyną chrześcijańską z Ikonium, nie zostało z aprobatą przyjęte przez najbliższą rodzinę, wzbudziło ono gniew jego matki, która go z tego powodu wydziedziczyła¹³, chociaż w późniejszym czasie Grzegorz Teolog mówi o tym, że ojciec posiadał znaczny majątek¹⁴, co mogłoby sugerować, że odzyskał dobra rodzinne¹⁵.

W *Mowach* i pismach syna Grzegorz Starszy jawił się słuchaczom i czytelnikom jako człowiek prawy, wytrwale pracujący nad opanowaniem swego cholerycznego charakteru, wyrozumiały i pełen szacunku dla innych, pokorny, wyróżniający się umiarkowaniem w korzystaniu z dóbr materialnych, uporządkowanym stylem życia, hojny dla potrzebujących, troszczący się o ubogich¹⁶, ukazujący nie tylko swoim dzieciom, lecz także wszystkim wiernym powierzonym jego pasterskiej trosce cnoty wielkiego patriarchy Abrahama, człowiek szlachetny, przyjaciel Chrystusa, prawdziwy pasterz oraz wzór i umocnienie dla innych pasterzy trzody Chrystusowej w Kapadocji¹⁷. Podobnie jak staro-

¹⁰ Mowa 18, 5, s. 325; Greg. Niss., Eun. II, por. F. Cocchini, *Ipsistariani*, w: DPAC, 2, kol. 1804; H. Von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 84; J. Bernardi, *Gregorio di Nazianzo teologo e poeta nell'età d'oro della Patristica*, s. 102-103.

¹¹ Motywem bezpośrednim podjęcia decyzji o zbliżeniu pięćdziesięcioletniego Grzegorza Starszego do chrześcijaństwa według relacji syna miała być wizja śpiewania psalmów, którą podzielił się ze swoją żoną, a ta zinterpretowała ją jako wyraźny znak dany przez Boga. Mowa 18, 12, s. 325: „śniło się więc [ojcu], że brał udział w śpiewaniu psalmów. A trzeba wiedzieć, że dotychczas, mimo nalegań i prośb żony, nigdy tego nie czynił. Śpiewano więc następujący wiersz boskiego Dawida: *Uradowałem się z tego, co mi powiedziano. Pójdziemy do domu Pańskiego*. Psalmu mu były obce, ale chęć [ich poznania] przychodzi mu razem z wierszem”. Por. Mowa 8, 4, s. 305: „wyzwolił się spod jarzma ojcowskich bożków... opuścił krewnych, szczęśliwą miał drogę... ofiarował się Panu... pokazał jak szczerze opuszcza kult bożków, a potem jak się demonów przegania”. Por. F. Trisoglio, *La conversione in S. Gregorio di Nazianzo*, w: *La conversione religiosa nei primi secoli cristiani*, XV Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, Roma 8-10 maggio 1986, „Augustinianum” 27 (1987), s. 185-217.

¹² Mowa 18, 14, s. 329; Por. J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, s. 14-15; F. X. Portmann, *Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz*, Freiburg 1954, s. 80-81.

¹³ J. Bernardi, *Gregorio di Nazianzo teologo e poeta nell'età d'oro della Patristica*, s. 103-104.

¹⁴ List 2, tł. pol., J. Stahr, w: św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, z języka greckiego tłumaczył, dał wstęp i objaśnienia J. Stahr, Poznań 1933, s. 3-4.

¹⁵ J. Bernardi, *Gregorio di Nazianzo teologo e poeta nell'età d'oro della Patristica*, s. 105.

¹⁶ Mowa 18, 19-27, tł. pol., J. M. Szymusiak, w: J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, s. 331-335.

¹⁷ *Autobiografia*, 50-56, tł. pol., T. Sinko, w: J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, s. 470: „miałem ja ojca, wzór doskonałości starzec, człek prawy, życiem przykład dawał, jak naprawdę drugi jakiś Abram. Dobry był z rzeczy, nie tylko z pozoru,

żytny i szacowny patriarcha przeszedł od bałwochwalstwa, któremu oddawał się w młodości, do prawdziwej wiary i dał przykład wżgardzenia bogactwami materialnego świata dla zdobycia prawdziwych i nieprzemijających bogactw innego świata¹⁸. W *Mowie pogrzebowej* na cześć swojego brata Cezarego tak Grzegorz Teolog mówi o ich ojcu: „jest łagodny, nieskory do gniewu, pogodny na twarzy, gorliwy w duchu, bogato obdarzony darami zewnętrznymi, więcej jeszcze tymi, których nie widać”¹⁹.

Objąwszy urząd biskupa w Nazjanzie Grzegorz Starszy zaprezentował wiernym zdolności administracyjne i włożył wiele pracy nad poprawą obyczajów swojego ludu głosząc swoje nauki oraz wykorzystując swoje wrodzone zdolności pedagogiczne. Systematycznie pogłębiał swoją wiedzę teologiczną poprzez lekturę Pisma św. i w krótkim czasie swą ją wiedzą mógł mierzyć się z największymi erudytami swoich czasów. Według relacji syna dzięki szczególnej łasce Bożej stał się ojcem i mistrzem ortodoksyjnej nauki Kościoła. Chociaż podobnie jak wielu współczesnych uległ pokusie szukania kompromisów w szukaniu orzeczeń i sformułowań teologicznych, to jednak po interwencji syna zdecydował się stanąć po stronie mnichów reprezentujących nurt teologii nicejskiej²⁰ i już więcej *nie targował się z prawdą*. Jednakże nie epatował posiadaną wiedzą teologiczną a starał się być raczej najpobożniejszym wśród *najbiegłęjszych w dyskusjach* oraz wykazywać więcej logiki niż uchodzący za najmądrzejszych. Swoją zdecydowaną postawą zachęcał powierzonych mu ludzi do postępowania na drodze cnoty oraz skrupulatnego pielęgnowania i przekazywania otrzymanego depozytu wiary w „jednego Boga, którego w Świętej Trójcy czcimy, ale także trzy Osoby, które łączą się w jednej boskiej naturze. Nie przyjmował jedności, jaka głosił Sabeliusz, ani troistości w sensie ariańskim, tzn. nie dzielił bóstwa, na różne stopnie, natury lub wielkości”²¹. Grzegorz Starszy był przekonany, że rzeczywistość Boża jest nieuchwytna i niedostępna dla nawet najbardziej przenikliwego ludzkiego rozumu²². Dzięki

ni tak jak tera częstokroć się dzieje. Naprzód żył w błędzie, potem za Chrystusem poszedł; wnet pasterz, pasterzy podpora”. Por. F. Trisoglio, *Il pastore d'anime in San Gregorio di Nazianzo*, „Renovatio” 25 (1990), s. 509-527; T. Špidlik, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, Roma 1971, s. 82.

¹⁸ Mowa 8, 4, s. 306; F. Trisoglio, *San Gregorio di Nazianzo. Un contemporaneo vissuto sedici secoli fa* (a cura di R. L. Guidi, D. Petti), Torino 2008, s. 106.

¹⁹ Mowa 7, 3, s. 292; J. Bernardi, *Nouvelles perspectives sur la famille de Grégoire de Nazianze*, „Vigiliae Christianae” 38 (1984), s. 352-359.

²⁰ H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 87.

²¹ Mowa 18, 16, s. 330; J. Bernardi, *Gregorio di Nazianzo teologo e poeta nell'età d'oro della Patristica*, s. 105.

²² Mowa 18, 16-17, s. 330-331: „wszystko bowiem jest w tej dziedzinie naszemu rozumowi nieuchwytnie, ponieważ go przewyższa, jakżeż więc można to przyjmować lub innym wykładać? Jakżeż można zmierzyć to, co nie ma granic? Jakżeż to, co należy do porządku rzeczy ograniczonych, zastosować do bóstwa i mierzyć bóstwo pojęciami wysokości i małości. Takie było przekonanie tego wielkiego męża Bożego prawdziwego teologa, który w tych sprawach postępował za Duchem Świętym”. Podobny pogląd o niepoznawalności Boga będzie głoszony rów-

okazywanej przez biskupa Grzegorza trosce o sprawy wiary chrześcijańskiej mały kościół w Nazjanzie otrzymał od współczesnych miano „nowej Jeruzalem, nowej arki na falach niesionej – podobny do wielkiego patriarchy Noego, który stał się ojcem nowego porządku świata”²³. Podobnie jak sprawiedliwi uratowani w czasach Noego, chrześcijańscy mieszkańcy małego miasta w Kapadocji pod wodzą swego roztropnego i pobożnego biskupa zwycięsko wyszli z zalewającego wszystkie okoliczne gminy potopu herezji ariańskiej.

Nonna (zm. 375) zaś, wydana bardzo wcześnie za mąż, była kobietą bardzo pobożną, z pobudek religijnych praktykującą częste posty i modlitwne czuwania, odważną, gospodarną, zatroskaną nie tylko o dobro materialne, lecz również o prawidłowy rozwój duchowy swoich dzieci, odznaczająca się niezwykłą siłą duchową, stała i pryncypialną w wyznawanej wierze do tego stopnia, iż – jak czytamy w *Mowie pogrzebowej na cześć swojego ojca* – nigdy nie podawała ręki, ani pocałunku, *żadnej kobiecie pogańskiej – nawet bardzo zacnej i bliskiej znajomej...*, a także ani z własnej woli, ani pod przymusem nie chciała mieć nic wspólnego z tymi, *którzy wracali do pogańskiego nie poświęconego ołtarza*²⁴, lecz równocześnie była bardzo wrażliwa na niedostatek i ludzkie cierpienia²⁴.

Według Grzegorza jego matka – św. Nonna w codziennym życiu charakteryzowała się tymi wszystkimi wartościami, które ukazywały i upowszechniały teksty biblijne. Według słów św. Grzegorza matka chociaż była kobietą, to jednak z powodu wyjątkowego hartu ducha i prowadzonego stylu życia okazywała się czymś więcej niż potrafi być mężczyzna²⁵. Zawsze kierowała się w swym życiu bojaźnią Bożą, która jest dla wierzących wielką nauczycielką²⁶. Dawała również swoim dzieciom żywy przykład czynnego zaangażowania na rzecz ludzi ubogich, albowiem bardzo skutecznie wspierała liczne sieroty i wdowy, niosła pociechę płaczącym w życiowych niepowodzeniach, natomiast osobom duchownym okazywała wielką cześć i szacunek. Chociaż sama żyła w

niez przez św. Grzegorza z Nyssy, Pseudo-Dionizego Areopagity i wielu innych przedstawicieli tzw. teologii apofatycznej.

²³ Mowa 18, 17, s. 331.

²⁴ Mowa 18, 10, s. 327: „jedna rzecz u niej zasługiwała na większy jeszcze podziw mianowicie to, że nie oddawała się cielesnemu żalowi do tego stopnia, by żalosne słowa i wyrazy współczucia przychodził jej na usta przed 997 słowami modlitwy; ani łzy nie spływały spod jej powiek zamkniętych w skupieniu kontemplacji; ani nie mogła zachować postawy żałobnej – chociaż wiele osobistych nieszczęść nieraz ją spotkało – kiedy nastawał jakiś dzień uroczysty [w liturgii]. Obowiązkiem bowiem duszy, Boga kochającej jest podporządkowanie sprawom Bożym wszystkiego, co ludzkie”.

²⁵ Autobiog., 59-60, s. 470: „z pobożnych rodu, sama pobożniejsza, ciałem niewiasta, obyczajami ponad mężami”. Por. J. Bernardi, *Nouvelles perspectives sur la famille de Grégoire de Nazianze*, s. 352-359.

²⁶ Autobiog., 67-68, s. 470: *gdyż ją bojaźń Boża wiodła, ta wieka pokory mistrzyni*. Por. M. Patrucco Forlin, *Aspetti di vita familiare nel IV secolo negli scritti dei padri Cappadoci*, w: R. Cantalamessa (red.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976, s. 158-179.

małżeństwie i była odpowiedzialną matką rodziny to jednak – podobnie jak wiele osób wcześniej jak i w jej czasach – wielkim szacunkiem i otaczała stan dziewictwa coraz częściej praktykowany w całej Kapadocji²⁷.

Wiara św. Nonny była ufna i wytrwała. Nigdy nie pozwalała sobie na najmniejsze zwątpienie w działanie Bożej opatrności. To ona właśnie poprzez wytrwałą modlitwę uprosiła łaskę nawrócenia dla swego błądzącego męża, gdy ten był jeszcze z dala od wspólnoty z Kościoła²⁸. „Matka zaś – twierdzi Grzegorz Teolog – od dawna, już od pradziadów jest święcie Bogu oddana, a nieuniknioną dziedziczość religijności – zamiast ją wyłącznie dla siebie zachować – przekazała swojej rodzinie, jako naprawdę święty zaczyn świętych początków. Wzmocniła ja nawet i pomnożyła do tego stopnia, że niektórzy są przekonani i twierdzą, iż ona, nikt inny przyczyniła się do nawrócenia męża. A wskutek tego – podziwiamy! – jako nagrodę za pobożność otrzymała zwiększenie i udoskonalenie własnej pobożności”²⁹. Według św. Grzegorza Teologa wiara jego matki Nonny była tak głęboka, że wyrażała się nie tylko w codziennej żarliwej modlitwie, ale również w obłajkach, czego przykładem może być wydarzenie, które miało miejsce już po śmierci jej męża. Wówczas to Nonna klęcząc u stóp ołtarza, tuż po przyjętej Komunii świętej, złożyła Bogu swą duszę w czystej ofierze³⁰.

1.2. Rodzeństwo

Starszą siostrą Grzegorza Teologa była Gorgonia, na której pogrzebie wygłosił *Mowę* ukazując jej cnoty w życiu osobistym i małżeńskim. Została wydana za mąż za Aлыпiosa, a w zawartym małżeństwie potrafiła łączyć cechy charakterystyczne dla życia małżeńskiego nie zaniedbując przy tym troski o swój rozwój duchowy³¹. W małżeństwie pielęgnowała cnotę wierności i czystości, czym znacznie *przewyższała wszystkie swoje rówieśniczki*. T upodabniała ją do znanych i chwalebnych postaci z przeszłości³². W sprawach wyniesionej z rodzinnego domu wiary chrześcijańskiej – podobnie jak jej matka Nonna – miała wielki wpływ na swego męża, którego „uksztaltowała na swoją modłę i zamiast znajdować w nim nieugiętego pana, zdobyła go sobie za idealnego

²⁷ Mowa 18, 9, s. 327; H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 88.

²⁸ Mowa 18, 11-12, s. 328; F. Trisoglio, *La conversione in S. Gregorio di Nazianzo*, s. 185-189.

²⁹ Mowa 7, 3, s. 292; F. Trisoglio, *La conversione in S. Gregorio di Nazianzo*, s. 185-191.

³⁰ *Epitaph*. 84; J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, s. 14.

³¹ Mowa 8, 8, s. 306-307: „życie ludzkie może przebiegać w dwu stanach: samotności i małżeństwa. Pierwszy cechuje się wzniosłością i zbliżeniem się do Boga, ale za to jest trudniejszy i bardziej niebezpieczny. Drugi natomiast jeź niższy, ale za to bezpieczniejszy. Ona uniknęła złych stron jednego i drugiego wybrała dla siebie to, co jest najpiękniejsze w obydwu, prowadząc wszystko do jedności”.

³² Mowa 8, 8, s. 306.

wspólnej sprawy służyć³³. Podobnie jej silna osobowość i głęboka wiara wywarły wielki wpływ na dzieci i wnuków do tego stopnia, że „cały swój dom, w jedność duszy, poświęciła Bogu. U niej małżeństwo zasłużyło na pochwałę dzięki zadowoleniu, jakie jej przyniosło, oraz dzięki pięknym jego owocom. Sama zaś była przez całe życie dla potomstwa przyciągającym przykładem wszelkiego dobra³⁴. Była wzorową gospodynią zatroskana nie tylko o codzienne potrzeby męża i dzieci, lecz także gościną w stosunku do miłych gości. Była osobą stanowczą i skromną, niezwykle powściągliwą w okazywaniu zarówno radości jak i smutku, roztropną i spokojną. W postawie Gorgonii widoczny był „umiar, a miłość zaprawiona była godnością³⁵”.

Cezar wychowany w domu rodzinnym w atmosferze gorliwie praktykowanej przez rodziców wiary chrześcijańskiej. Rodzice swoją postawą dawali dzieciom wzór postawy prawdziwie humanistycznej i chrześcijańskiej. Jak zauważa św. Grzegorz Teolog z dystansu patrząc na tradycje rodzinne, że dla Cezarego cnota była *obowiązkiem rodzinnym*³⁶. Podobnie jak Grzegorz – jego starszy brat – Cezary w dzieciństwie uczył się w miejscowych szkołach. Następnie udał się do Aleksandrii w celu studiowania popularnych w tym czasie nauk³⁷ w tym medycyny. Po ukończonych studiach został lekarzem i długo przebywał na dworze cesarskim³⁸. Przez wiele lat był katechumenem i dopiero w 368 roku po cudownym ocaleniu podczas trzęsienia ziemi w Nicei zatem w wieku dojrzałym przyjął sakrament chrztu św.

1.3. Formacja duchowa i intelektualna św. Grzegorza z Nazjanzu

Św. Grzegorz z Nazjanzu podobnie jak św. Grzegorz z Nyssy z wielkim szacunkiem odnosili się do godności kapłańskiej i biskupiej i obaj prawie wbrew swej woli przyjęli obowiązki posługiwania wspólnocie wierzących jako biskupi³⁹. Grzegorz Teolog, chociaż uchylił się od przewodzenia chrześcijanom w Sazymie⁴⁰, to jednak zdecydowanie wystąpił w obronie wiary chrześcijańskiej odziedziczonej w rodzinie⁴¹. Pomimo wielkiego zagrożenia ze strony

³³ Mowa 8, 8, s. 307.

³⁴ Mowa 8, 8, s. 307.

³⁵ Mowa 8, 9, s. 307.

³⁶ Mowa 7, 5, s. 293. Por. M. Corsano, *Gli epitaffi al fratello Cesario (AP 8, 85-100): il dolore di una famiglia*, w: G. Laudizi (a cura di), *Satura rudina: Studi in onore di P. L. Leone*, Lecce 2009, s. 55-72.

³⁷ Mowa 7, 6, s. 293.

³⁸ J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. Źródła chrześcijańskiej myśli IV wieku*, s. 21.

³⁹ H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 96; A. Houssiau, *Vie contemplative et sacerdoce selon Grégoire de Nazianze. A propos du livre de Francis Gautier*, „Revue théologique de Louvain” 37 (2006), s. 217-230.

⁴⁰ Por. A. Meredith, *Gregory of Nazianzus and Gregory of Nyssa on Basil*, „Studia Patristica” 32 (1997), s. 163-169.

⁴¹ J. P. Lieggi, *Gregorio di Nazianzo*, w: L. F. Mateo-Seco - G. Maspero (red.), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Roma 2007, s. 302-303; I. Milewski, *Obyczaje życia codziennego chrześcijan 2. poł. IV wieku w świetle pism św. Bazylego Wielkiego*, „Vox Patrum” 17 (1997) z. 32-33,

władz imperialnych wykonujących rozporządzenia arianckiego cesarza Walensa w sprawach dotyczących religii, biskup nie uległ żadnym naciskom i w środowisku osób powierzonych jego pasterskiej pieczy głosił ortodoksyjną naukę trynitarną⁴².

2. Trynitarny charakter wiary chrześcijańskiej

Wiara według Grzegorza Teologa jest niezwykle istotną wartością w życiu chrześcijanina. Jako źródło, które umożliwia człowiekowi prawdziwy i skuteczny wzrost w wierze, św. Grzegorz z Nazjanzu wskazuje: „To samo ja myślę i w stosunku do wiary. Wspólnymi są: prawo, prorocy, oba Testamenty, nauki w nich zawarte, łaska, katecheza, chrzest, męka Chrystusa, nowe dzieło stworzenia, pisma apostołów, ewangelie, różne dary Ducha Świętego, wiara, nadzieja, miłość ku Bogu i od Boga – i to nie w odmierzonych dawkach, jak niegdyś dar mанны, dany niewdzięcznemu i upartemu Izraelowi, lecz ile każdy chce: postęp duchowy, oświecenie blaskiem nieznacznie teraz wyraźniejsze zaś w przyszłości, a wreszcie to najważniejsze: poznanie Ojca i Syna i Ducha Świętego, i wyznanie pierwszej naszej nadziei. Cóż nad to większego? Co zaś więcej wspólnego?”⁴³.

Według św. Grzegorza z Nazjanzu wiedza i rozum⁴⁴ są niezwykle ważne w rozwoju wiary, albowiem bardzo pomaga człowiekowi w kontemplacji niezgłębionych tajemnic Bożych⁴⁵, jednakże prawdziwa wiara jest przede wszyst-

s. 101-120; por. M. Kertsch, *Gregor von Nazianz' Stellung zu Theoria und Praxis aus der Sicht seiner Reden*, „Byzantion” 44 (1974), s. 282-289.

⁴² Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tł. pol., S. J. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 371: „Ponieważ więc zetknęli się z nauką filozofii u jej ówczesnego przedstawiciela w Antiochii, zebrali po jakimś czasie dzieła Orygenesesa i z nich właśnie poznali interpretację Pisma Świętego. Szeroko bowiem po całej ziemi rozchodziła się podówczas sława Orygenesesa. Wyćwiczeni w tym zakresie, z wielką mocą zaczęli występować przeciwko arianom. I chociaż arianie powoływali się na księgi Orygenesesa jako na świadectwo przemawiające rzekomo za słusnością ich doktryny, to jednak Bazyli i Grzegorz dobitnie wykazali, że heretycy nie pojęli całej głębi myśli tego pisarza. Ci arianie, którzy ówczesnie w niejednym przypadku uważali się za mistrzów wymowy, a wśród nich Eunomiusz, w zetknięciu z Grzegorzem i Bazyliem okazywali się zgoła nieukami... Grzegorz zaś, biskup Nazjanzu, podrzędne miasta w Kapadocji, gdzie najpierw również i jego ojciec był zwierzchnikiem Kościoła, postępował tak samo jak Bazyli. Bo i on także wędrował z miasta do miasta i umacniał tych, co zaniedbali sprawy wiary. A już najbardziej wówczas, kiedy przebywał w Konstantynopolu i krzepił ortodoksów swymi kazaniami; w związku z tym nieco później zgodnie z wolą wielu biskupów został zwierzchnikiem Kościoła w Konstantynopolu”. Por. F. Trisoglio, *La catechesi nie Padri della Chiesa 2. La catechesi nella teologia: San Gregorio di Nazianzo*, „Rivista Lasalliana” 75/1 (2008), s. 163-180.

⁴³ Mowa 32, 23, w: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 377.

⁴⁴ L. Bacci, *Influssi filosofici in scritti di Gregorio Nazianzeno*, „Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Accademia di Scienze e Lettere. Classe di Lettere, Scienze morali e storiche” 138 (2004), s. 175-205; T. Łukasiuk, *Nauka o poznaniu Boga w „Mowach teologicznych” św. Grzegorza z Nazjanzu*, „Studia Warmińskie” 46 (2009) 237-254.

⁴⁵ Por. A. Houssiau, *Vie contemplative et sacerdoce selon Grégoire de Nazianze*. A propos du livre de Francis Gautier, „Revue théologique de Louvain” 37 (2006), s. 217-230; T. Łukasiuk,

kim łaską, której sam Bóg z miłością udziela, a człowiek nie może unosić się pychą, albowiem właśnie ta wada staje się jego prawdziwą zморą w życiu duchowym⁴⁶. Lecz elementem składowym wiary o niezwykłym znaczeniu jest wyznawanie niezmiennych prawd⁴⁷, które nie są wypaczane przez przewrotne rozumowanie niektórych osób⁴⁸. Taką niezmienną prawdą jest wiara w zmarłych wstanie Jezusa Chrystusa. W tym kontekście znamienne są słowa Grzegorza Teologa: „Nic bogatszego nad łaskę. Nie potrzeba ci, powiada Pismo św., do nieba wstępować, byś miał stamtąd Chrystusa sprowadzić; ani do przepaści zstępować, byś Go miał spośród umarłych wyciągać, albo pierwszą jego skwapliwie badając naturę, albo porządek rzeczy ostatecznych. Albowiem blisko ciebie jest słowo. Rozum włada tym skarbem i językiem, jednym przez wiarę, drugim przez wyznanie. Cóż treściwszego nad to bogactwo? Co nad ten dar przyjemniejszego? Wyznawaj Jezusa Chrystusa i wierz, że z martwych powstał, a będziesz zbawiony. Albowiem sprawiedliwością jest nawet sama

Nauka o poznaniu Boga w „Mowach teologicznych” św. Grzegorza z Nazjanzu, „Studia Warmińskie” 46 (2009), s. 237-254.

⁴⁶ Mowa 32, 23-25, w: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 377-378: „To natomiast, co wykracza ponad to, chociaż z powodu rzadkości zalicza się do rzeczy cenniejszych, to jednak w stosunku do jedynej konieczności jest na drugim miejscu. To bowiem bez czego nie można być chrześcijaninem, ma więcej wartości niż to, co osiągalne jest tylko dla niewielu. Jeden bogaty jest kontemplacją, wynosi się ponad tłum, wprowadza dystynkcje w rzeczach duchowych i w szerokości serca potrójnie opisuje naukę, która wszystkich duchowo buduje: i tę, co wielu, i tę, co raczej tylko niektórych zamiast większej części lub wszystkich. Ten sam jednak nie może znieść tego, że jest biedny, ale zanurza się w głębinach. Niech wchodzi do góry, i niech prowadzi, i niech go duch unosi, i jeśli chce, aż do trzeciego nieba – podług Pawła. Tylko rozumem i nauką, by nie spadł z powodu pychy i by nie opadły mu skrzydła z powodu wysokości lotu! Któż by mógł zazdrościć chwalebnego pochodu w górę? Ale czy jaki inny upadek może równać się temu, gdy ktoś napuszony chodzi dookoła i nie zna pokory ludzkiego porwy do góry, a daleko mu jeszcze do prawdziwego wyniesienia, choć wyniosłością przewyższa wszystkich? Inny jest mało lotny i niezręczny w mówieniu, nie zna pięknych zwrotów retorycznych i powiedzeń, ni zagadek mędrców czy zarzutów Pyrrona albo wstrzymywał się od potakiwania, albo przeciwstawień i rozwiązań sylgizmów Chryzypa, albo krętych i sztucznych wywodów Arystotelesa, albo kuglarstw wymowy Platona, którzy na nieszczęście do Kościoła naszego się wcisnęli, jak egipska plaga. Ale i on ma czym dojść do zbawienia. A na podstawie jakich słów? Nic bogatszego nad łaskę. Nie potrzeba ci, powiada Pismo św., do nieba wstępować, byś miał stamtąd Chrystusa sprowadzić; ani do przepaści zstępować, byś Go miał spośród umarłych wyciągać, albo pierwszą jego skwapliwie badając naturę, albo porządek rzeczy ostatecznych. Albowiem blisko ciebie jest słowo. Rozum włada tym skarbem i językiem, jednym przez wiarę, drugim przez wyznanie. Cóż treściwszego nad to bogactwo? Co nad ten dar przyjemniejszego? Wyznawaj Jezusa Chrystusa i wierz, że z martwych powstał, a będziesz zbawiony. Albowiem sprawiedliwością jest nawet sama wiara; zbawieniem zaś całkowitym jest wyznać tę wiarę i do poznania dodać ufność. Ty coś większego nad zbawienie szukasz, chwały i blasku przyszłego życia. Dla mnie zaś największą rzeczą jest osiągnąć zbawienie i uniknąć przyszłych kar. Ty kroczysz po drodze nieuczęszczanej i trudnej, ja ścieżką wydeptaną, która wielu doprowadziła do zbawienia”.

⁴⁷ F. Trisoglio, *La 'verità' in Gregorio Nazianzeno: concetto e importanza*, w: C. Moreschini, G. Menestrina, *Gregorio Nazianzeno, teologo e scrittore*, Bologna 1992, s. 49-102.

⁴⁸ Por. E. P. Meijuring, *The Doctrine of the Will and the Trinity in the Orations of Gregory of Nazianzus*, „Nederlands Theologisch Tijdschrift” 27.3 (1973), s. 224-234.

wiara; zbawieniem zaś całkowitym jest wyznać tę wiarę i do poznania dodać ufność. Ty coś większego nad zbawienie szukasz, chwały i blasku przyszłego życia. Dla mnie zaś największą rzeczą jest osiągnąć zbawienie i uniknąć przyszłych kar. Ty kroczysz po drodze nieuczęszczanej i trudnej, ja ścieżką wydeptaną, która wielu doprowadziła do zbawienia”⁴⁹.

3. Trójca Święta

Sercem wiary chrześcijańskiej jest wyznawanie niezmiennych prawd, do których w sposób szczególny należy prawda o Trójcy Świętej. Naukę o Trójcy Świętej, która stanowiła fundament ortodoksji, św. Grzegorz z Nazjanzu przejął zarówno od swego ojca jak również swego przyjaciela i – w jakimś sensie – nauczyciela św. Bazylego⁵⁰, biskupa Cezarei oraz jego brata biskupa z Nyssy⁵¹ i w sposób oryginalny rozwinął⁵². Wielokrotnie w swoich *Mowach* św. Grzegorz Teolog wyjaśnia słuchaczom tę prawdę zawsze ostrzegając przed niebezpieczeństwem, który stwarzają błędnowiercy⁵³. Zawarł ją również we własnej *Apologii po powrocie z Pontu* znanej jako *Mowa 2* czyli *Rozprawa o kapłaństwie* z 362 roku. W kontekście wyjaśniania zasad prawidłowego nauczania zaznacza, że najważniejszym punktem jest dobra orientacja kapłana w *nauce o suwerennej i błogosławionej Trójcy*. Zaznacza, że niebezpieczeństwo wypaczenia prawidłowej doktryny trynitarnej jest wielkie, albowiem kapłan może z obawy przed zagrożeniem, jakim był politeizm, tak sprowadzić Trójkę Świętą „do jedności, że nam zostawi tylko puste nazwy, dając do zrozumienia, że Ojciec, Syn i Duch Święty są jedną osobą; albo wpaść może w podobny błąd w odwrotnym kierunku, mianowicie tak podzielić [Osoby Boże], że będziemy mieli do czynienia z trzema bogami różnej natury i podzielonymi między siebie bez ładu ni harmonii – powiedziałbym z trzema przeciwbogami. Te wszystkie nauki przypominają losy powalonego drzewa, które [dla wyprostowania] zostało za bardzo w odwrotną stronę wygięte”⁵⁴.

⁴⁹ Mowa 32, 25, w: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 378.

⁵⁰ D. Zagórski, *Czy smutny i ckliwy potrafi się cieszyć? Rzecz o Grzegorzu z Nazjanzu*, „Vox Patrum” 32 (2012), t. 58, s. 279-280.

⁵¹ D. B. Hart, *The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on the Vestigia Trinitatis*, „Modern Theology” 18.4 (2002), s. 541-561.

⁵² C. Moreschini, *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, s. 260-261; L. Małunowiczówna, *Trójca Kapadocka. (Św. Bazyli, Św. Grzegorz z Nyssy, Św. Grzegorz z Nazjanzu)*, „Ateneum Kapłańskie” 92 (1979), s. 420-421; B. Degórski, *Sformułowanie wiary w Trójjedynego Boga w latach 360-380. Formuła dogmatyczna mia ousia - treis hipostaseis*, „Vox Patrum” 21 (2001), z. 40-41, s. 227-235.

⁵³ J. P. Lieggi, *Gregorio di Nazianzo*, w: L. F. Mateo-Seco - G. Maspero (red.), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 304-305; F. Trisoglio, *La figura dell'eretico in Gregorio di Nazianzo*, w: *Eresia ed eresiologia nella Chiesa antica. XIII Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana*, Roma maggio 1984, „Augustinianum” 25 (1985), s. 793-832; A. Meredith, *Orthodoxy, Heresy, and Philosophy in the Latter Half of the Fourth Century*, „Heythrop Journal” 16 (1975), s. 5-21.

⁵⁴ Mowa 2, 36, s. 267-268; C. Moreschini, *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, s. 261; L. Lugaresi, *Politeismo, monoteismo, relazione trinitaria: appunti su linguaggio religioso*

Wielkim zagrożeniem dla ortodoksyjnej doktryny trynitarnej według św. Grzegorza z Nazjanzu były doktryny teologiczne z punktu widzenia chrześcijaństwa całkowicie błędne i mieszczące się w trzech głównych nurtach myśli filozoficzno-teologicznej: ateizmu, judaizmu i politeizmu⁵⁵. Doktryną o charakterze wyraźnie ateistycznym można nazwać z pewnością teorię modalizmu sformułowaną przez Libijczyka Sabeliusza⁵⁶, w drugim nurcie należy umieścić nauczanie najślawniejszego w IV wieku egipskiego herezjarchy – Ariusza i wielu jego zwolenników, a w trzecim z wymienionych nurtów św. Grzegorz z Nazjanzu umieszcza nauczanie *niektórych z naszych współczesnych*⁵⁷. Do tych ostatnich teorii należy zaliczyć tzw. tryteizm, o którym św. Grzegorz z Nazjanzu sądzi, że wyraża ona *przyjęcie trzech antagonistycznych władz na modłę helleńską*, co bardzo przypomina obraz znanych z mitologii greckiej i literatury klasycznej skonfliktowanych ze sobą i z ludźmi pogańskich bóstw⁵⁸.

Odnosząc się do tych nurtów teologicznej myśli heterodoksyjnej św. Grzegorz Teolog przedstawia prawowierną doktrynę trynitarną. Wychodząc od refleksji o roli teologa we wspólnocie chrześcijańskiej, przedstawia w sposób syntetyczny głównie zagrożenia dla czystości wyznawanej przez chrześcijan wiary. Odwołuje się więc do zdroworozsądkowego rozumowania i odniesieniu do nauczania kapłana aleksandryjskiego Ariusza i jego zwolenników podkreśla, że nie należy w sposób bezwzględny obniżać godności Syna Bożego eksponując nadmiernie rolę Boga Ojca: „nie można stać się jak niektórzy, aż takim zwolennikiem Ojca, że zanika rzeczywistość ojcostwa. Czyim bowiem ojcem może On być, jeśli Syna oddzieli się od Niego, obniżając Syna pod względem natury do poziomu stworzenia? Nie może być Synem coś obcego, lub dodanego Ojcu, coś, co z Nim zostało połączone – albo można nawet powiedzieć, coś, co się samo z Nim złączyło”⁵⁹.

Z drugiej zaś strony – podkreśla Grzegorz Teolog – nie należy również zbyt pochopnie uwypuklać roli Jezusa Chrystusa kosztem obniżania majestatu, boskiej godności i znaczenia Ojca⁶⁰, albowiem wierzącemu i nauczycielowi

e natura divina in Giustino, Origene e Gregorio Nazianzeno, „Annali di scienze religiose” 8 (2003), s. 153-178.

⁵⁵ L. Lugaresi, *Politeismo, monoteismo, relazione trinitaria: appunti su linguaggio religioso e natura divina in Giustino, Origene e Gregorio Nazianzeno*, „Annali di scienze religiose” 8 (2003), s. 153-178.

⁵⁶ Według Sabeliusza Bóg istnieje tylko w jednej osobie Ojca, a Syn i Duch Święty wyrażają jego atrybuty i sposoby działania. Syn i Duch Święty nie istnieją zatem jako osoby boskie, są jedynie sposobem samowyróżniania się Ojca. Por. *Sabelianizm*, w: H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, tł. pol., B. Sęk, Katowice 1993, s. 254.

⁵⁷ Mowa 2, 37, s. 268.

⁵⁸ C. Moreschini, *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, s. 261.

⁵⁹ Mowa 2, 38, s. 268; por. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, s. 198-199.

⁶⁰ J. Bernardi, *Gregorio di Nazianzo e poeta nell'età d'oro della Patristica*, s. 293; C. Moreschini, *Dio Padre negli scritti dei Padri Cappadoci*, „Dizionario di spiritualità biblico-patristica” 1 (1992), s. 287.

chrześcijańskiej doktryny nie wolno zapominać, „co czyni go Synem. Czyim bowiem może być synem, jeśli nie odniesie się Go do Ojca, jak do Jego początku? Przecież Ojcu odbiera się godność początku, którym jest jako ojcieci rodziciel, jeśli zostawia mu się tylko to, że jest początkiem naszych rzeczy niewspółmiernych z Jego godnością. Można nawet powiedzieć, że byłby początkiem o małym znaczeniu w sposób niegodny siebie, gdyby nie był początkiem bóstwa i doskonałości, jakie oglądamy w Synu i Duchu Świętym – w pierwszym jako w Synu i Słowie, w drugim zaś jako w pochodzącym i nieodłącznym Duchu. Trzeba nam bowiem zachować jedność Boga i wyznawać trzy Osoby, każdą ze swoimi właściwościami”⁶¹.

W 380 roku Grzegorz Teolog przyjmując w Konstantynopolu grupę biskupów wygłosił wielce znamienne *Mowę*, w której w tym samym duchu, co poprzednie wyjaśnienia skierowane do innego grona słuchaczy, zawarł krótki wykład ortodoksyjnej wiary chrześcijańskiej podkreślając jej trynitarny charakter⁶². Ustosunkował się w niej do podstawowych motywacji tych, którzy próbowali zachować monoteistyczny charakter wiary jak również wyjaśnić jej trynitarny charakter proponując różne – nieraz bardzo dziwaczne rozwiązania. W tym kontekście św. Grzegorz Teolog zdecydowanie odcinając się od modalizmu tak przedstawił swoje stanowisko⁶³: „czcimy więc Ojca, i Syna, i Ducha Świętego, Osoby (idiotetes – proprietates) rozróżniając, boskość zaś łącząc; i ani Trzech do jednego nie redukujemy, byśmy nie ulegli chorobie Sabeliusza, ani też nie dzielimy [Bóstwa] na trzy obce i różne istoty, byśmy nie popadli w szaleństwo Ariusza... Równocześnie odrzucamy nieudolne połączenie i jeszcze bardziej niedorzeczne rozdzielenie. Z jednej strony obawiając się wielobóstwa, nauka redukująca [Boga] do jednej osoby zostawiłaby nam tylko puste nazwy, gdyż przyjęlibyśmy, że Ojciec, i Syn, i Duch Święty są tym samym, zamiast raczej głosić to, że wszystkie [trzy] osoby stanowią jedno, a nie to, że każda z osobna jest niczym. Przestałyby bowiem być tym, czym są, jeśliby nawzajem były wymienne lub przechodziły jedna w drugą”⁶⁴.

Również rozwiązania zaproponowane przez Ariusza nie są możliwe do przyjęcia, ze względu na to, że pozbawia się Syna atrybutów, które są Jemu właściwe. Św. Grzegorz Teolog tak kontynuuje swoją myśl: „Z drugiej strony

⁶¹ Mowa 2, 38, s. 268. Por. Mowa 20, 6, w: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 222: „Także Chrystusa nie można tak wyróżniać, żeby mu nawet tego nie zachować, iż jest Synem – czym bowiem byłby Synem, jeśli nie należałby do Ojca jako przyczyny? Nie można także Ojcu umniejszać godności początku, początku tytułu Ojca i Rodziciela. Byłby bowiem początkiem małych i poślednich rzeczy, gdyby nie był przyczyną tej boskości, którą rozważamy w Synu i Duchu. Jest więc rzeczą konieczną i jednego Boga zachować i wyznawać trzy hipostazy czyli trzy Osoby, i to każdą ze swoją właściwością”.

⁶² Por. J. Mossay, *Gregor von Nazianz in Konstantinopel (379-381 A.D.)*, „Byzantion” 47 (1977), s. 223-238.

⁶³ Por. S. Elm, *Orthodoxy and the true philosophical life: Julian and Gregory of Nazianzus*, „Studia Patristica” 27 (2001), s. 69-85.

⁶⁴ Mowa 20, 5-6, s. 221-222. Por. B. Studer, *Dio salvatore nie Padri della Chiesa*, s. 204.

nie powinno się ich rozdzielać ani na trzy obce, nierówne i rozłączone natury – jak tego chce szaleństwem słusznie nazwana nauka Ariusza. Następstwem tego byłby brak harmonii i nieład i – powiedziałbym – pojawiliby się [trzej] przeciw-bogowie. Jak z jednej strony przyznać boskość jednemu tylko niezrodzonemu oznaczałoby dać się zamknąć w żydowski surowy monoteizm, tak z drugiej strony wpadlibyśmy w przeciwne, ale równie niebezpieczne zło, jeśli byśmy przyjęli trzy początki i trzech naraz bogów, co od wyżej wspomnianego błędu byłoby jeszcze większa niedorzecznością. Nie trzeba bowiem tak daleko posuwać wyróżniania Ojca, aby mu odbierać właściwość, iż jest Ojcem – czyim bowiem byłby Ojcem, jeśli Syn pod względem natury byłby innym i obcym, zrównanym z innym stworzeniem?”⁶⁵.

W rozumieniu św. Grzegorza z Nazjanzu istotną kwestią dla czystości wiary chrześcijańskiej jest właściwe pojmowanie takich kluczowych pojęć jak „natura” (*ousia*) i „osoba” (*hipostasis*) w odniesieniu do Trójcy Świętej. Rozróżnienia takie zaproponował św. Bazyli Wielki⁶⁶, a Grzegorz Teolog wyraźnie stwierdza, że Bóg Ojciec, choć jest bez początku, to jednak On sam jest jedynym początkiem i przyczyną boskości, co w żaden sposób nie umniejsza rangi i godności Syna i Ducha Świętego⁶⁷. Termin „początek” nie powinien być jednak pojmowany jako początek w czasie, lecz jako przyczyna i źródło⁶⁸, dlatego twierdzi Grzegorz Teolog: „będziemy głosić Ojca jako nie mającego początku i jako początek – przy czym początek rozumiem jako przyczynę i jako źródło, i jako światło wieczne – Syna zaś przyjmujemy jako nie pozbawionego początku i jako początek wszystkiego; kiedy zaś mówię „początek” nie podsuwaj czasu, ani też nie stawiaj jakiegoś pośredniego okresu między rodzicielem a zrodzonym, ani też nie dziel natury przez złe wstawki pomiędzy te rzeczy, które mają tę samą wieczność i są ściśle połączone. Jeśli bowiem czas jest dawniejszy od Syna, to oczywiście przedtem musiał być Ojciec przyczyną czasu. Ale jak wobec tego jest twórcą czasów ten, kto pod czas podpada? A w jaki sposób i Panem wszystkiego, jeśli czas był przedtem i jest jego panem? Bez początku więc Ojciec, bo nie ma bytu skądinąd, tylko od siebie samego. Syn zaś jeśli jako przyczynę przyjmiesz Ojca, nie jest bez początku; początkiem bowiem Syna

⁶⁵ Mowa 20, 5-6, s. 221-222. Por. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, s. 199.

⁶⁶ C. Moreschini, *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, s. 252; J. M. Rist, *Basil's „Neoplatonism”*. In *background and nature*, w: P. J. Fedwick (red.), *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A sixteen-hundredth anniversary symposium*, 1, Toronto 1981, s. 196-198; B. Studer, *Dio salvatore nie Padri della Chiesa*, s. 201.

⁶⁷ Por. N. Widok, *Równa godność Osób w Trójcy Świętej. Analiza semantyczno-teologiczna terminu physis w pismach Grzegorza z Nazjanzu*, „*Studia Antiquitatis Christianae*” 17 (2004), s. 282-292.

⁶⁸ C. Moreschini, *Dio Padre negli scritti dei Padri Cappadoci*, s. 287-288; N. Widok, *Priorytetowe znaczenie formuły trynitarniej mia fusij - treij idiothtej w nauczaniu Grzegorza z Nazjanzu*, „*Vox Patrum*” 26 (2006) t. 49, 707-724; M. S. Troiano, *I Cappadoci e la questione dell' origine dei nomi nella polemica contro Eunomio*, „*Vetera Christianorum*” 17 (1980), s. 313-346.

jest Ojciec jako przyczyna. Jeśli zaś myślisz o początku w czasie, to jest On zupełnie bez początku. Albowiem nie jest podległy czasowi władca czasów⁶⁹.

4. Ortodoksyjna wiara w bóstwo Chrystusa

Św. Grzegorz z Nazjanzu prezentując trynitarny wymiar wiary chrześcijańskiej precyzuje również właściwe rozumienie bóstwa Jezusa Chrystusa⁷⁰. W teologicznej refleksji biskupa Konstantynopola widać wiele odniesień do myśli chrystologicznej Orygenes, jednakże nie znajdujemy tam tak silnych akcentów subordynacjonistycznych⁷¹. Punktem odniesienia dla Grzegorza Teologa była oczywiście polemika z Ariuszem i jego koncepcją stworzenia Logosu w czasie, czemu sprzeciwili się Ojcowie Soboru Nicejskiego, a następnie przedstawiciele wielu środowisk, które przyjęły Nicejskie *Wyznanie wiary*. Patriarcha Konstantynopola w tym kontekście wyraźnie podkreśla, że „jeśli wobec tego, że ciała podlegają czasowi, ty sądzisz, że i Syn podlega czasowi, to przydzielisz i ciało do rzeczy bezcielesnej; i jeśli dlatego, że to, co się u nas rodzi, z poprzedniego niebytu przechodzi następnie do bytu, będziesz uważał za rzecz konieczną, że i Syn także z niczego do bytu przyszedł – to porównujesz rzeczy nieporównywalne, mianowicie Boga i człowieka, ciało i to, co nie ma ciała. Wtedy bowiem i cierpieć będzie, i rozpadnie się jak nasze ciała. Ty więc sądzisz, że dlatego Bóg tak się rodzi, ponieważ i ciała tak się rodzą. Ja zaś dlatego, że nie tak się rodzi, ponieważ ciała tak się rodzą; jeśli bowiem natura u istot nie jest podobna, to i sposób rodzenia się nie jest u nich podobny. Chyba że przyjmiesz, że On także we wszystkich innych rzeczach jest podporządkowany materii, czyli że cierpi, smuci się, odczuwa głód, pragnienie, i te wszystkie cierpienia albo ciała albo obydwu części [ludzkiej] natury. Ale tego nie dopuszcza twój rozum. O Bogu bowiem mowa. Więc nie przyjmuj jego urodzenia inaczej aniżeli jako urodzenie Boże⁷².

Dla św. Grzegorza z Nazjanzu istotną cechą odróżniającą Ojca od Syna jest to, że Ojciec jest niezrodzony, a Syn zrodzony. Zrodzenie Syna, ponieważ nie jest zrodzeniem cielesnym⁷³, nie dokonało się w czasie – jak twierdził Ariusz – lecz w wieczności, „nie podlegają czasowi te rzeczy, z których czas bierze początek⁷⁴. Grzegorz Teolog polemizując z arianami zaznacza, że „Bo-

⁶⁹ Mowa 20, 7, s. 222.

⁷⁰ S. Longosz, *Chrystologia Ojców Kapadockich*, „Vox Patrum” 17 (1997) z. 32-33, s. 155-176; por. D. F. Ford, *Jesus Christ, the Wisdom of God (1)*, w: D. F. Ford, G. Stanton (red.), *Reading Texts, Seeking Wisdom. Scripture and Theology*, London 2003, s. 4-21.

⁷¹ C. Moreschini, *Filozofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milano 1997, s. 97-98.

⁷² Mowa 20, 8, s. 222-223. Por. S. P. Bonani, *Cristologia e pneumatologia nell'orizzonte della salvezza universale. La traccia della storia dai semina Verbi di Giustino all'anima mundi di Abelardo*, „Ricerche delle Scienze Religiose” 37 (2005), z. 1, s. 33-62.

⁷³ Mowa 29, 4, s. 314; por. E. Bellini, *Il dogma trinitario nei primi discorsi di Gregorio Nazinzeno*, „Augustinianum” 13 (1973), s. 525-534.

⁷⁴ Mowa 29, 3, s. 314; por. Mowa 45, 26, s. 545; por. P. Bouteneff, *St. Gregory Nazianzen and Two-Nature Christology*, SVTQ 38 (1994), s. 255-270.

giem nie jest to, co powstaje przez stwarzanie – nie mówiąc już o tym, że gdybyśmy pojmowali Boga na sposób cielesny, musielibyśmy Mu na tej podstawie przypisać również i cierpienie i łączyć z Nim takie pojęcia jak czas, pragnienie, przemiana, troska, nadzieja, smutek, niebezpieczeństwo, utrata nadziei, powodzenie. To wszystko i jeszcze więcej spraw towarzyszy stworzeniu, jak to wszyscy dobrze wiedzą...”. Po tym odwołaniu do ontologicznych różnic dzielących stworzenie od Boga, retorycznie pyta: „czy nie możesz pojąć nawet tego, że kto ma odrębny sposób rodzenia cielesnego – jakie bowiem miejsce zajmuje w twoich wywodach Dziewica, Boga rodząca? – ten i duchowe urodzenie ma zupełnie inne? A raczej powiedziałbym: kto ma istnienie inne, ten ma i sposób rodzenia odmienny”⁷⁵. W kontekście zrodzenia św. Grzegorz Teolog polemizuje z tymi, którzy snuli wątpliwości dotyczące woli Ojca w zrodzeniu Syna⁷⁶. Wola nie jest czymś oddzielnym od Boga, nie jest jakimś pośrednikiem między Nim, wola jest nieodłącznym atrybutem Trójcy Świętej.

Św. Grzegorz z Nazjanzu podkreśla znaczenie dla człowieka dzieła odkupienia, które Chrystus dokonał w ludzkim ciele. Chrystus – prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek⁷⁷ zrodzony w Dziewicy Maryi wziął na siebie grzechy wszystkich ludzi i zgładził je poprzez swoją śmierć krzyżową na Golgocie⁷⁸, zmartwychwstał trzeciego dnia i wstąpił do nieba⁷⁹. Każde z tych wydarzeń jest nie tylko mocno osadzone na fundamencie przekazu biblijnego⁸⁰, lecz także jest filarem wyznania wiary wspólnot kościelnych, co zostało ukazane na Soborze w Nicei. Tego wyznania wiary Grzegorz Teolog bronił przez cały czas swojej pastoralnej aktywności nie tylko w Nazjanzie, lecz także w Konstantynopolu, o czym świadczą jego sławne Mowy teologiczne.

5. Wiara w bóstwo Ducha Świętego

Według św. Grzegorza z Nazjanzu są godnymi pożałowania sługami i ulegają działalności ducha przeciwnego ci, którzy sprowadzają Ducha Święte-

⁷⁵ Mowa 29, 4, s. 314; J. Egan, *Gregory of Nazianzus and the Logos Doctrine*, w: J. Plevnik (red.), *Word and Spirit: Essays in Honor of David Michael Stanley*, Willowdale 1975, s. 281-322.

⁷⁶ E. P. Meijering, *The Doctrine of the Will and of the Trinity in the Orations of Gregory Nazianzus*, „Nederlands theologische Tijdschrift” 27 (1973), s. 224-234; R. Van Dam, *Self-Representation in the Will of Gregory of Nazianzus*, JTS 46.1 (1995), s. 118-148.

⁷⁷ Por. P. Bouteneff, *St. Gregory Nazianzen and Two-Nature Christology*, „St. Vladimir's Theological Quarterly” 38 (1994), s. 255-270.

⁷⁸ Por. J. A. De Aldama, *La tragedia Christus patiens y la doctrina mariana en la Cappadocia del siglo IV*, w: J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, (eds.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, s. 417-433.

⁷⁹ Por. V. Harrison, *Some Aspects of Saint Gregory the Theologian's Soteriology*, „The Greek Orthodox Theological Review” 34 (1989), s. 455-464.

⁸⁰ Por. D. F. Winslow, *Christology and Exegesis in the Cappadocians*, „Church History” 40 (1971), s. 389-396; P. Gallay, *La Bible dans l'oeuvre de Grégoire de Nazianze le Théologien*, w: C. Mondesert (red.), *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris 1984, s. 313-334.

go tylko do rzędu stworzeń⁸¹, albowiem posiada On naturę Bożą (*ousia*) taką samą jaką posiada Ojciec i Syn⁸². Odmawianie zatem Duchowi Świętemu natury Boskiej tej samej jaką posiada Ojciec i Syn, jak to czynią zwolennicy Eunomiusza, jest wielkim wynaturzeniem ortodoksyjnej wiary chrześcijańskiej przekazywanej w rodzinach i wspólnotach kościelnych⁸³. Duch Święty posiada wszystkie cechy boskości, które sprawiają, że jest wieczny, niezmienny, niewidoczny, nietykalny, nieograniczony, samowładny i wszechmocny, uświęca, przebóstwia⁸⁴, pozwala człowiekowi poznać Ojca i Syna, jest dobrocią i źródłem dobroci⁸⁵. Widoczny jest tutaj ten charakterystyczny element teologii apofatycznej, którą uprawiali nie tylko Ojcowie Kapadocy, lecz wielu innych teologów Wschodu. Biskup Konstantynopola z całą mocą podkreśla, że „Duch Święty był zawsze, jest i będzie, bez początku i bez końca, a zawsze w jednym rzędzie i ścisłym połączeniu z Ojcem i Synem, gdyż nie wypadło, ażeby zbrać albo Ojcu Syna, albo Synowi Ducha. Bóstwo doznałoby największej zniewagi, gdyby twierdzono, że doszło do pełni doskonałości dopiero wskutek zmiany pierwotnej roli”⁸⁶. Według św. Grzegorza z Nazjanzu Duch Święty działa swoją własną mocą i nie jest zależny od wszechmocy Ojca i Syna, albowiem był „zawsze współuczestnikiem, nie tylko zdolnym do współuczestnictwa; uzupełniającym, nie uzupełnianym; uświęcającym, nie uświęcanym; przebóstwiającym, nie przebóstwianym; i zawsze jest taki sam dla siebie samego i dla Tych, z którymi jest w jednym rzędzie; niewidzialny, poza kategoriami czasu i miejsca, niezmienny, nieograniczony jakością, wielkością, formą, nietykalny; poruszający sam siebie, poruszający się wiecznie, samowolny, samowładny, wszechwładny; a jeżeli podobnie jak wszystkie przymioty Jednorodzonego, tak i przymioty Ducha odnoszą się do pierwszej przyczyny – to jest On i życiem, i twórcą życia; światłością i sprawcą światłości; samą dobrocią i źródłem dobroci; Duchem prawym, przewodnikiem, Panem, wysyłającym,

⁸¹ Mowa 41, 6-7, s. 468; B. Studer, *Dio salvatore nie Padri della Chiesa. Trinità-cristologia-soteriologia*, s. 216-218.

⁸² N. Widok, *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarnej: mia ousia - treis hypostaseis*, „Vox Patrum” 23 (2003), z. 44-45, s. 221-233; C. Moreschini, *La Persona del Padre nella teologia di Gregorio Nazianzeno*, „Vetera Christianorum” 28 (1991), s. 77-102.

⁸³ C. Moreschini, *Aspetti della pneumatologia in Gregorio Nazianzeno*, w: *Basilio di Cesarea: la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, Atti del Congresso internazionale, Messina 3-6.XII.1979, vol. I, Messina, 1983, s. 567-578; A. Meredith, *The Pneumatology of the Cappadocian Fathers and the Creed of Constantinople*, „Irish Theological Quarterly” 48 (1981), s. 196-212.

⁸⁴ Por. A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, s. 101-102; J. A. McGuckin, *'Perceiving Light from Light': (Oration 31.3) The Trinitarian Theology of Saint Gregory the Theologian*, „The Greek Orthodox Theological Review” 39 (1994), s. 7-32.

⁸⁵ Por. N. Widok, *Równa godność Osób w Trójcy Świętej. Analiza semantyczno-teologiczna terminu physis w pismach Grzegorza z Nazjanzu*, „Studia Antiquitatis Christianae” 17 (2004), s. 282-292.

⁸⁶ Mowa 41, 9, w: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 469; C. Moreschini, *Dio Padre negli scritti dei Padri Cappadoci*, s. 279-31.

ograniczającym, budującym sobie świątynię, wskazującym drogę, działającym jak chce, rozdzielającym dary; Duchem usynowienia, prawdy, mądrości, rozumienia, poznania, pobożności, rady, siły, bojaźni [Bożej], czyli od dawna znanych darów. Przez Niego Ojciec zostaje poznany i Syn uwielbiony, i przez Nich jedynie jest znany. Jemu podobna godność, jeden kult, jednak cześć, potęga, doskonałość, świętość. Po cóż mamy się rozwodzić? Wszystko czym jest Ojciec, jest przymiotem Syna, z wyjątkiem tego, że jest niezrodzony. Wszystko, czym jest Syn, jest przymiotem Ducha, z wyjątkiem zrodzenia. To zaś, moim zdaniem, nie wprowadza różnicy istoty, lecz oznacza różnice w ramach istoty”⁸⁷.

Św. Grzegorz z Nazjanzu, podobnie jak dwaj inni wielcy Ojcowie z Kapadocji, podkreślał w sposób niezmiennie zdecydowany prawdę o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca przez Syna⁸⁸. Ta formuła była powszechna przez wiele wieków w Kościele Wschodnim i przetrwała w Kościele Prawosławnym do dzisiaj⁸⁹.

Podsumowanie

Św. Grzegorz z Nazjanzu urodził się w rodzinie chrześcijańskiej, w której wraz ze swoim rodzeństwem otrzymał chrześcijańskie wychowanie i dzięki trosce rodziców dogłębne wykształcenie humanistyczne i teologiczne. Chrzest św. podobnie jak jego rodzeństwo przyjął w wieku dorosłym, lecz zaszczepione wartości zawsze były dla nich fundamentem życia w pluralistycznej społeczności Imperium Rzymskiego. Wiara w Trójjedynego Boga po Soborze Nicejskim (325 r.) oraz Konstantynopolitańskim (380 r.) stanowiła filar doktryny chrześcijańskiej, dlatego też troska o jej przekazywanie była żywa we wspólnotach eklesjalnych IV wieku. Pasterze kościołów w Kapadocji i Azji Mniejszej dbali o właściwą formację powierzonych im wiernych i zwalczali wszelkie treści heterodoksyjne, które były głoszone w wielu środowiskach. W sposób szczególny propagowano wiarę w bóstwo Syna i Ducha Świętego. W to dzieło aktywnie włączył się św. Grzegorz z Nazjanzu jako biskup Konstantynopola wygłaszając szereg mów skierowanych do słuchaczy wywodzących się z różnych środowisk.

⁸⁷ Mowa 41, 9, w: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 469-470; E. Bellini, *Il Dogma trinitario nei primi discorsi di Gregorio Nazianzeno*, „Augustinianum” 13 (1973), s. 525-534; 1; M. E. Hussey, *The Theology of the Holy Spirit in the Writings of St. Gregory Nazianzus*, „Diakonia” 14 (1979), s. 224-233.

⁸⁸ A. de Halleux, *La profession de l'Esprit Saint dans le symbole de Constantinople*, „Revue théologique de Louvain” 10 (1979), s. 16-23.

⁸⁹ M. K. Krikorian, *O pochodzeniu Ducha Świętego z perspektywy Orientalnego Kościoła Prawosławnego*, „Zeszyty Karmelitańskie” 2/12 (2000), s. 5-17.

**CARING FOR PURITY OF FAITH
IN THE FAMILY AND ECCLESIAL COMMUNITIES
BY LETTERS OF ST. GREGORY OF NAZIANZUS**

Summary

St. Gregory of Nazianzus was born in a Christian family wherein he received a Christian education together with his humanities and theology. After the Council of Nicaea (325 A.D.) and that of Constantinople (380 A.D.), the faith in the Triune God was a pillar siblings. Also, thanks to the care of his parents, he obtained a thorough education in of Christian doctrine, which resulted in the care of passing it on in the ecclesial communities of the fourth century. Pastors of the Church in Cappadocia and Asia Minor took care of the correct formation of the faithful who were entrusted to them, and combat any heterodox ideas which were proclaimed in many circles.

Key words: Gregory of Nazianzus, family, Christian doctrine, human and Christian formation.

ANNA ZELMA*

EMPIRICAL RESEARCH AS AN AREA OF RESEARCH ACTIVITY OF POLISH CATECHETICAL EXPERTS

Apart from theoretical analyses, contemporary Polish catechetics refers to practice¹. Researchers verify catechetical concepts, theories and models that have been used so far, and elaborate new solutions resulting from social and cultural and educational conditions². This research activity is characterised by the diversity of content³.

In connection with the above, it seems justified to present the research activity that Polish catechetical experts conduct in the field of empirical research. In order to fulfil this aim, it is necessary to pay attention to the research methods, techniques and tools preferred in Polish catechetics, i.e. to present methodological elements. These data will be supplemented by a synthetic description of environments in which empirical research is conducted most frequently. Then, we will focus on the content of this research. Specific research topics will be presented along with references to publications containing detailed analyses. In the conclusion of this paper the need to enrich the current scope of research activity will be highlighted.

Empirical research in Polish faculties of theology

Catechetics is a subdiscipline of practical theology⁴. The scope of its research includes scientific reflections on integral catechetics⁵. This, in turn, de-

* Prof. dr hab. Anna Zella – professor at the Faculty of Theology of the University of Warmia and Mazury in Olsztyn, and the chief of the Chair of Pastoral Theology and Catechetics; e-mail: anna.zella@uwm.edu.pl

¹ See, e.g., a list of publications in: R. Czekalski (ed.), *Bibliografia katechetyczna 2001-2010*, Warszawa 2012.

² See, e.g., *ibid.*

³ See, e.g., *ibid.*

⁴ For more details on this subject, see, e.g.: K. Misiaszek, *Status metodologiczny teologii katechetycznej (katechetyki)*, in: *Metodologia teologii praktycznej*, ed. W. Przyczyna, Kraków 2011, pp. 85-94.

termines the methods of becoming familiar with various aspects of integral catechetics, the verification of theories, and the construction and implementation of new solutions⁶. The leading theological centre in which a series of empirical studies was carried out is the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). In the years 1970-2010, in the Institute of Pastoral Theology of KUL, students of catechetics conducted empirical research on various topics under the direction of Rev. Prof. Mieczysław Majewski and Rev. Prof. Stanisław Kulpaczyński⁷. Data acquired by them were used for the elaboration of the topics of a master's thesis or a doctoral dissertation. It is important to mention the outstanding contribution of Rev. Prof. Stanisław Kulpaczyński, who regarded empirical research as an important part of his research activity. Under his direction, a series of theoretical and empirical works was written at a scientific seminar⁸. Currently, empirical research is occasionally conducted under the direction of Rev. Andrzej Kiciński, Rev. Paweł Mąkosa and Rev. Marian Zajac⁹. The results of this research will be made available in publications¹⁰.

Empirical research was occasionally conducted at the Academy of Catholic Theology in Warsaw (now the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw). This research was carried out mainly in connection with the elaboration of the subject-matter of a master's thesis¹¹. A similar level of research activity in the field of empirical research can be observed at other faculties of theology in Poland (e.g., at Adam Mickiewicz University in Poznań, at the University of Opole, at Nicolaus Copernicus University in Toruń, at Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw). For example, research was conducted under the direction of Rev. Radosław Chałupniak, Elżbieta Osewska and Rev. Jan Szpet. The aim of this research is to elaborate the subject-matter of a master's thesis or a doctoral dissertation¹². Sometimes its results are made

⁵ For more details about this, see, e.g.: M. Majewski, *Fundamentalne zagadnienia katechetyki*, Lublin 1981.

⁶ For more details about this, see, e.g.: M. Majewski, *Metodologia katechetyki w teorii i w praktyce*, Kraków 1998.

⁷ For a detailed and competent coverage of this research, see: S. Kulpaczyński, *Nurt badań empirycznych Kulowskiej katechetyki (1970-2010)*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 58 (2011) vol. 3, pp. 279-306.

⁸ Detailed analyses on that subject were undertaken by A. Piwowar in: *Wkład Księdza Profesora Stanisława Kulpaczyńskiego w rozwój katechetyki*, Lublin 2013, pp. 180-185, 331-352.

⁹ See, e.g., <http://www.katechetyka.eu/prace-magisterskie-z-katechetyki,301.html>, online access: 10.05.2015.

¹⁰ See, e.g., P. Mąkosa, M. Zajac, *Faithfulness to God and to people. Religious education in Poland*, in: *How teachers in Europe teach religion. An international empirical study in 16 countries*, ed. H.G. Ziebertz, U. Riegel, Berlin 2009, pp. 169-180.

¹¹ See: <http://baza.biblioteka.uksw.edu.pl/makwww/?BM=03>, access: 10.05.2015.

¹² See: <http://www.bwt.uni.opole.pl/index.php/katalogi>, access: 10.05.2015; <https://teologia.amu.edu.pl/strona-glowna/wt/biblioteka>, access: 10.05.2015; <http://baza.biblioteka.uksw.edu.pl/makwww/?BM=03>, access: 03.09.2015.

available in book publications or papers¹³.

A high level of research activity in the field of empirical research can be observed at the Faculty of Theology of the University of Warmia and Mazury in Olsztyn. In the years 1999-2014, on the basis of empirical research, a series of master's theses were written¹⁴. They were written mainly under the direction of Rev. Wojśław Czupryński and Anna Zellma. These works deal with various aspects of integral catechesis. Apart from that, Anna Zellma undertakes empirical research in various thematic areas in her research activity¹⁵. She presents the results of her research in her papers¹⁶.

Methodological elements of empirical research

Empirical research conducted by Polish catechetical experts fall within the scope of the paradigm of theological & pastoral analysis elaborated in pastoral theology. Consisting of three stages, this model of research activity is essentially based on deductive inference, where the major premise – the criteriological one – is the teaching of the Church, and the minor premise is formed by the results of empirical research. The final outcome of this inference process consists of proposals for the renewal of Polish catechesis¹⁷. In the empirical part of this model the following research activities are performed: 1) the formulation and specification of the problem (e.g. the determination of variables, the formulation of research hypotheses, the operationalisation of the subject area of research); 2) the elaboration of relevant research tools or the use of previously constructed tools; 3) the selection of the research sample and the carrying-out of research (pilot research and main research); 4) the verification of gathered research material (the estimation of its value) and the analysis and elaboration of the results of empirical research; 5) the presentation of the correlation of theory (the normative theological model) with practice (respondents' opinions),

¹³ See, e.g., D. Balcerowska-Noweta, *Katecheza szkolna w świadomości młodzieży klas maturalnych liceów ogólnokształcących w diecezji kaliskiej. Studium socjologiczno-pastoralne*, Poznań 2009; J. Kurosz, *Szkolne nauczanie religii w spotkaniu z duszpasterstwem dzieci i młodzieży. Wyzwania i szanse*, Poznań 2008.

¹⁴ See, e.g., [http://www.uwm.edu.pl/wt/28,Baza_prac_\(lic.,mgr,_dr,_dr_hab.\).html](http://www.uwm.edu.pl/wt/28,Baza_prac_(lic.,mgr,_dr,_dr_hab.).html), access: 10.05.2015.

¹⁵ See, e.g., <http://www.uwm.edu.pl/ktipik/kadra/anna-zellma>, access: 16.05.2015.

¹⁶ Ibid.; cf., e.g., A. Zellma, *Niektóre aspekty katechezy parafialnej w opinii studentów teologii*, in: R. Chałupniak, J. Kocheł, J. Kostorz (ed.), *Katecheza parafialna – reaktywacja. Duszpasterstwo katechetyczne w parafii*, Opole 2006, pp. 173-185; *ibid.*, *Obraz kapłana w wypowiedziach wybranych grup katechizowanej młodzieży* (comparative study), „*Studia Pastoralne*” 6 (2010) no. 6, pp. 87-103; *ibid.*, *Wychowanie seksualne w szkole z perspektywy teorii i praktyki katechetycznej*, in: K. Glombik (ed.), *Wychowanie seksualne w rodzinie i w szkole*, Opole 2010, pp. 207-227.

¹⁷ See, e.g., in: R. Kamiński, *Miejsce teologii pastoralnej w systemie nauk*, „*Warszawskie Studia Pastoralne*” 2006 no. 3, pp. 143-163; *idem*, *Metoda teologii pastoralnej*, RTK 1990, vol. 6, pp. 93-97. Cf. also: A. Siemianowski, *Ogólna metodologia nauk. Wprowadzenie dla studentów teologii*, Poznań 2001, p. 40.

and the elaboration of conclusions; 6) the final report in scientific work (e.g. the text of a doctoral dissertation, an article, a monograph, etc.)¹⁸.

As Stanisław Kulpaczyński aptly notes, this research is aimed at answering the question about the current condition of religious instruction, parish catechesis and the formation of religion teachers, and at providing the current opinions of catechised children, young people and adults on the topic specified by the researcher¹⁹. It is used for the acquisition of data that show the real (actual) condition of integral catechesis in Poland and various dependencies between causes and effects. The results of empirical research are usually utilised in activities aimed at improving catechistic services at school and in the parish.

In connection with the above, Polish catechetical experts conduct empirical research with the use of various methods and research tools. The most frequent method is the survey. The interview, observation and free text methods are also used occasionally. Polish catechetical experts adopt the correct strategy of paying much attention to detailed interpretation, the justification and arrangement of results, the elaboration and quantity & quality analysis of statistical data, and the comparison of acquired data with the theoretical model. On this basis, they make a reliable description enriched with reference to catechetical theory. The research model adopted by Polish catechetical experts testifies to their pluralistic approach to the facts, phenomena and opinions that are of interest of them. It indicates the theoretical & empirical structure of the research being undertaken, and determines the division of each study into three parts: the theoretical (criteriological) part, the empirical (diagnosis) part, and the postulative part containing current conclusions.

Empirical research conducted by Polish catechetical experts is characterised by the dominance of quantitative & qualitative methodological orientation. Thus, elements of quantitative and qualitative research are present²⁰. Quantitative research covers a large number of respondents and refers to mass phenomena (e.g. opinions about the use of marks during religion lessons, the presence of religion lessons in schools)²¹. There is no room for a deeper analysis of relations between particular facts. The results of this research are subjected to mathematical and statistical analyses. Qualitative research makes it possible to provide a more detailed analysis of recognised phenomena. The aim of researchers is to understand the phenomenon under analysis²². Data acquired in

¹⁸ W. Przygoda, *Paradygmat postępowania badawczego w teologii praktycznej*, in: *Metodologia teologii praktycznej*, pp. 97-113; cf. T. Bauman (ed.), *Praktyka badań pedagogicznych*, Kraków 2013; T. Pilch, *Zasady badań pedagogicznych*, Warszawa 1995, pp. 171-202.

¹⁹ S. Kulpaczyński, *Nurt badań empirycznych Kulowskiej katechetyki (1970-2010)*, pp. 279-280.

²⁰ For more details on this topic, see, e.g.: T. Pilch, *Zasady badań pedagogicznych: strategie ilościowe i jakościowe*, Warszawa 2001.

²¹ For more details about this, see, e.g.: M. Łobocki, *Wprowadzenie do metodologii badań pedagogicznych*, Kraków 2009.

²² Ibid.

the course of qualitative research have a preliminary diagnostic value. Broad generalisations should not be made on their basis, because the research sample is not a representative one. Empirical data obtained in the course of qualitative research are usually subjected to the secondary standardisation process, which makes it possible to build scales, perform measurements and find new impulses for quantitative & qualitative research. The acquired data are used, among other things, for the construction of hypotheses that can be verified in representative research²³. Qualitative research enriches the state of catechetical knowledge based on standardised research, because it exemplifies regularities described in the theory of catechesis or shows new areas of changes with regard to school and parish catechesis. Thus, combining quantitative research with qualitative research seems to be justified within the scope of one project and research tool. This allows us not only to become familiar with the phenomenon explored by the researcher, but also to understand the issue and describe it more thoroughly. This methodological focus of empirical research of Polish catechetical experts is in conformity with the content of *Dyrektorium ogólne o katechizacji* [General directory for catechesis], in which the need to make use of the achievements of pedagogical sciences and contemporary catechetics is indicated²⁴.

When making use of the research model described above, Polish catechetical experts occasionally make provisional hypotheses²⁵. They usually determine general predictions concerning differences in the opinions of particular groups of respondents (e.g. catechised secondary school students and their parents, or various groups of religion teachers). They aptly refer to differences that are conditional upon dependent and independent variables. They usually adopt variables such as age, sex, school, length of service, education and experience²⁶.

The technique that is employed most frequently in empirical research conducted by Polish catechetical experts is the diagnostic survey (questionnaire survey) technique²⁷. Within the scope of this technique, catechetical experts use the printed version of the questionnaire survey that serves as a research tool. At the beginning of the questionnaire they include a short instruction containing an invitation to participate in research and assure participants that the obtained information will be anonymous and will be used only for scientific purposes. The content of the essential part of the questionnaire corresponds to model analyses presented in the theoretical part. It usually consists of open, half-open

²³ Ibid.

²⁴ Congregation for Clergy, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, p. 148.

²⁵ For more information about this, refer to, e.g.: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, *Metody badań jakościowych*, vol. 1-2, Warszawa 2009.

²⁶ S. Kulpaczyński, *Nurt badań empirycznych Kulowskiej katechetyki (1970-2010)*, p. 279 et al.

²⁷ For more details on this topic, see, e.g., T. Pilch, *Zasady badań pedagogicznych*, pp. 49-52.

and conjunctive questions²⁸. The first category of questions requires respondents to formulate their own answers on a specific topic. In answers to questions built of semi-open and conjunctive cafeteria questions, participants in research have a set of answer options that contain one item usually marked with the word 'other'. This last category allows respondents to present their own answer if it does not fit any of the formulated options²⁹. This is a proof of the qualitative approach to the subject area under analysis. Conjunctive cafeteria questions allow respondents to choose a few answer options. In the further part of the analysis they determine the frequency of choice of each answer and the establishment of their hierarchy. This form of research tool allows Polish catechetical experts to collect respondents' opinions on a given topic. The end of the questionnaire usually contains a part with basic information about the respondent. These are the questions determining, among other things, sex, age, the kind of school and form, the year and cycle of studies, length of service, and education. Apart from survey questionnaires, Polish catechetical experts occasionally use also other research tools (e.g. a free essay, an interview, participatory observation)³⁰.

All empirical data acquired as a result of quantitative & qualitative research will be used for the preparation of statistical data. This, in turn, contributes to the improvement of knowledge and understanding of the subject area under analysis, a reliable description and proper conclusions.

Research environments

The research environment – the place and the group of respondents – plays an important role in empirical research. Its selection depends mainly on the aim of the research and specific research problems. Polish catechetical experts are aware of this and, therefore, they conduct their research in diversified environments: in different areas of Poland and on various kinds of research samples.

Polish catechetical experts conduct research most frequently among young people and religion teachers (lay persons, priests, nuns). Occasionally, the research sample may consist of parents, younger schoolchildren, students, and persons engaged in religious communities in the parish.

Polish catechetical experts usually conduct research in urban schools and within the territory of specific dioceses. The statistical criterion appears to play an important role in the selection process. Essentially, small towns (up to 20,000 inhabitants), medium size towns (20,000-100,000 inhabitants) and cities (above 100,000 inhabitants) are selected. In this way, the criterion of the division of the site according to size (the number of inhabitants) is taken into ac-

²⁸ For more details about this, see, e.g.: R. Buchta, *Organizacja pedagogicznych badań empirycznych dla potrzeb katechezy*, „Studia Pastoralne” 2 (2006) no. 2, pp. 298-314.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

count. Polish catechetical experts occasionally conduct research in rural areas if this is justified by the determined aims and research problems. The selection of the research environment depends largely on the subject area being undertaken.

Substantive area of empirical research

In empirical research conducted by Polish catechetical experts, a number of thematic streams can be distinguished. The aim of the respondents is to show a specific subject area from the perspective of various groups of respondents (e.g., secondary school students, students of theology, religion teachers, parents of students being catechised³¹).

The first substantive area of research refers to the catechetical renewal process undertaken in Polish dioceses after the 2nd Vatican Council. For this purpose Polish catechetical experts conducted research among lay persons, priests and nuns working as religion teachers in various archdioceses and dioceses (e.g., Wrocław, Kraków, Katowice or Przemyśl dioceses). They also paid attention to the opinions of young people about catechesis in the parish and religion lessons at school. The results of this research were used for the elaboration of master's theses and doctoral dissertations. They were also occasionally published in papers and monographs³².

Another thematic area refers to psychological issues. It encompasses research on the penitential attitudes of young people, conflicts experienced by young people and attempts to solve them in catechesis, the attitude of the religion teacher, the sense of life, the identity of the lay religion teacher in the parish, and the personality of the religion teacher³³. They are supplemented by analyses undertaken on the basis of the opinions of catechised young people on the identity of the priest, the image of the contemporary woman, and the retrospective, current and postulative images of the religion teacher³⁴.

The aforementioned subject area involves empirical research concentrated among pedagogical issues. It includes, among other things, the opinions of respondents on education for peace, marriage and family, friendship, fellowship, love, role models, roles of new technologies in education, alcoholism and drug addition, human corporality, and sex education at school³⁵. It is supplemented with research concerning the co-operation of religion teachers with

³¹ This topic is raised, among others, by S. Kulpaczyński, *Nurt badań empirycznych Kulowskiej katechetyki (1970-2010)*, pp. 279-306; cf. D. Kurzydło, *Badania empiryczne w katechetyce na przykładzie zastosowania ankiety audytoryjnej*, „Studia Katechetyczne” 9 (2013), pp. 181-213.

³² Ibid.

³³ Ibid.; cf. A. Zellma, *Wybrane kwestie katechetyczne na podstawie osobistych doświadczeń naukowych w zakresie badań empirycznych*, in: *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, ed. D. Bryl, B. Kochaniewicz, J. Nawrot, E. Kotowska, Poznań 2012, pp. 627-641.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

parents in terms of upbringing, and religious education at school and in the parish, particularly preparation for the sacraments of confirmation and marriage, and the role of youth magazines in the experiences of catechised students of upper secondary schools³⁶. This also involves research concentrated around the didactic aspect of catechesis. It is characterised by an interest in the methods and forms of religious instruction, teaching aids (including the student's copybook, drawing in catechesis, homework, songs), the use of marks in catechesis, regional education, as well as readership and media education in religious instruction³⁷. On the basis of the opinions of religion teachers and students, Polish catechetical experts verify theory against practice. On that basis, they make conclusions and proposals concerning the elaboration of new curricula and handbooks for the teaching of religion and the organisation of religion lessons and parish catechesis.

Apart from the aforementioned issues, Polish catechetical experts conduct empirical research on the formation of religion teachers³⁸. They pay much attention to opinions expressed by nuns and lay persons working as religion teachers. They occasionally analyse the opinions of diocesan and monastic priests and students of theology. These issues are supplemented with the collection of religion teachers' opinions on religion lessons and parish catechesis³⁹. On that basis they draw conclusions concerning the formation of religion teachers.

Polish catechetical experts also attempt to identify the state of knowledge and religious attitudes of catechised students. In connection with the above they conduct research concerning the person of Jesus Christ, the Sunday Mass, the sacrament of penance, reconciliation, prayer, the formation of the conscience, evangelical parables, religious symbols, the power of clergymen in the Church, anticlericalism, angelology and demonology⁴⁰.

The described area of empirical research conducted by Polish catechetical experts encompasses various issues relating to integral catechesis. These are usually the opinions of respondents (young people, students of theology, religion teachers, parents) declared in connection with the subject area explored by Polish catechetical experts. On that basis, researchers try to measure the extent of the given phenomenon, describe reality in terms of quantities (figures and percentages), clarify respondents' opinions and elaborate new catechetical theories.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.; cf., e.g., R. Buchta, *Znajomość przypowieści ewangelicznych u katechizowanych maturzystów liceów ogólnokształcących w Rudzie Śląskiej*, Katowice 2004; E. Gołąbek, *Modlitwa młodzieży*, Wrocław 2006; S. Kułpaczynski, *Relacje człowieka do aniołów i szatanów w opinii katechizowanych*, „Seminare” 21 (2005), pp. 297-312.

Conclusions

The scope of empirical research conducted by Polish catechetical experts encompasses a wide range of issues relating to integral catechesis. On this basis, pastoral & catechetical conclusions and proposals are formulated. This, in turn, contributes to the verification of catechetical theory and the elaboration of new concepts.

In view of the preliminary diagnostic value of quantitative & qualitative research conducted by Polish catechetical experts, it seems justified to conduct further research in various types of schools in the entire territory of Poland. This will help to become familiar with students' opinions, and may be used for the real planning of religious instruction at school. By making use of empirical data, both theoreticians and practical experts will extend the scope of their knowledge of students and the challenges faced by Polish catechesis.

It is also worth paying more attention to qualitative research, which requires the use of "soft" tools. They help to express catechetical problems in various aspects, to understand them better, to look for answers to detailed questions, and to identify the reality of catechesis, which is variable in terms of content and meaning, on the basis of the personal knowledge and experiences of respondents.

Professional efforts connected with empirical research in Polish catechesis require further appreciation of the value of empirical team research with the use of jointly elaborated research tools. Such research would have to be organised at the same time in various dioceses, provinces and academic centres in Poland. This requires dialogue and co-operation among catechetical experts from various theological centres in Poland. Such a defined scope of research activity will contribute to the solid development of theory and the improvement of catechetical practice.

Summary

Contemporary Polish catechetical idea takes into account various issues of teaching and Christian education in the family, at school or in the parish. A lot of attention is paid to concepts and models of teaching religion in schools. Polish catechetists from various academic centers (eg. Lublin, Poznań, Olsztyn) make attempts to verify the existing catechetical theories through empirical research. Significant here is the contribution of Fr. prof. Stanisław Kulpaczyński from the John Paul II Catholic University of Lublin.

The article focuses on methodological and substantive aspects of empirical research in the Polish catechetics. First there have been described methods, techniques and research tools. It has been shown that Polish catechetics usually employ quantitative and qualitative methods using a questionnaire. They select different groups of respondents. Most often they conduct empirical research in schools – among young people and among catechists from different

dioceses. From the merits they are interested in their issues such as catechesis in schools, the formation of catechists, religion teaching methods, giving marks on catechesis, conflict solution, cooperation with parents, parish catechesis. The results of empirical research are presented in articles and monographs as well as in doctoral dissertations. On this basis the Polish catechetists work out new catechetical solutions.

Key words: Polish catechetic, empirical research, catechesis, teaching religion in schools, catechetical solutions.

KATARZYNA DAŃCZURA*

Wasył Haniewicz, *Tragedia syberyjskiego Białegostoku*, przeł. A. Hlebowicz, Pelplin 2008, ss. 232.

Obfitująca w dramatyczne wydarzenia historia Polski nierzadko zmuszała swoich obywateli do opuszczenia ukochanej Ojczyzny i udania się w nieznane. W większości sytuacji była to migracja przymusowa, podyktowana panującym ustrojem polityczno-prawnym. Zdarzało się również, że sami Polacy w poszukiwaniu przysłowiowego chleba, wolności czy urzeczywistnienia własnych wizji i marzeń „o lepszym świecie”, wędrowali na inne kontynenty. Los jednak nie zawsze był dla nich łaskawy. Niektórym, mimo podejmowanych starań, nie było dane powrócić do rodzinnego domu. Nigdy jednak nie zapomnieli o kraju przodków, który nosili w swoich sercach aż do śmierci.

W nurt zaprezentowanego powyżej zagadnienia idealnie wpisuje się publikacja pod charakterystycznym tytułem *Tragedia syberyjskiego Białegostoku* wydana po raz pierwszy w języku rosyjskim w 1993 roku, a ukazująca się w 2008 roku w polskim przekładzie Adama Hlebowicza (nakładem wydawnictwa Bernardinum w Pelplinie). Jej autorem jest Wasył Haniewicz (historyk-pasjonat) urodzony w 1956 roku we wsi Białystok na Syberii, obecnie zaś mieszkający w Tomsku. Warto przy tym podkreślić, iż osoba ta za swoją działalność w dziedzinie krzewienia historii i kultury polskiej na Syberii została odznaczona Krzyżem Kawalerskim Orderu Zasługi Rzeczypospolitej Polskiej.

Mimo iż główny wątek skupia się na mieszkańcach syberyjskiej wsi Białystok, książka ta – co zostało zaznaczone również we wstępie do wydania rosyjskiego – dotyczy losu „wielu tysięcy Polaków, którzy dobrowolnie znaleźli się na terytorium Syberii w początkach XX wieku i zdecydowali się tu pozostać po roku 1920 – po ustanowieniu władzy sowieckiej na Syberii”. Warto jednak zaznaczyć, iż dla większości z nich nie była to „ziemia obiecana”. Na skutek represji stalinowskich, jakie nastąpiły w latach 1937-1938 krew przelało

* Dr Katarzyna Dańczura – Katolicki Uniwersytet Lubelski; e-mail: kasia.dan@op.p

wiele niewinnych osób. Stąd też nie dziwi fakt, iż dla potomków wspomnianych emigrantów, żyjących jeszcze do dnia dzisiejszego na tamtych terenach omawiana książka jest jedynym i w istocie bardzo ciekawym źródłem o ludziach i czasach tamtego okresu. Pełni ona również swoistą rolę rozliczenia się z przeszłością, albowiem wiele faktów (głównie z racji politycznych) obejmujących losy represjonowanych Polaków mogło ujrzeć światło dzienne dopiero po wielu latach od tamtych wydarzeń.

Przywołana publikacja została podzielona na cztery części pod względem tematycznym. Początek tekstu głównego poprzedzony został nie tylko wstępem do wydania rosyjskiego oraz przedmową do wydania polskiego, ale również wstępem od tłumacza i redaktora książki. Naświetlają one zarówno okoliczności powstania samej publikacji i jej polskiego wydania, jak i trud, i poświęcenie samego autora w dochodzeniu do odkrycia prawdy. Niezwykle cennym uzupełnieniem tekstu pisanego jest umieszczony na końcu indeks osobowy, słownik niektórych nazw i skrótów rosyjskich oraz fotografie.

W pierwszym rozdziale autor prezentuje przyczyny i okoliczności dobrowolnego osadnictwa Polaków na Syberii w XIX i początkach XX wieku. Wśród nich wskazuje m.in. na kwestie zarobkowe, jakie kierowały emigrantami, spowodowane z kolei gwałtownym rozwojem ekonomicznym tego regionu oraz intensywną kolektywizacją. Jednocześnie W. Haniewicz obala przy tej okazji panujące dość często wśród ludzi przekonanie o tym, iż Polacy trafiali tam wyłącznie w charakterze zesłańców bądź deportowanych. Następnie nawiązując do utworzenia syberyjskiego Białegostoku przedstawia dwa główne ośrodki koncentracji życia mieszkańców osady, a mianowicie: kościół i szkołę. W tym miejscu szeroki wątek poświęca historii wiejskiej świątyni pw. św. Antoniego Padewskiego, a także losom polskiej szkoły oraz walce o zachowanie w niej nauki ojczystego języka. Rozdział kończy problematyka kolektywizacji oraz zagadnień prawnych dotyczących paragrafu 61 Kodeksu Karnego Związku Rosyjskiej Federacji Socjalistycznych Republik Radzieckich na podstawie, którego byli sądzeni mieszkańcy Białegostoku. Przepis ten dotyczył głównie niepłacenia lub niedopłacenia finansowych i naturalnych podatków.

Kolejny rozdział został poświęcony wspomnieniom świadków tragicznych wydarzeń lat 1937-1938, kiedy nastąpiły represje a następnie aresztowanie mieszkańców dokonane przez NKWD. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż autor, jak na prawdziwego historyka przystało, uzupełnił je szczegółowo zebrany przez siebie materiałem z archiwum rosyjskiego obwodu tomskiego. Należy dodać, iż było to niełatwe zadanie, bowiem jak podkreśla nawet sam W. Haniewicz „te źródła informacji były przez długie lata niedostępne”. Dzięki intensywnym poszukiwaniom udało się odnaleźć, a następnie zamieścić w publikacji informacje dotyczące przyczyn aresztowań, dane osobowe represjonowanych i ich losów oraz samych oprawców. Według autora, zanalizowane materiały śledcze NKWD na osądzonych są „bliźniaczo do siebie podobne”, bowiem podstawę wszystkich aresztowań stanowił rozkaz NKWD z 11 sierp-

nia 1937 roku nakazujący likwidację polskich dywersyjno-szpiegowskich grup i Polskiej Organizacji Wojskowej. W. Haniewicz pisze, iż „zgodnie z nim praktycznie wszyscy żyjący w Związku Sowieckim Polacy okazali się szpiegami, dywersantami, społecznie niebezpiecznymi dla państwa sowieckiego (...)”. Nie trzeba oczywiście wyjaśniać, iż był to jedynie pretekst, bowiem wszystkie wskazane osoby zostały niesłusznie aresztowane, skazane, a następnie rozstrzelane przez władze, zaś zarzuty im postawione od samego początku były nieprawdziwe. Dodatkowo, aby ubogacić sucho przedstawione dane, autor prezentuje tragiczne losy wybranych sylwetek: ks. Mikołaja Michasionka oskarżonego m.in. o wygłaszanie antysowieckich homilii, Stanisława Bacha – organisty i Włodzimierza Burzemowskiego posądzonych o agitację kontrewolucyjną, Józefa Gryki, Wincentego i Piotra Markiszów oraz Szymona Maziu-ka.

W rozdziale trzecim autor przybliży czytelnikowi sylwetki oraz życie mieszkańców związanych z historią wsi. Pierwszy życiorys dotyczy Jana Kisielela nazywanego „szczęściarzem” nie tylko z racji uniknięcia aresztowania w 1938 roku, ale także ogólnego powodzenia w życiu. W dalszej części W. Haniewicz opisuje losy własnego ojca Antoniego związane z jego pobytami w łagrach sowieckich. Na koniec zaś prezentuje perypetie miejscowej niańki nazywanej „Maniką”, która razem ze swoim mężem Kuźmą według autora stanowiła „podstawowy i wieczny atrybut wiejskiego życia”.

Całość zamyka rozdział czwarty prezentujący recenzje omawianej książki autorstwa Iriny Rajm z *Trybuny Narodowej*, Nikołaja Kaszczewewa z *Tomski Wiestnik*, Wadima Makszejewa z *Krasnoje Znamja*, Władymira Kriukowa z *Sybirskaja Starina* oraz komentarz Albiny Patruszewy i Janiny Jocz. Podkreśla się w tych tekstach szczególnie wytrwałość autora w zebraniu ustnych relacji oraz jego pracę w rozlicznych archiwach. Dla egzemplifikacji warto w tym miejscu przytoczyć słowa jednego z recenzentów: „*Tragedia syberyjskiego Białegostoku* – to krajoznawstwo, publicystyka i przekazanie pamięci (...). Swoją książką wniósł Wasyl Haniewicz własny udział do kroniki tragicznego okresu naszego kraju, przypomniał, wydawałoby się, już zapomniane i nieistniejące losy oraz nazwiska swoich współmieszkańców”.

Dzięki niebywałemu talentowi literackiemu autora książkę czyta się z dużym zainteresowaniem. W celu łatwiejszego przyswojenia przez czytelnika tragicznych wydarzeń niekiedy pojawia się w tekście ton żartobliwy, tak jak choćby w przypadku opisywania historii Romana Michni oskarżonego o podpalenie mienia sowieckiego. Z ironią W. Haniewicz podkreśla, iż nie mógł być on sprawcą, bowiem miał odmrożone palce. Ponadto kapitalnym uzupełnieniem niektórych podrozdziałów jest umieszczone pod tekstem zasadniczym *postscriptum*, w którym autor pozostawił nie tylko interesujący komentarz do przedstawionych faktów, ale także odniósł się do wydarzeń teraźniejszych.

Na koniec należy jeszcze raz zachęcić do lektury oraz podkreślić duży trud i poświęcenie autora, które sprawiły, iż w książce pojawił się bogaty materiał

archiwalny dotąd nieznany szerokiemu gremium, co zasługuje z pewnością na dużą pochwałę i uznanie. Książka ta nie tylko wypełnia lukę w nieznanym dziejach emigracji polskiej, ale również stanowi punkt odniesienia do dalszych badań tej problematyki.