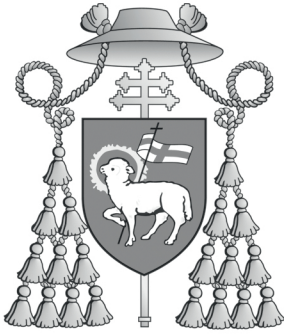


ISSN 0137-6624



STUDIA

59

2022

WARMIŃSKIE

Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne

Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

STUDIA WARMIŃSKIE • THE STUDIES OF WARMIA

RADA NAUKOWA

ks. Andrzej Bronk (KUL JPPII, Lublin), o. Jose Bunar CSsR (Universidad Católica Boliviana „San Pablo”, Boliwia), ks. Paweł Góralczyk (UKSW, Warszawa), ks. Stanisław Janeczek (KUL JPPII, Lublin), ks. Jan Krokos (UKSW, Warszawa), o. Jarosław Merecki SDS (Papieski Instytut Teologiczny Jana Pawła II dla Nauk o Małżeństwie i Rodzinie, Papieski Uniwersytet Laterański, Rzym), Oksana Mikheieva (Ukraiński Uniwersytet Katolicki we Lwowie, Ukraina), Andrzej Olubiński (UWM, Olsztyn), ks. Josef Römelt (Universität Erfurt, Niemcy), Bronisław Sitek (SWSP Uniwersytet Humanistycznospoleczny w Warszawie), Helena Slotwińska (KUL JPPII, Lublin), ks. Henryk Stawniak (UKSW, Warszawa), Denys Svyrydenko (Uniwersytet Pedagogiczny w Kijowie, Ukraina), ks. Jan Szpet (UAM, Poznań), ks. Mariusz Szram (KUL JPPII, Lublin), ks. Lucjan Świto (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie), Andreas Wagner (Universität Bern, Szwajcaria), ks. Jan Walkusz (KUL JPPII, Lublin), o. Andrzej Wodka CSSR (Accademia Alfonsiana, Włochy)

RECENZENCI

Olexander Brodetskyi, ks. Daniel Brzeziński, Janusz Bujak, ks. Grzegorz Chojnacki, Wojciech Cichosz, Lidia Cierpiałkowska, ks. Bogdan Czyżewski, Olga Dobrodum, Roman Dodonov, Natalia Donii, ks. Andrzej Draguła, ks. Bogusław Drożdż, ks. Mirosław Gogolik, Roman Jurkowski, Yurii Kaganov, ks. Dariusz Klejnowski-Różycki, ks. Jan Klinkowski, Jan Klos, Joanna Komorowska, ks. Andrzej Kopiczko, ks. Cezary Korzec, ks. Mirosław Kowalczyk, Svitlana Krylova, ks. Zdzisław Kupisiński, Zenon Lica, Taras Lyuty, ks. Stanisław Łabendowicz, ks. Józef Lupiński, ks. Wiesław Łużyński, Antoni Mironowicz, Eugeniusz Mironowicz, ks. Piotr Mrzygłód, Joanna Sadowska, ks. Andrzej Pietrzak, ks. Dariusz Piwowarczyk, Olena Predko, ks. Andrzej Proniewski, ks. Jan Przybyłowski, ks. Jarosław Różański, Dmytro Shevchuk, ks. Kazimierz Skoczylas, Serhii Terepyschyi, ks. Piotr Tomasiak, ks. Norbert Widok, ks. Kazimierz Wolsza, ks. Marcin R. Wysocki, Victor Vashkevich, Valentyna Voronkova, ks. Tadeusz Zadykowicz, Ewa Zajdler, Mikhail Zhuk

REDAKTORZY TEMATYCZNI

Arkadiusz Gut (filozofia), Michał Wojciechowski (teologia), Małgorzata Suświłło (nauki o rodzinie), Piotr Krajewski (prawo), Jan Walkusz (historia)

REDAKCJA WYDAWNICZA I PROJEKT OKŁADKI

Maria Fafińska

REDAKCJA

ks. Zdzisław Kieliszek (redaktor naczelny), ks. Karol Jasiński, Aleksandra Nalewaj, Maria Piechocka-Kłos, Barbara Rozen, Mariagrazia Rizzi (Włochy), Serhii Terepyschyi (Ukraina)

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Maria Fafińska (język polski), Emilia Wilk (native speaker – język angielski)

ADRES REDAKCJI

„Studia Warmińskie”
ul. Kard. Stanisława Hozjusza 15
11-041 Olsztyn

e-mail: studiawarmińskie@onet.pl

strona internetowa: <https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/sw/>

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe

on-line: <http://wydawnictwo.uwm.edu.pl>

Strona internetowa: <https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/sw/>

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2022

ISSN 0137-6624

Wydawca

Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne
ul. Kardynała Stefana Wyszyńskiego 9, 10-457 Olsztyn
tel. 784 581 322
www.wwd.enet.pl/index.php, e-mail: biuro.wwd@enet.pl

Wydawnictwo UWM

ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Nakład 165 egz.

Ark. wyd. 35,0, ark. druk. 29,5

Druk: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne,
ul. Kardynała Stefana Wyszyńskiego 9, 10-467 Olsztyn

SPIS TREŚCI

Filozofia

Karol Jasiński, <i>Główne idee libertarianizmu</i>	7
Zdzisław Kieliszek, <i>Interpretacje Kanta rozumienia „rodziny” jako wspólnoty domowej</i>	25
Stanislav Dovgyi, Tetiana Matusevych, <i>Philosophical Bases of Science Education Concept: History and Modern Developments (Filozoficzne podstawy koncepcji naukowej edukacji: historia i współczesność)</i>	53
Olena Honcharova, Olga Kyvliuk, Inna Chugueva, <i>The Existence of Personality and Hikikomori State: a Socio-Philosophical Reflection on the Consequences of the COVID-19 Pandemic (Osobowość oraz stan hikikomori: socjofilozoficzna refleksja nad skutkami pandemii COVID-19)</i>	63
Oleksandr Horban, Ruslana Martych, <i>The Basic Approaches to the Value of Life in Bioethical Discourse (Podstawowe podejścia do wartości życia w dyskursie bioetycznym)</i>	87
Oksana Petinova, Ekaterina Tkachenko, <i>Co-existing with the Other in the Aspect of the Problem of Fluctuations of Personality in the Society (Współistnienie z Innym w aspekcie problemu fluktuacji osobowości w społeczeństwie)</i>	97
Serhii Rusakov, <i>Establishment of the Art Market in the Context of Ukrainian Historical and Cultural Tradition (Ustanowienie rynku sztuki w kontekście ukraińskiej tradycji historycznej i kulturowej)</i>	111
Serhii Terepyshchyi, Anastasia Kostenko, <i>Mapping the Landscapes of Cybersecurity Education during the War in Ukraine 2022 (Mapowanie krajobrazów edukacji w zakresie cyberbezpieczeństwa podczas wojny na Ukrainie 2022)</i>	125

Teologia

Łukasz Golec, <i>Eucharystia w Kościele Polskokatolickim a założenia Konstytucji “Sacrosanctum Concilium”</i>	137
Anna Zellma, <i>Wkład naukowo-badawczy księdza profesora Radostawa Chatupniaka w rozwój katechetyki</i>	149
Sylwia Mikołajczak, <i>Komunia święta na dłoń w czasie trwania pandemii Covid-19. Studium empiryczne</i>	171
Paweł Rabczyński, <i>Funkcja rektora wyższego seminarium duchownego w świetle wyzwań współczesności i pryncypiów formacyjnych w „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia” (2021)</i>	193
Adam Bielinowicz, <i>Problematyka cierpienia w dokumentach programowych i wybranych poradnikach metodycznych do nauczania religii</i>	213
Zdzisław Żywica, <i>Paryzeusze i saduceusze a eschatologiczne groźby Jana Chrzciciela w Mateuszowej narracji 3,7-12 (The Pharisees and Sadducees versus Eschatological Threats of John the Baptist in Matthew’s Narrative 3:7-12)</i>	225
Marek Karczewski, <i>Biblical Sources of Ecclesiology in “Expositio Symboli Apostolorum” by Johannes Marienwerder (Biblijne źródła eklezjologii w “Expositio Symboli Apostolorum” Jana z Kwidzyna)</i>	241

Nauki o rodzinie

Piotr Adamek, <i>The Role of Chinese Family in the Spread of Christianity in the Seventeenth-Century China. The Xu Family of Shanghai as an Example (Rola chińskiej rodziny w szerzeniu chrześcijaństwa w XVII-wiecznych Chinach. Rodzina Xu z Szanghaju jako przykład)</i>	261
---	-----

Vinsensius Adi Gunawan SVD, <i>Marriage and Family Formation in the Contemporary Manggaraian Culture (Flores, Indonesia) (Małżeństwo i formacja rodzinna we współczesnej kulturze Manggaraian (Flores, Indonezja))</i>	271
Ryszard Hajduk CSsR, <i>Social Challenges for Families in Teaching of the Latin American Bishops (CELAM) (Wyzwania społeczne dla rodzin w nauczaniu Biskupów Latinoamerykańskich (CELAM))</i>	285
Bożena Józefów-Czerwińska, <i>Przemiany mentalności mieszkańców wsi na przełomie XIX/XX wieku (rejestrowane w dyskursach publicznych oraz w źródłach etnohistorycznych)</i>	299
Zbigniew Wesolowski SVD, <i>The Virtues of Xiao (Filial Piety) and Ti (Brotherly Obedience) as Two Pillars of Confucian Familism (Cnoty Xiao (pobożności synowskiej) i Ti (posłuszeństwa braterskiego) jako dwa filary konfucjańskiego familizmu)</i>	315
Małgorzata Przybysz-Zaremba, <i>Life Situation of People addicted to Alcohol and Their Expectations in Terms of Help and Support based on Interviews with the so-called "Non-Alcoholics" (Sytuacja życiowa osób uzależnionych od alkoholu i ich oczekiwania w zakresie pomocy i wsparcia na podstawie wywiadów z „niepijącymi alkoholikami”)</i>	337
Renata Pomarańska, <i>Analiza porównawcza cech miłości małżeńskiej na podstawie „Familiaris consortio” i „Amoris laetitia”</i>	353

Historia

Maria Piechocka-Kłos, <i>References to St Augustine in “Expositio Symboli Apostolorum” by Jan of Kwidzyn (Nawiązania do św. Augustyna w “Expositio Symboli Apostolorum” Jana z Kwidzyna)</i>	375
Marzena Guz, <i>Nazwiska niemieckie na literę F w księdze chrztów z Reszla z lat 1579–1653</i>	391
Svitlana Soroka, Olena Faichuk, <i>Evolution of Youth Protest: Soviet Historiography of Informal Youth Associations in Ukraine (Ewolucja protestu młodzieżowego: radziecka historiografia nieformalnych stowarzyszeń młodzieżowych na Ukrainie)</i>	403
Katarzyna Chmielewska, Violetta Jaros, <i>„Omnis enim rei inspectio etymologia cognita planior est”. Etymologia w ujęciu Izydora z Sewilli i jej egzemplifikacja w świetle koncepcji i metod współczesnego polskiego językoznawstwa historycznego</i>	423
Ruslan Demchyshak, Yaryna Zavada, <i>Normalization Policy of Ukrainian-Polish Relations in the mid-1930s: Essence, Causes, and Preconditions (Polityka normalizacji stosunków ukraińsko-polskich w połowie lat trzydziestych XX wieku – podstawy, przyczyny i założenia wstępne)</i>	439
Marek Jodkowski, <i>Działalność charytatywna w Braniewie w latach trzydziestych XIX wieku w świetle kroniki parafii ewangelickiej</i>	453

Recenzje

<i>Święta Lipka. Perła na pograniczu ziem, kultur i wyznań, cz. 2, pod red. Aleksandra Jacyniaka SJ i Edgara Sukiennika, Święta Lipka 2020, ss. 470 (Józef Mandziuk)</i>	465
<i>Paul K. Moser, Surowość Boga. Religia i filozofia na nowo przemyślane, tłum. Marek Dobrzeński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2021, ss. 318 (Karol Jasiński)</i>	468

CONTENTS

Philosophy

Karol Jasiński, <i>The Main Ideas of Libertarianism</i>	7
Zdzisław Kieliszek, <i>Kant's Interpretations of Understanding "Family" as a Domestic Society</i>	25
Stanislav Dovgyi, Tetiana Matusyevych, <i>Philosophical Bases of Science Education Concept: History and Modern Developments</i>	53
Olena Honcharova, Olga Kyvliuk, Inna Chugueva, <i>The Existence of Personality and Hikikomori State: a Socio-Philosophical Reflection on the Consequences of the COVID-19 Pandemic</i>	63
Oleksandr Horban, Ruslana Martych, <i>The Basic Approaches to the Value of Life in Bioethical Discourse</i>	87
Oksana Petinova, Ekaterina Tkachenko, <i>Co-existing with the Other in the Aspect of the Problem of Fluctuations of Personality in the Society</i>	97
Serhii Rusakov, <i>Establishment of the Art Market in the Context of Ukrainian Historical and Cultural Tradition</i>	111
Serhii Terepyshchyi, Anastasia Kostenko, <i>Mapping the Landscapes of Cybersecurity Education during the War in Ukraine 2022</i>	125

Theology

Łukasz Golec, <i>The Eucharist in the Polish Catholic Church and the Assumptions of the "Constitution Sacrosanctum Concilium"</i>	137
Anna Zellma, <i>Rev. Prof. Radosław Chałupniak and His Scholarly Contribution to the Development of Catechetics</i>	149
Sylwia Mikołajczak, <i>Holy Communion on the Hand during the Covid-19 Pandemic. An Empirical Study</i>	171
Paweł Rabczyński, <i>The Role of the Rector of a Major Seminary in the Light of the Challenges of the Contemporary World and the Formation Principles in "Ratio Institutionis Sacerdotalis pro Polonia" (2021)</i>	193
Adam Bielinowicz, <i>The Issue of Suffering in Program Documents and Selected Methodological Guides for Teaching Religion</i>	213
Zdzisław Żywica, <i>The Pharisees and Sadducees versus Eschatological Threats of John the Baptist in Matthew's Narrative 3:7-12</i>	225
Marek Karczewski, <i>Biblical Sources of Ecclesiology in "Expositio Symboli Apostolorum" by Johannes Marienwerder</i>	241

Family Studies

Piotr Adamek, <i>The Role of Chinese Family in the Spread of Christianity in the Seventeenth-Century China. The Xu Family of Shanghai as an Example</i>	261
Vinsensius Adi Gunawan SVD, <i>Marriage and Family Formation in the Contemporary Manggaraian Culture (Flores, Indonesia)</i>	271
Ryszard Hajduk CSsR, <i>Social Challenges for Families in Teaching of the Latin American Bishops (CELAM)</i>	285
Bożena Józefów-Czerwińska, <i>Changes in the Mentality of Rural Inhabitants at the Turn of the 19th/20th Centuries (Recorded in Public Discourses and Ethno-Historical Sources)</i>	299

Zbigniew Wesolowski SVD, <i>The Virtues of Xiao (Filial Piety) and Ti (Brotherly Obedience) as Two Pillars of Confucian Familism</i>	315
Małgorzata Przybysz-Zaremba, <i>Life Situation of People addicted to Alcohol and Their Expectations in Terms of Help and Support based on Interviews with the so-called "Non-Alcoholics"</i>	337
Renata Pomarańska, <i>Comparative Analysis of the Features of Conjugal Love based on "Familiaris consortio" and "Amoris laetitia"</i>	353

History

Maria Piechocka-Klos, <i>References to St Augustine in "Expositio Symboli Apostolorum" by Jan of Kwidzyn</i>	375
Marzena Guz, <i>German Names Starting with Letter F in the Bapstismal Register of Reszel from the Years 1579–1653</i>	391
Svitlana Soroka, Olena Faichuk, <i>Evolution of Youth Protest: Soviet Historiography of Informal Youth Associations in Ukraine</i>	403
Katarzyna Chmielewska, Violetta Jaros, <i>"Omnis enim rei inspectio etymologia cognita planior est". Etymology According to Isidore of Seville and its Exemplification in the Light of Concepts and Methods of Contemporary Polish Historical Linguistics</i>	423
Ruslan Demchyshak, Yaryna Zavada, <i>Normalization Policy of Ukrainian-Polish Relations in the mid-1930s: Essence, Causes, and Preconditions</i>	439
Marek Jodkowski, <i>Charitable Activities in Braniewo in the 1830s in the Light of the Evangelical Parish Chronicle</i>	453

Reviews

<i>Święta Lipka. Perła na pograniczu ziem, kultur i wyznań, cz. 2, pod red. Aleksandra Jacyniaka SJ i Edgara Sukiennika, Święta Lipka 2020, ss. 470 (Święta Lipka. A Pearl on the Borderland of Lands, Cultures and Religions) (Józef Mandziuk)</i>	465
<i>Paul K. Moser, Surowość Boga. Religia i filozofia na nowo przemyślane, tłum. Marek Dobrzeniecki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2021, ss. 318 (Paul K. Moser, The Rawness of God. Religion and Philosophy Rethought) (Karol Jasiński)</i>	468

Karol Jasiński¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Główne idee libertarianizmu [The Main Ideas of Libertarianism]

Streszczenie: Celem artykułu jest zaprezentowanie zasadniczych idei libertarianizmu. Do głównych przedstawicieli libertarianizmu należą m.in.: Jay A. Nock, Ayn Rand, Robert Nozick, Murray N. Rothbard i Hans H. Hoppe. Libertarianizm jako odłam liberalizmu wyróżnia wiele doktryn, nurtów i ruchów, można o nim powiedzieć, że jest to nurt kulturowy, teoria filozoficzna lub ideologia. Uważa się, że libertarianizm powinien być traktowany przede wszystkim jako odmiana liberalizmu, zwłaszcza liberalizmu klasycznego jako pewnej doktryny życia społeczno-politycznego (mającej jednak pewne założenia metafizyczno-antropologiczne) i próba jej konsekwentnego rozwinięcia. Pomimo różnych odmian libertarianizmu, wśród których jedne są radykalne, inne zaś umiarkowane, może być on scharakteryzowany za pomocą kilku zasadniczych idei, do których należą idea wolnej jednostki, własności prywatnej i wolnego rynku, sprawiedliwości, praw człowieka, krytyki państwa i wspierania społeczeństwa obywatelskiego.

Summary: The purpose of this paper is to present the core ideas of libertarianism. Its main representatives include Jay A. Nock, Ayn Rand, Robert Nozick, Murray N. Rothbard and Hans H. Hoppe. Libertarianism, with its many doctrines, currents and movements, means a cultural current, a philosophical theory or an ideology. It seems that libertarianism should be regarded primarily as a variant of liberalism, especially classical liberalism as a certain doctrine of socio-political life (which, however, has certain metaphysical-anthropological presumptions), and an attempt to develop it consistently. Despite the different varieties of libertarianism, some are radical and others moderate, it can be characterised by a few core ideas, which include the idea of the free individual, private property and the free market, justice, human rights, criticism of the state and support for civil society.

Słowa kluczowe: libertarianizm; jednostka; wolność; własność; państwo.

Keywords: libertarianism; individual; freedom; property; state.

¹ Karol Jasiński, Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, karol.jasinski@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-7695-499X>.

Ważnym nurtem myśli społeczno-politycznej jest libertarianizm, który rozwinął się w Stanach Zjednoczonych w drugiej połowie XX w. jako jeden z odłamów liberalizmu. Pojęcie „libertarianizm”, w rozumieniu metafizycznym, pojawiło się w Anglii w 1789 r., gdzie zostało zastosowane przez polityka i historyka Williama Belshama w celu określenia ludzi uznających istnienie wolnej woli. W sensie politycznym użył go natomiast historyk i eseista polityczny John R. Seeley w 1878 r. w odniesieniu do osoby afirmującej wolność i występującej przeciwko rozległej władzy rządu. W rozumieniu etyczno-społecznym pojawiło się ono w Stanach Zjednoczonych, gdzie stało się synonimem buntu wobec kolektywizmu, autorytaryzmu i etatyizmu (Sepczyńska D., 2013, s. 24–31, 80).

Ze względu na zawłaszczenie terminu „liberalizm” przez środowiska lewicowe, radykalnych zwolenników wolności i własności prywatnej oraz krytyków państwa, zaczęto określać ich mianem libertarian. Liberalizm w Stanach Zjednoczonych jest zatem uznawany za nurt lewicowy, a libertarianizm za prawicowy (Boaz D., 2005, s. 40–42; Miklaszewska J., 1994, s. 10–14; Staśkiewicz H., 2015, s. 112–114)². W Europie natomiast libertarianizm jest traktowany jako radykalny liberalizm klasyczny czy też konsekwentny liberalizm, będący doktryną rewolucyjną (Hoppe H.H., 2006, s. 308)³. Do głównych przedstawicieli libertarianizmu należą m.in.: Jay A. Nock, Ayn Rand, Robert Nozick, Murray N. Rothbard i Hans H. Hoppe.

Należy zauważyć, że nie ma jednego rodzaju libertarianizmu, lecz istnieje wiele doktryn, nurtów i ruchów, często antagonistycznych wobec siebie. Libertarianizm jest zatem traktowany jako nurt kulturowy⁴, teoria filozoficzna⁵ czy ideologia⁶. Wydaje się, że libertarianizm winien być jednak

² Libertarianizm może mieć jednak również tendencje lewicowe, np. geolibertarianizm (Henry George), ekolibertarianizm (Paul Hawken, Amory i Hunter Lovins), agoryzm (Samuel Konkin) (Smoliński M., 2008, s. 72–74, 77–78).

³ Zdaniem filozofa polityki Andrzeja Szahaja, libertarianizm jest skrajnym odłamem liberalizmu, traktującym państwo jako główną przyczynę nieszczęść oraz absolutyzującym wolność jednostek i wolny rynek jako najlepsze mechanizmy regulowania stosunków społecznych (Szahaj A., 2012, s. 28, 44; Szahaj A., 2014, s. 34).

⁴ Libertarianizm jest szeroko rozumianym nurtem wolnościowym w kulturze (Miklaszewska J., 1994, s. 5; Teluk T., 2009, s. 45).

⁵ Teoria ta opiera się na trzech źródłach: filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, myśli przedstawicieli scholastycznej szkoły z Salamanki (Domingo de Soto, Martin de Azpilcueta, Dominik Banez, Luis de Molina) oraz koncepcjach wypracowanych w tzw. austriackiej szkole ekonomicznej (Carl Menger, Ludwig von Mises, Ludwig von Hayek) (Miklaszewska J., 1994, s. 57; Smoliński M., 2008, s. 67–68; Staśkiewicz H., 2015, s. 115–119; Teluk T., 2009, s. 13, 52–61, 70–82). Do tych tradycji nawiązuje też libertarianizm chrześcijański (Edmund Opitz, Thomas DiLorenzo, Lew Rockwell) (Bartyzel J., 2004, s. 155–157; Bartyzel J., 2005, s. 397).

⁶ Zwolennicy owej ideologii głoszą dwie główne tezy. Po pierwsze, osnową historii jest konflikt między wolnością a władzą. Po drugie, każdy człowiek winien mieć nieograniczoną swobodę dysponowania swoją osobą i własnością, o ile nie ogranicza analogicznej swobody innych jednostek. W związku z tym największym zagrożeniem dla owej wolności jest każda forma państwa

rozumiany przede wszystkim jako odmiana liberalizmu, zwłaszcza liberalizmu klasycznego jako pewnej doktryny życia społeczno-politycznego (mającej jednak założenia natury metafizyczno-antropologicznej) i próba jej konsekwentnego rozwinięcia. Uważa się, że mimo różnych odmian libertarianizmu, wśród których jedne są bardziej radykalne, inne zaś bardziej umiarkowane, może być on scharakteryzowany za pomocą kilku zasadniczych idei, do których należą idea wolnej jednostki, własności prywatnej i wolnego rynku, sprawiedliwości, praw człowieka, krytyki państwa i wspierania społeczeństwa obywatelskiego.

Prowadząc niniejsze rozważania, autor na podstawie wybranej literatury przedmiotu wyodrębnił i krytycznie odniósł się do owych głównych idei libertarianizmu, które stanowią jego fundament. Jednak należy mieć na uwadze, że są one poddawane licznym modyfikacjom przez przedstawicieli bardziej radykalnych lub umiarkowanych wersji libertarianizmu. W związku z tym nie sposób uniknąć w ich prezentacji pewnych uproszczeń. W rozważaniach tych nie chodzi jednak o gruntowne i całościowe ich opracowanie, lecz jedynie o syntetyczne ukazanie podstawowych założeń tego małego u nas popularnego, wręcz niszowego, nurtu.

1. Idea wolnej jednostki

Podstawowym przedmiotem zainteresowania i refleksji jest dla libertarian jednostka. Człowiek jest indywidualną i racjonalną jednostką, która wchodzi w relacje z innymi ludźmi. Jest ona zawsze celem, a nie środkiem wszelkiego działania (Nozick R., 1999, s. 48, 69, 361). Zasadniczą jednak cechą jednostki jest wolność od fizycznego przymusu, zniewolenia i ingerencji innych ludzi. Wolność polega na działaniu według własnego uznania, dla własnych celów i z własnego wyboru. Nie jest ona związana z licznymi obowiązkami, z wyjątkiem jednego – powstrzymania się od naruszania praw innych jednostek. Ukierunkowanie na realizację własnych celów określa się mianem egoizmu, który jest jednak stanem neutralnym, pozbawionym znaczenia moralnego (Rand A., 2000, s. 8, 113–114; Rothbard M.N., 2010, s. 193). Wolność polega więc na życiu zgodnym z własnymi wyborami, dopóki nie naruszają one wolności innych osób. Wolność ma zatem aspekt pozytywny (działanie dla własnych celów) i negatywny (niewystępowanie przeciwko innym) (Boaz D., 2005, s. 102–103;

(Bartyzel J., 2004, s. 131–132). W szerszym znaczeniu libertarianizm oznacza więc ideologię oraz oparty na niej światopogląd indywidualistyczny. W węższym natomiast sensie związane z tą ideologią doktryny polityczne i ekonomiczne, dążące do zagwarantowania jednostkom swobody działania w życiu społecznym (Miklaszewska J., 1994, s. 7).

Kieliszek Z., 2017, s. 12; Miklaszewska J., 1994, s. 78; Rosłoński I., 2012, s. 167, 169–170). Wolna jednostka jest również źródłem wartości moralnych, rozumianych jako jej indywidualne preferencje (Maroń G., 2007/2008, s. 327). Wartości nie mają więc charakteru obiektywnego i absolutnego, lecz raczej subiektywny i względny.

Warto podkreślić, że wszystkie jednostki są równe pod względem zakresu wolności (Rothbard M.N., 2009, s. 360). Wolność jest istotna, ponieważ wyłącznie wolna jednostka może być odpowiedzialna za swoje czyny (Boaz D., 2005, s. 87–88, 127). Jednostka ponosi odpowiedzialność nie tylko według tego, jak wybiera, lecz również według tego, jak ją wybierają (Nozick R., 1999, s. 193). W związku z tym libertarianie podkreślają szczególnie mocno autonomię jednostki, której miarą jest branie odpowiedzialności za skutki swoich działań. Jednostka decyduje zatem samodzielnie o swoim działaniu i ponosi za nie pełną odpowiedzialność (Prostak R., 2004, s. 85–86). W tym względzie jednostki są równe. W każdej innej sferze życia mamy natomiast do czynienia z nierównością między nimi.

Wolność jednostki realizuje się w wymiarze osobistym, politycznym i ekonomicznym (Teluk T., 2009, s. 38). Kapitalizm jest dla libertarian warunkiem maksymalizowania wolności indywidualnej (Bartyzel J., 2004, s. 133–136). Nie każdy jednak libertarianin musi być kapitalistą (Sepczyńska D., 2013, s. 15–19, 47–78; Teluk T., 2009, s. 21). Występują bowiem takie jego rodzaje, w których preferuje się rozwiązania o charakterze bardziej socjalnym.

W libertarianizmie zdaje się dominować koncepcja człowieka jako *homo oeconomicus*, czyli jednostki zmierzającej do realizacji swoich preferencji i maksymalizacji zysku. Ujęcie takie uważane jest jednak zdaniem niektórych za niewystarczające. Jest ono teoretycznym uproszczeniem, w którym nie bierze się pod uwagę emocjonalnej, moralnej i duchowej sfery człowieka (Miklaszewska J., 2001, s. 42–46). Libertarianiańska koncepcja jednostki nie sprowadza się zatem do kategorii *homo oeconomicus*, lecz jest wizją człowieka nastawionego na współpracę z innymi. Człowiekowi nie chodzi bowiem wyłącznie o własną efektywność, lecz również o uwzględnienie interesów innych ludzi (Miklaszewska J., 1994, s. 23, 26–27, 112; Miklaszewska J., 2001, s. 79; Rau Z., 2000, s. 193–196), tym bardziej że oprócz wyborów indywidualnych (jednostkowych) podkreśla się w libertarianizmie znaczenie wyborów zbiorowych (społecznych). Uwzględnia się w nich konieczność współpracy, domagającej się myślenia w kategoriach dobra wspólnego. Wybory zbiorowe dotyczą jednak reguł, a nie konkretnych celów (Miklaszewska J., 2001, s. 15–18, 22, 31–32). Te ostatnie są bowiem rezultatem indywidualnych wyborów człowieka.

Libertarianie kładą zatem nacisk na kwestię współpracy między jednostkami i na płynące stąd ograniczenia wolności (Miklaszewska J., 2001, s. 78–79). Zachowanie ludzkie nie zawsze musi bowiem maksymalizować ludzką wolność i własną korzyść. Czasami winno być ukierunkowane na altruizm. Niekiedy też zgoda na ograniczenia płynące ze współpracy jest wręcz wskazana, ponieważ jest bardziej korzystna niż rywalizacja (Miklaszewska J., 1994, s. 63–67, 74, 96).

W libertarianizmie dominuje zatem nastawienie indywidualistyczne i wolnościowe. Należy jednak, idąc za myślą kanadyjskiego filozofa Charlesa Taylora, odróżnić indywidualizm od atomizmu. W indywidualizmie akcentuje się odrębność, samodzielność i wyjątkowość każdej jednostki żyjącej w społeczeństwie. W atomizmie natomiast, będącym wypaczoną formą indywidualizmu, podkreśla się brak związków jednostki z innymi ludźmi, potrzebę realizacji wyłącznie interesów jednostkowych i instrumentalne podejście do społeczeństwa. Podejście libertarian jest niewątpliwie indywidualistyczne, lecz niekoniecznie atomistyczne. Odnoszą się wprawdzie krytycznie do wielu instytucji istniejących w zbiorowości⁷, lecz nie chcą całkowicie rezygnować z relacji społecznych. Preferują jednak ich dobrowolne formy, podkreślając znaczenie współpracy i wolnych decyzji człowieka.

2. Idea własności prywatnej i wolnego rynku

Własność prywatna jest kolejną ważną ideą libertarian. Należy jednak zauważyć, że nie ma wśród nich zgody w tej kwestii. Niektórzy są świadomi tego, że z własnością prywatną są związane wykluczenie, nierówność i dyskryminacja (Hoppe H.H., 2006, s. 225–227, 277–282, 285–286). Jedni propagują własność prywatną, drudzy natomiast dopuszczają własność wspólną. Część z nich akcentuje potrzebę ograniczania własności. Inni jeszcze uzależniają jej użytkowanie od decyzji zbiorowej lub zgody innych osób (Sepczyńska D., 2012, s. 158–159). W ten sposób zwraca się uwagę na społeczny charakter własności.

Niemniej jednak znaczenie własności prywatnej jest podkreślane przez większość libertarian. Wyróżnia się przy tym trzy główne formy własności: posiadanie własnej osoby i swojej pracy, posiadanie własności zdobytej własną pracą oraz posiadanie będące konsekwencją wymiany produktów wyprodukowanych w wyniku pracy innych osób (Rothbard M.N., 2004, s. 68; Rothbard M.N., 2010, s. 118–125). Żadna forma własności nie

⁷ Instytucje są bowiem w przekonaniu libertarian formą ograniczeń nakładanych na zachowania jednostek w społeczności (Miklaszewska J., 2001, s. 22).

jest celem samym w sobie, lecz ma służyć rozwojowi człowieka (Juruś D., 2014, s. 46–49). Życiem ludzkim powinny kierować zatem dwie zasady: samoposiadania i własności prywatnej. Są one uniwersalne, ponieważ obowiązują każdego człowieka i umożliwiają jego przetrwanie. Co więcej, samoposiadanie jest moralną podstawą dla posiadania dóbr zewnętrznych. Każdy dysponuje przede wszystkim własnością swojej osoby, a innymi rzeczami tylko o tyle, o ile nie są jeszcze zagospodarowane i nie skutkuje to pogorszeniem położenia innych ludzi. Warto jeszcze zwrócić uwagę na zasadniczą różnicę, która zachodzi między koncepcją samoposiadania autorstwa Rothbarda a ujęciem prezentowanym przez Karola Wojtyłę jako przedstawiciela tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, będącej jednym z fundamentów libertarianizmu. U Rothbarda samoposiadanie należy do poziomu świadomości. Natomiast dla Wojtyły jest częścią osobowej struktury samostanowienia, której elementami są właśnie samoposiadanie i samopanowanie. Rothbard umieszcza samoposiadanie w ludzkiej świadomości, Wojtyła natomiast osadza je w ontycznej strukturze bytu ludzkiego. Owa świadomościowa redukcja samoposiadania jest znacznym zawężeniem tej kwestii i istotnym brakiem koncepcji czołowego przedstawiciela libertarianizmu.

Każda jednostka jest więc właścicielem samej siebie oraz wszystkich rzeczy, które wytworzyła lub otrzymała w sposób prawomocny (np. spadek). Prawo własności dotyczy więc nabywania, przechowywania, używania i dysponowania dobrami (Rand A., 2000, s. 114). Jest ono jednak rozumiane w sensie formalnej możliwości, a nie podstawy do sformułowania roszczeń (Miklaszewska J., 2001, s. 94, 99–100).

Niektórzy podkreślają, że bez własności nie można mówić właściwie o wolności, tym bardziej że prawo do własności jest przede wszystkim prawem do działania (Rosłoński I., 2012, s. 170). Wydaje się więc, że perspektywa własności jest u libertarian ważniejsza niż perspektywa wolności. Trzeba jednak raz jeszcze podkreślić, że prawo własności nie ma charakteru roszczeniowego i jest ukierunkowane na rozwój osobowości człowieka.

Wynikiem współpracy między jednostkami i posiadaniem własności jest istnienie wolnego rynku, który dowartościowują libertarianie. Przyczynia się on w ich przekonaniu do powstania społeczeństwa moralnie doskonalszego i sprawiedliwego. Jego wyrazem jest spontaniczny ład stworzony przez ludzi nastawionych pokojowo, produktywnych, współdziałających z sobą, szukających własnej korzyści, lecz jednocześnie współpracujących z innymi w jej uzyskaniu (Boaz D., 2005, s. 193–194, 209; Rau Z., 2000, s. 144–145). Trzeba mieć też na uwadze, że wolny rynek polega nie tylko na wymianie towaru, lecz również na wymianie idei. Tworzą go bowiem ludzie mający różnorodne przekonania i wartości (Rau Z., 2000, s. 144, 146–147).

Zadaniem wolnego rynku jest przede wszystkim wytwarzanie rzeczy, których pragną ludzie. Zaspokaja on więc potrzeby swoich klientów. Daleki jest jednak od generowania postaw samolubnych. Interes własny skłania bowiem ludzi również do służenia innym. Rynek nagradza ponadto uczciwość, gdyż ludzie robią interesy z tymi, którzy mają dobrą reputację (Boaz D., 2005, s. 195, 198). Libertarianie akcentują też racjonalność wolnego rynku, która jest oparta na mechanizmie cenowym oraz konkurencji (Rau Z., 2000, s. 123–124, 131–132, 176). Wolna konkurencja jest też pożądana w innych sferach życia społecznego, choć niekiedy może być ograniczona przez normy moralne (Miklaszewska J., 2001, s. 77). Wszystko to sprawia, że wolny rynek stanowi w przekonaniu libertarian dobry sposób rozwiązywania problemów i kryzysów świata (Rothbard M.N., 2009, s. 10, 90). Warto zauważyć, że libertarianie wykazują zbyt optywizm w ocenie wolnego rynku. Doświadcza on bowiem różnych zawirowań i kryzysów. Sprzyja też pojawieniu się postaw moralnie nagannych (np. nieuczciwość). Wydaje się ponadto, że nie wszystkie sfery życia człowieka mogą podlegać jego zasadom (np. moralność). Należałoby jednak podkreślić znaczenie i rolę pewnych jego elementów, np. zdrowej i uczciwej konkurencji, która może stanowić twórczy impuls dla działania człowieka.

3. Idea sprawiedliwości

Z kwestią własności jest związana idea sprawiedliwości. Należy zauważyć, że w libertarianizmie, podobnie jak w liberalizmie, koncentruje się bardziej na zagadnieniach wolności, własności i praw jednostki niż na kwestii sprawiedliwości. Uważa się jednak, że sprawiedliwość winna być fundamentem państwa dobrze urządzonego (Boaz D., 2005, s. 127–128; Miklaszewska J., 1994, s. 111–113).

Punktem odniesienia jest koncepcja Nozicka, który rozumie sprawiedliwość jako uprawnienie do posiadania udziału w wyniku jego nabycia lub transferu od kogoś, kto jest uprawniony do jego posiadania. Nikt nie jest uprawniony jego zdaniem do posiadania udziału z wyjątkiem tych, którzy dokonali tego na dwa powyższe sposoby (Nozick R., 1999, s. 183). Sprawiedliwe nabycie dóbr odbywa się głównie za pomocą pracy, która jest zasadniczym źródłem utrzymania człowieka (Hoppe H.H., 2011, s. 331; Rand A., 2000, s. 117).

W libertariańskich koncepcjach sprawiedliwości koncentruje się więc na kwestii nabywania dóbr w społeczeństwie, wypracowując normatywny system zasad. Nie próbuje się przy tym niwelować nierówności społecznych (Rothbard M.N., 2009, s. 360). Libertarianie sprzeciwiają się bowiem

równości posiadania dób materialnych. Jej konsekwencją jest w ich przekonaniu ograniczenie wolności, narzucanie woli innym i odbieranie nadwyżek dóbr. Państwo nie potrafi ponadto zrealizować postulatu równościowego chociażby z tej racji, że programy rządowe są kosztowne i nieefektywne. Brakuje też kryterium decydowania, czyli kto decyduje o sprawiedliwym podziale środków. Wydaje się, że jedynie jednostka może podjąć decyzję i ponieść ryzyko związane z nabywaniem i przekazaniem swego majątku (Friedman M., Friedman R., 1994, s. 129, 132–134). W tej sytuacji niektórzy uważają, że libertarianie interesują się jedynie sprawiedliwością rozumianą jako sposób nabycia dóbr, a nie jako sposobu ich podziału. Podział nie może być związany z wyrządzeniem krzywdy innej osobie, a ewentualna szkoda domaga się rekompensaty (Maroń G., 2007/2008, s. 319–320; Rosłoński I., 2012, s. 180–182). Rezygnacja z koncepcji sprawiedliwości rozumianej jako sposób podziału dóbr na forum życia społeczno-politycznego zdaje się być jednak niemożliwa.

Niekiedy opowiada się, idąc za myślą Hayeka, za koncepcją sprawiedliwości komutatywnej, która związana jest z funkcjonowaniem wolnego rynku. Jej założeniem jest wartość świadczonych ludziom usług, a miarą płaconą za owe usługi cena (Miklaszewska J., 1994, s. 116; Miklaszewska J., 2001, s. 120–121).

4. Idea praw człowieka

Przedmiotem szczególnego zainteresowania są dla libertarian prawa człowieka, które mają charakter moralny i uniwersalny. Ich fundamentem jest prawo naturalne, czyli porządek dający się odkryć przez prawy rozum za pośrednictwem skłonności ludzkiej natury (Rand A., 2000, s. 111–114; Rothbard M.N., 2010, s. 76–80, 85–93, 220–222, 261). Niektórzy libertarianie odrzucają jednak istnienie prawa naturalnego (np. Ludwig von Mises, David Friedman) (Boaz D., 2005, s. 111–112). Uważają, że prawa człowieka mogą być wynikiem dyskursu (Hoppe H.H., 2006, s. 26–27, 253; Hoppe H.H., 2011, s. 326–330) oraz mogą podlegać redefinicji (Miklaszewska J., 1994, s. 75, 117, 121). Niekiedy odwołują się oni do indywidualnej korzyści człowieka. Libertarianie dzielą się zatem na trzy obozy. Jednym bliski jest deontologizm, w którym wywodzi się prawa człowieka z prawa naturalnego, a więc z bytowej struktury człowieka. Podkreśla się mocno jego racjonalność. Drudzy opowiadają się za kontraktarianizmem, czyli zwracają uwagę na znaczenie umowy społecznej. Trzeci natomiast reprezentuje podejście konsekwencjalistyczne, w którym artykułuje się indywidualne i społeczne korzyści owych praw.

Prawa człowieka są zawsze jednostkowe, a prawa grupy są prawami jej poszczególnych członków (Rand A., 2000, s. 111, 123–124). Są one fundamentem pokojowego współistnienia (Miklaszewska J., 2001, s. 12). Interpretuje się je w sposób raczej negatywny niż pozytywny (Staśkiewicz H., 2015, s. 119). Jedni mówią o jednym tylko prawie człowieka, którym jest prawo do życia (Rand A., 2000, s. 113). Inni podkreślają niekiedy wspomnianą wyżej kwestię samoposiadania, z którego wynikają prawa do życia i własności (Boaz D., 2005, s. 88–95). Niektórzy zaś sprowadzają prawa człowieka wyłącznie do prawa własności (Rothbard M.N., 2010, s. 188–210, 220, 222). W każdym przypadku występuje tendencja do ograniczania liczby praw człowieka, ponieważ ich mnożenie prowadzi do wyjąłowania (Rand A., 2000, s. 116–118). Tym samym libertarianie wpisują się w klasyczną tradycję liberalną, mającą swoje początki w myśli Johna Locke’a, u którego podstawowymi prawami człowieka są prawa do życia, wolności i własności.

Należy też zauważyć, że ludźmi powinno rządzić w przekonaniu libertarianie prawo stanowione przez odpowiednie ciało i egzekwowane przez niezależną jurysdykcję, a nie arbitralne decyzje władców. Prawo powinno być ogólne, abstrakcyjne, znane, pewne i równe dla wszystkich. Nikt też nie może stać ponad prawem (Boaz D., 2005, s. 152). Niektórzy zwracają uwagę na pewną korelację między prawem i moralnością (np. von Hayek) (Teluk T., 2009, s. 112). Oprócz prawa pozytywnego libertarianie cenią też prawo zwyczajowe, czyli tzw. *common law* (Rau Z., 2000, s. 142; Teluk T., 2009, s. 131, 186–187). Charakteryzują się oni zatem respektem wobec prawa, któremu wszyscy ludzie powinni podlegać i być posłuszni.

5. Idea krytyki państwa

Istotnym elementem libertarianizmu jest krytyka państwa, mająca swój fundament w optymistycznej koncepcji człowieka jako bytu z natury dobrego. Źródłem zła są dla nich niewłaściwe warunki społeczno-polityczne. W odpowiednich okolicznościach ludzie mogliby zatem żyć bezkonfliktowo i harmonijnie, a władza byłaby wówczas zbędna. Z optymizmem antropologicznym jest więc związany pesymizm polityczny (Sepczyńska D., 2012, s. 157; Sepczyńska D., 2013, s. 144–148). Wydaje się jednak, że libertarianie nie biorą pod uwagę, że w człowieku jest nie tylko skłonność do dobra, lecz również do zła. W związku z tym należałoby wziąć pod uwagę obie skłonności, których konsekwencją może być zarówno porządek, jak i konflikt społeczny.

Czym zatem jest państwo? Jest ono organizacją czerpiącą dochody z fizycznego przymusu przez pobierane podatki oraz posiadającą monopol na użycie siły w stosunku do ludzi mieszkających na danym terytorium. Tym samym działania innych instytucji i osób związane z użyciem siły są zabronione przez prawo (Boaz D., 2005, s. 13, 240; Rothbard M.N., 2010, s. 45, 282–283). Użycie przymusu przez państwo nie może być jednak dowolne, lecz podlega określonym przepisom (Rand A., 2000, s. 130, 132–133). Krytykowany jest ponadto wszelki monopol państwa, ponieważ skutkuje wykluczeniem innych instytucji, wyższymi cenami i niższą jakością usług (Hoppe H.H., 2006, s. 26, 128; Rothbard M.N., 2008, s. 42–52).

Państwo jest traktowane przez libertarian jako organizacja gangsterska (Hoppe H.H., 2006, s. 268, 313) i kryminalna (Rothbard M.N., 2004, s. 73). Sprzeciwiają się oni zwłaszcza istnieniu państwa dobrobytu, ponieważ zwalnia ono jednostkę z odpowiedzialności za własne zdrowie, utrzymanie i zabezpieczenie na starość. Spada też w nim wartość trwałej instytucji małżeństwa i rodziny (Hoppe H.H., 2006, s. 110–111, 262). Wśród libertarian nie brakuje jednak takich osób, które postulują istnienie państwa protekcyjnego, zapewniającego bezpieczeństwo i umożliwiającego jednostkom korzystanie z dóbr publicznych (np. oświaty, służby zdrowia). Istnienie państwa protekcyjnego jest związane z biurokracją, centralnym planowaniem, interwencjonizmem, nieefektywnym zarządzaniem, nadużyciami finansowymi i marnowaniem zasobów. Zakres takiego państwa powinien być zatem wyraźnie określony i zapisany w konstytucji (Miklaszewska J., 2001, s. 33, 39, 71–74; Rau Z., 2000, s. 133–134; Teluk T., 2009, s. 105, 111). Istnienie państwa protekcyjnego prowadzi ostatecznie zdaniem wielu libertarian do zniewolenia człowieka, a tym samym jest dla nich nie do przyjęcia.

Wydaje się, że nie tylko państwo protekcyjne, lecz właściwie każda jego forma krępuje w przekonaniu libertarian troskę jednostek o własny interes przez ograniczenie wolności. Jest ono tyranem, który nie wnosi nic konstruktywnego do ich życia, a jedynie skutecznie przeszkadza im w realizacji ich planów życiowych oraz w osiąganiu indywidualnego dobrobytu i szczęścia. Zniesienie państwa byłoby korzystne, ponieważ doprowadziłoby do ukształtowania się spontanicznego ładu społecznego (Szahaj A., 2014, s. 155–156).

Libertarianie są też nastawieni krytycznie do demokracji (Boaz D., 2005, s. 28), której fundamentem jest niedobrowolny akt głosowania. Ludzie są bowiem zmuszeni do wybrania jakiejś osoby, która ich następnie zniewoli (Rothbard M.N., 2010, s. 271–274). Niektórzy traktują demokrację jako wrogi system, ponieważ jest narzędziem ekspansji państwa i prowadzi do nadużycia władzy (Rothbard M.N., 2009, s. 95). Nie gwarantuje się

w niej poszanowania prawa własności przez narzucanie wysokich podatków (Hoppe H.H., 2006, s. 312–313). Niektórzy optują w związku z tym za monarchią klasyczną, którą różni od demokracji natura własności rządu. Monarchia jest rządem własności prywatnej, a demokracja – rządem własności publicznej. W monarchii panujący uznaje siebie za właściciela struktur państwa, po którym można się spodziewać troski charakterystycznej dla prywatnego posiadacza dobra. W demokracji rządzący są natomiast tymczasowymi opiekunami sprawującymi pieczę nad państwem, które traktują jako dobro konsumpcyjne, przeznaczone do krótkiej i intensywnej eksploatacji. Ponadto rządzący w celu maksymalizacji swych dochodów nakładają wysokie podatki, ulegają korupcji, wywołują inflację, pomnażają dług publiczny, korumpują elektorat, uruchamiają maszynę redystrybucji, zwiększają biurokratyzację, nie szanują prawa prywatnego, dewaluują prawo, wzniesają konflikty społeczne, powodują upadek obyczajów i moralności w kierunku libertyńskiego (Hoppe H.H., 2006, s. 47–50, 85–114, 147–150). Postuluje się zatem zastąpienie demokracji przez monarchię lub jakąś formę nowego ładu.

Dla libertarian demokratyczna idea podziału władzy jest ponadto czystą fikcją, ponieważ wszystkie jej rodzaje są agendą jednej struktury państwowej i służą jej rozprzestrzenianiu (Hoppe H.H., 2006, s. 359–360). Apelują mocno o zmniejszenie zakresu władzy, która jest ograniczona kilkoma czynnikami. Po pierwsze, naturą człowieka i świata (Rothbard M.N., 2010, s. 124), po drugie, w libertarianizmie chrześcijańskim ogranicza ją prawo Boże, prawo pozytywne i prawo własności (Sobiela A., 2012b, s. 206–207). Po trzecie, formą ograniczenia jest też nieustanna czujność obywateli. Ograniczenie jest potrzebne, ponieważ rząd jest zbiorem jednostek kierujących się własnym interesem. W porównaniu z innymi ludźmi mają one też większe możliwości podejmowania decyzji i osiągnięcia własnych korzyści (Rothbard M.N., 2010, s. 141; Miklaszewska J., 1994, s. 75; Rosłoński I., 2012, s. 174). Libertarianie podkreślają, że interes własny ma wprawdzie pozytywne skutki w ramach konkurencji wolnorynkowej, lecz w polityce powoduje jednak wiele zła (Boaz D., 2005, s. 248–249). Rządzący kierujący się własnym interesem dba bowiem bardziej o dobro własne lub grupy zwolenników niż o dobro ogółu obywateli.

W tej sytuacji zadaniem władzy, będącej sługą jednostek, jest wcielenie w życie reguł porządku społecznego, usuwanie przemocy i zabezpieczenie praw indywidualnych (Rand A., 2000, s. 129–133). Władza winna stwarzać jedynie warunki do realizacji przez ludzi swoich celów w ramach społeczeństwa obywatelskiego. Nie może natomiast troszczyć się o moralność ludzi, wzrost gospodarczy, czy odpowiedni standard życia. Jeśliby to czyniła, to wówczas wykroczyłaby poza swoje kompetencje (Boaz D., 2005,

s. 13, 87–88, 185–186, 190, 213, 239–240). Jej funkcją jest zatem zapewnienie bezpieczeństwa, ochrona własności, egzekucja prawa i prowadzenie polityki zagranicznej (Miklaszewska J., 1994, s. 8; Staškiewicz H., 2015, s. 111). Nie może stosować takich środków, jak koncesje, przymusowe ubezpieczenia i podatki jako formy łupiestwa (Juruś D., 2014, s. 51–53). Zwłaszcza podatki są dla libertarian nie do przyjęcia, ponieważ są wyrazem łamania praw człowieka, szczególnie prawa własności. Opodatkowanie nazywane jest wręcz kradzieżą (Rothbard M.N., 2004, s. 118–120; Rothbard M.N., 2009, s. 34). Stanowi ono łagodną formę niewolnictwa, ponieważ system podatkowy jest systemem pracy przymusowej. Jego konsekwencją jest kontrola nad innymi, a tym samym przyznanie prawa do własności innemu człowiekowi (Nozick R., 1999, s. 202). Ma ono również zły wpływ na przedsiębiorczość i procesy wolnorynkowe (Teluk T., 2009, s. 197). W związku z tym niektórzy postulują ich dobrowolność, co doprowadzi w konsekwencji do świadczenia przez rząd minimalnych usług (Rand A., 2000, s. 140). Wydaje się, że postulat zupełnej dobrowolności podatków jest jednak niemożliwy do zrealizowania, ponieważ nawet bardzo ograniczone państwo i rząd domaga się odpowiednich funduszy do dobrego funkcjonowania i spełniania właściwych sobie funkcji.

Mimo krytycznego podejście do państwa, niektórzy libertarianie nie są anarchistami. Postulują jedynie jego decentralizację, którą postrzegają jako korzystną zwłaszcza dla rozwoju gospodarczego (Boaz D., 2005, s. 360–365). Niekórzy proponują natomiast utworzenie państwa „ultraminimalnego” lub „minimalnego”, którego początkiem jest życie ludzi według zmysłu moralnego. Dochodzi w nim do powstania różnych agencji ochronnych, z których jedna zaczyna dominować, przejmuje monopol na stosowanie przymusu i eliminuje inne prywatne agencje. Dostarcza ona usług tym, którzy za to zapłacili („ultraminimalne”) lub wszystkim mieszkającym na jego obszarze („minimalne”). Jest ono najbardziej rozbudowanym państwem, jakie można usprawiedliwić. Każde bardziej rozbudowane państwo narusza ludzkie prawa (Nozick R., 1999, s. 18–19, 23–33, 38–44, 72–76, 127–140, 181)⁸. „Państwo minimalne” jest społecznością, w której zakres władzy jest ograniczony do zapewnienia obywatelom bezpieczeństwa, zabezpieczenia ich umów i praw (Miklaszewska J., 1994, s. 35; Rau Z., 2000, s. 181–183; Teluk T., 2009, s. 122–123). Jego koncepcja jest oparta na przekonaniu, że wiele działań państwa prowadzi do skutków negatywnych.

⁸ W libertarianizmie zwraca się zwłaszcza uwagę na wolnościowe tradycje oświecenia. W tej epoce sprzeciwiano się arbitralnym rządów monarchii oraz postulowano przeprowadzenie wielu reform społeczno-politycznych, np. zniesienie ustroju feudalnego, zastąpienie pańszczyzny wolnością gospodarczą, wprowadzenie równości obywateli wobec prawa, respektowanie praw człowieka, zniesienie absolutyzmu, wprowadzenie demokracji opartej na trójpodziale władzy i właśnie państwa minimalnego (Staškiewicz H., 2015, s. 110–111).

Natomiast wiele pozytywnych działań może być efektem istnienia wolnych stowarzyszeń (Sepczyńska D., 2012, s. 158; Sepczyńska D., 2013, s. 149)⁹.

W kwestii istnienia państwa występują w libertarianizmie dwie tendencje. Nurt pierwszy (anarchokapitalizm) charakteryzuje się bezkompromisową wrogością do instytucji państwowych, żądaniem ich całkowitego zniesienia i zastąpienia go wolnym runkiem (np. Rothbard, Hoppe). Drugi nurt (minarchizm) godzi się z istnieniem państwa, lecz w postaci minimalnego rządu finansowanego z dobrowolnych datków i opłat urzędowych, zachowującego monopol na stosowanie przymusu i sprawującego władzę za pomocą policji, armii zawodowej i sądów (np. Nozick, Rand) (Bartyzel J., 2004, s. 149–155; Rosłoński I., 2012, s. 171–174; Szahaj A., 2014, s. 34; Teluk T., 2009, s. 13, 25–26, 37, 147–150). Wydaje się, że nawet w pierwszym przypadku musi dojść do wyłonienia pewnych struktur koordynujących działanie wolnego rynku na określonym obszarze.

Przedstawiciele obu nurtów próbują natomiast wspólnie zmierzyć się z pytaniem dotyczącym genezy państwa. Początków państwa upatruje się w umowie społecznej (teoria kontraktariańska), przemocy (teoria egzogeniczna) i rozwoju porządku naturalnego (teoria ewolucyjna). Anarchokapitaliści są zwolennikami teorii egzogenicznej, a minarchiści – teorii ewolucyjnej. Koncepcja umowy społecznej jest dla obu grup wątpliwa metodologicznie i ma wartość hipotetyczną (Teluk T., 2009, s. 88–98). W historii ludzkości nie ma bowiem na nią dowodów. Zawarcie umowy byłoby ponadto szkodliwe dla ludzi, ponieważ prowadziłoby do braku wolności i konkurencji (Hoppe H.H., 2006, s. 307, 364; Hoppe H.H., 2011, s. 26).

Mając krytyczne podejście do instytucji państwowych, libertarianie podkreślają, że każdy człowiek powinien mieć zawsze możliwość wybrania państwa, w którym chce żyć. Musi mieć też możliwość wpływu na jego reformę przez zaangażowanie w debatę publiczną (Miklaszewska J., 2001, s. 40). Ludzie winni być więc aktywnymi uczestnikami życia politycznego i baczni obserwatorami poczynań rządu (Miklaszewska J., 1994, s. 70). Swoistym antidotum na nadmiernie rozbudowany aparat państwowy i rządowy jest zatem wzmocnienie społeczeństwa obywatelskiego.

6. Idea społeczeństwa obywatelskiego

Libertarianie wspierają więc istnienie społeczeństwa obywatelskiego, czyli licznych stowarzyszeń, które ludzie tworzą między sobą. Mogą one

⁹ Na płaszczyźnie politycznej zwolennicy libertarianizmu opowiadają się za państwem będącym czymś w rodzaju „super-stowarzyszenia” dobrowolnych stowarzyszeń (Staszkiewicz H., 2015, s. 120; Teluk T., 2009, s. 24).

przyjmować rozmaite formy, np. rodziny, kościoła, szkoły, klubu. Ich cechą jest naturalność, dobrowolność i gotowość do zabezpieczania różnych potrzeb człowieka. Podstawowymi instytucjami społeczeństwa obywatelskiego są według libertarian małżeństwo i rodzina. Małżeństwo odgrywa trzy ważne funkcje społeczne: udomowienia mężczyzn, wychowania dzieci i wzbudzenia poczucia odpowiedzialności za drugą osobę w razie choroby czy starości. Rodzina odpowiada natomiast za socjalizację jednostki, zapewnienie bezpieczeństwa emocjonalnego i ekonomicznego. Rząd powinien zaprzestać wywierania wpływu na rodzinę, a wtedy ludzie będą mogli tworzyć odpowiadający im model rodziny i wychowania potomstwa. Niektórzy libertarianie dopuszczają nawet homoseksualny model małżeństwa i rodziny. Inni natomiast podchodzą do niego z rezerwą, ponieważ podkreślają rolę matki i ojca w wychowaniu dzieci (Boaz D., 2005, s. 166–167, 307–311; Hoppe H.H., 2006, s. 248–249).

Inną ważną instytucją społeczeństwa obywatelskiego są wspólnoty religijne i kościoły (Hoppe H.H., 2006, s. 253). W społeczeństwie powinna panować w przekonaniu libertarian tolerancja religijna, ponieważ wolność sumienia jest naturalnym prawem człowieka (Boaz D., 2005, s. 141–142). Opowiadają się też za rozdziałem państwa od religii. Jest on potrzebny z trzech powodów. Po pierwsze, mieszanie się władzy państwowej w sprawy indywidualnego sumienia jest złe. Po drugie, w wyniku usunięcia religii ze sfery politycznej wzrasta harmonia społeczna, która jest naruszana w przypadku aliansu jakiejś religii z władzami. Po trzecie, religie pozostawione same sobie są silniejsze i bardziej żywotne od tych, które są konformistyczne lub popierane przez państwo (Boaz D., 2005, s. 144–145). Rozdział nie wyklucza jednak jakiejś formy dialogu i współpracy, tym bardziej że w niektórych obszarach życia społecznego mogłaby być ona korzystna (np. działalność charytatywna, edukacja, opieka zdrowotna). Współpraca jest więc nieunikniona.

Spółczesność obywatelskie odgrywa też ważną rolę w kształtowaniu moralności człowieka. Każdy człowiek jest w przekonaniu libertarian autonomiczny w wyborze stylu życia. Państwo nie może nikomu narzucać jakiejś konkretnej moralności, lecz być neutralne wobec rozmaitych koncepcji życia i gwarantować jednostce możliwość realizacji własnego dobra, o ile nie będzie to naruszało wolności innych. Nie znaczy to jednak, że nie istnieje żadna moralność lub że każda jest jednakowo dobra. Libertarianie opowiadają się jedynie za pluralizmem moralnym jako pewną metodą uniknięcia konfliktu w sferze obyczajów (Boaz D., 2005, s. 140–141; Mikłaszewska J., 1994, s. 70)¹⁰. Trzeba jednak podkreślić, że kwestie mo-

¹⁰ Niektórzy zauważają, że libertarianizm jest zatem zróżnicowany na płaszczyźnie moralnej. Z jednej strony biorą górę tendencje lewicowe, z drugiej zaś propaguje się kodeks moralny

alne nie są przedmiotem szczególnego zainteresowania libertarian, którzy w sprawach obyczajowych akcentują wolność jednostki i znaczenie indywidualnych wyborów.

Moralność publiczną próbuje się opierać na umowie międzyludzkiej, dzięki której ma ona być bardziej racjonalna i uniwersalna (Miklaszewska J., 1994, s. 97; Rau Z., 2000, s. 199). Drożą do umowy jest proces deliberacji, czyli debaty między jednostkami w sferze publicznej (Sepczyńska D., 2013, s. 143–144). Kontraktarianizm uzasadnia zatem obowiązujące w państwie reguły, dostarczając podstaw do normatywnych ocen. Ludzie żyjący w danej wspólnocie muszą do pewnego stopnia podzielać system norm i wartości. Zgoda na ów system jest interesem publicznym, a zbiorowe akceptowanie norm moralnych stanowi istotę dobra publicznego (Miklaszewska J., 1994, s. 62–63, 73). Mielibyśmy zatem do czynienia z dwoma rodzajami moralności: prywatną i publiczną. Prywatna byłaby oparta na, mówiąc językiem Johna Rawlsa, „rozległej doktrynie moralnej” wyznawanej przez jednostkę. Fundamentem moralności publicznej byłaby natomiast debata i konsensus w ramach społeczeństwa obywatelskiego. Wydaje się, że ważnymi partnerami w tym procesie deliberacji dotyczącej moralnych fundamentów życia społecznego mogliby być również przedstawiciele wspólnot religijnych, będących wszak integralnym elementem społeczeństwa obywatelskiego.

Takie podejście jest konsekwencją samej koncepcji libertarianizmu, którego zwolennicy nie zajmują się prawdą absolutną i szczęściem człowieka, lecz zwracają przede wszystkim uwagę na kwestię wolności negatywnej (Miklaszewska J., 2001, s. 13). Libertarianizm jako pewien pomysł na kształtowanie życia społeczno-politycznego nie jest projektem systemu moralnego. Zaleca się w nim jedynie kilka zasad służących spokojnemu i twórczemu życiu. Formacja moralna winna natomiast odbywać się w ramach różnych wspólnot społeczeństwa obywatelskiego (Boaz D., 2005, s. 131, 296–297). W libertarianizmie chrześcijańskim jest też podkreślona wychowawcza rola Kościoła w dziedzinie moralności człowieka, którego natura jest skażona grzechem (Sobiela A., 2012b, s. 223–224). Libertarianizm nie jest jednak libertynizmem, czyli swobodą obyczajową. Ludzie winni bowiem stosować się do reguł, które są przyjmowane w ramach kontraktu (Boaz D., 2005, s. 109). Warto raz jeszcze podkreślić, że ważną rolę odgrywa społeczeństwo obywatelskie, w którego ramach odbywa się debata dotycząca moralnych podstaw społeczeństwa i życia człowieka.

oparty na prawie naturalnym. Mamy zatem do czynienia z całym wachlarzem rozwiązań w kwestiach moralnych – od libertyńskich po konserwatywne. W libertynizmie pragnie się zatem dowartościować ludzkie sumienie i wybory jednostki (Teluk T., 2009, s. 24–25).

Zakończenie

Celem powyższych rozważań było wyodrębnienie i syntetyczne zaprezentowanie głównych idei libertarianizmu, które, choć są poddawane licznym modyfikacjom przez przedstawicieli jego bardziej radykalnych lub umiarkowanych odmian, stanowią jego istotę rzeczy. Należą do nich idea wolnej jednostki, własności prywatnej i wolnego rynku, sprawiedliwości, praw człowieka, krytyki państwa i promowania społeczeństwa obywatelskiego.

Niektóre założenia libertarianizmu są poddawane krytyce. Andrzej Szahaj zarzuca im cynizm i naiwność. Nie zgadza się też ze sprowadzeniem społeczeństwa jedynie do zbioru jednostek skazanych na bezlitosną konkurencję, walkę, nierówność wynikającą z cech społecznych oraz nieograniczoną wolność (Szahaj A., 2014, s. 156–157). Z tej racji libertarianizm kojarzy się zdaniem innych z bezgraniczną wolnością bez odpowiedzialności, atomizacją społeczną, ekonomizacją świata, nieludzkim kapitalizmem i degeneracją (Sobiela A., 2012a, s. 163).

Libertarianizm, rozumiany jako próba konsekwentnego rozwinięcia liberalizmu klasycznego, w swojej czystej i radykalnej postaci wydaje się być projektem niemożliwym do pełnej realizacji, ponieważ istnienie społeczeństwa bez struktur państwowych jest niewykonalne na obecnym etapie rozwoju społecznego. Na przestrzeni dziejów w każdej społeczności ludzkiej dochodziło wcześniej czy później do ukształtowania instytucji, które tworzyły państwo. Jest ono ponadto istotnym elementem współczesnego „imaginationu społecznego” i ważną strukturą w funkcjonowaniu globalnej rzeczywistości społeczno-politycznej. Można natomiast rozważyć i zaaplikować pewne pomysły libertarian dotyczące jego kształtu i funkcjonowania, zwłaszcza że żyjemy obecnie w czasach nadmiernego rozrostu instytucji państwowych i aparatu urzędniczego. Jego następstwem jest przesadna ingerencja funkcjonariuszy państwa właściwie w każdą sferę życia ludzkiego i paternalistyczna postawa w stosunku do obywatela. Trzeba mieć na uwadze, że działania rządzących o charakterze etatystycznym nie zawsze prowadzą do rozwoju państwa. Skutkują one natomiast wzrostem wydatków administracyjnych, marnotrawieniem pieniędzy publicznych, ograniczeniem wolności decyzji, małą odpowiedzialnością urzędników i niską skutecznością rządowych programów socjalnych. W konsekwencji prowadzą do paraliżu nie tylko życia społeczno-gospodarczego, lecz również do ograniczenia funkcjonowania jednostek.

Nie tracąc z pola widzenia pewnych mankamentów libertarianizmu, do których należą nadmierny niekiedy indywidualizm, absolutyzowanie wolnego rynku, lekceważenie kwestii dobra wspólnego, subiektywizację

moralności, akcentowanie wolności negatywnej kosztem pozytywnej i praw kosztem obowiązków, warto byłoby jednak wyartykułować jego wartościowe elementy. Należą do nich: respekt dla racjonalnych, wolnych, kreatywnych i odpowiedzialnych jednostek, szacunek dla własności prywatnej, docenienie roli uczciwej konkurencji, ograniczenie struktur państwowych i aparatu biurokratycznego, dowartościowanie pluralizmu światopoglądowego i kulturowego jako szansy rozwoju i zmiany horyzontów myślowych, zwrócenie uwagi na kulturę dialogu w kwestii wypracowania jakiejś koncepcji dobra wspólnego i moralności publicznej, postawienie na rozwój i aktywność społeczeństwa obywatelskiego jako fundamentu współistnienia i współpracy obywateli.

Podsumowując można stwierdzić, że żaden projekt życia społeczno-politycznego, również libertariański, nie musi być odrzucony ze względu na znajdujące się w nim zdaniem niektórych elementy utopijne (Sepczyńska D., 2013, s. 147–148), lecz może stanowić inspirację do rodzenia się lepszych pomysłów na transformację dotychczasowego sposobu egzystencji społeczeństwa oraz jej kształtowanie w nowy sposób. Podążanie za tą myślą jest tym bardziej zasadne, że również sami libertarianie chcą znaleźć praktyczne zastosowanie dla swoich pomysłów.

BIBLIOGRAFIA

- Bartyzel Jacek, 2004, *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej, Lublin.
- Bartyzel Jacek, 2005, *Liberalizm*, w: Andrzej Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, PTTA, Lublin, s. 393–399.
- Boaz David, 2005, *Libertarianizm*, tłum. Dariusz Juruś, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Friedman Milton, Friedman Rose, 1994, *Wolny wybór*, tłum. Jacek Kwaśniewski, Wydawnictwo PANTA, Sosnowiec.
- Hoppe Hans Hermann, 2006, *Demokracja – bóg, który zawiódł*, tłum. Witold Falkowski, Juliusz Jabłecki, Fijorr Publishing, Warszawa.
- Hoppe Hans Hermann, 2011, *Ekonomia i etyka własności prywatnej. Studia z zakresu ekonomii politycznej i filozofii*, tłum. Karol Nowacki, Fijorr Publishing, Warszawa.
- Juruś Dariusz, 2014, *Libertarny radykalizm*, Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna, nr 1, s. 45–58.
- Kieliszek Zdzisław, 2017, *Ontyczno-funkcjonalny status narodu a podstawowe idee liberalizmu i komunitaryzmu*, Studia Warmińskie, nr 54, s. 9–20.
- Maroń Grzegorz, 2007/2008, *Sprawiedliwość według Roberta Nozicka w perspektywie libertarianizmu*, Resovia Sacra, nr 14/15, s. 319–337.
- Miklaszewska Justyna, 1994, *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Miklaszewska Justyna, 2001, *Filozofia a ekonomia. W kręgu teorii publicznego wyboru*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

- Nozick Robert, 1999, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. Paweł Maciejko, Michał Szczubiałka, Fundacja „Aletheia”, Warszawa.
- Prostak Rafał, 2004, *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Rand Ayn, 2000, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu*, tłum. Jerzy Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Rau Zbigniew, 2000, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Fundacja „Aletheia”, Warszawa.
- Rosłowski Igor, 2012, *Libertarianizm wobec wybranych praw i kategorii aksjologicznych*, Wrocławskie Studia Politologiczne, nr 13, s. 167–185.
- Rothbard Murray Newton, 2004, *O nową wolność. Manifest libertarianiński*, tłum. Witold Falkowski, Fundacja „Odpowiedzialność Obywatelska”, Warszawa.
- Rothbard Murray Newton, 2008, *Ekonomia wolnego rynku*, t. 3, tłum. Rafał Rudowski, Fijorr Publishing, Warszawa.
- Rothbard Murray Newton, 2009, *Egalitaryzm jako bunt przeciwko naturze ludzkiej*, tłum. Krzysztof Węgrzecki, Fijorr Publishing, Warszawa.
- Rothbard Murray Newton, 2010, *Etyka wolności*, tłum. Jakub Woziński, Jan Fijor, Fijorr Publishing, Warszawa.
- Sepczyńska Dorota, 2012, „Libertariański”, „libertarianin”, „libertarianizm”. *Wczesna historia pojęć w Stanach Zjednoczonych*, w: Jakub Michalczenia, Artur Sobiela (red.), *Oblicza anarchizmu i libertarianizmu w filozofii i polityce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn, s. 139–160.
- Sepczyńska Dorota, 2013, *Libertarianizm. Mało znane dzieje pojęcia zakończone próbą definicji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn.
- Smoliński Maciej, 2008, *Agoryzm. Libertarianizm o lewicowym obliczu?*, w: Mirosław Sadowski, Piotr Szymaniec, Ernest Bojek (red.), *Wrocławskie Studia Erazmiańskie. Zeszyty studenckie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 66–78.
- Sobiela Artur, 2012a, *Libertarianizm jako próba odnowy konserwatyzmu i projekt rewolucji społecznej. Refleksje nad książką Hansa-Hermanna Hoppego „Demokracja – bóg, który zawiódł”*, w: Jakub Michalczenia, Artur Sobiela (red.), *Oblicza anarchizmu i libertarianizmu w filozofii i polityce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn, s. 161–180.
- Sobiela Artur, 2012b, *Zbawieni lub niezabawieni będziemy indywidualnie, a nie zbiorowo. Dyskusja z Adrianem Niklem o libertarianizmie chrześcijańskim, „sojuszu ekstremów”, narkotykach i ekologii*, w: Jakub Michalczenia, Artur Sobiela (red.), *Oblicza anarchizmu i libertarianizmu w filozofii i polityce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn, s. 201–226.
- Staśkiewicz Hubert, 2015, *Rozumienie libertarianizmu*, *Analiza i Egzystencja*, nr 30, s. 109–126.
- Szahaj Andrzej, 2012, *Liberalizm, wspólnotowość, równość. Eseje z filozofii polityki*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Szahaj Andrzej, 2014, *Kapitalizm drobnego druku*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa.
- Teluk Tomasz, 2009, *Libertarianizm. Krytyka*, Fundacja Instytut Globalizacji, Gliwice – Warszawa.

Zdzisław Kieliszek¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Interpretacje Kanta rozumienia „rodziny” jako wspólnoty domowej

[Kant's Interpretations of Understanding “Family” as a Domestic Society]

Streszczenie: „Rodzinę” Kant pojmował przede wszystkim jako wspólnotę domową, a zasadnicze zręby uregulowania jej życia przedstawił w *Metafizyce moralności*. Opinia Kanta na temat „rodziny” już wkrótce po opublikowaniu dzieła spotkała się z krytyką. Wśród istniejących interpretacji Kanta rozumienia „rodziny” można wyróżnić trzy zasadnicze kierunki. Po pierwsze, są interpretacje polemizujące z Kantem (Friedrich L. Bouterwek, Christian G. Schütz, Georg W.F. Hegel, Carl A. Emge, Gerhard Buchda, Ernst Swoboda, Reinhard Brandt, Hariolf Oberer, Frank Kuhne). Po drugie, są interpretacje ukazujące, że Kanta spojrzenie na „rodzinę” jest zborne z innymi elementami jego filozofii (Karl Vorländer, Adam Horn, Julius Ebbinghaus, Klaus Steigleder, Pärttyli Rinne). Po trzecie, część badaczy odkrywa, że Kanta rozumienie „rodziny” było nie tylko jak na swoje czasy nowatorskie, ale zawiera wciąż inspirujący potencjał badawczy (Wolfgang Kersting, Bernd Ludwig, Barbara Herman, Sharon Byrd, Peter König, Francesca Di Donato). Natomiast po przeanalizowaniu wielu interpretacji zawartych w filozofii Kanta pojęcia „rodziny”, można dojść do następujących wniosków. Po pierwsze, zauważalny jest niedosyt opracowań wprost i obszernie analizujących Kanta rozumienie „rodziny”. Po drugie, istniejące interpretacje wyraźnie ogniskują się wokół pytania o spójność myśli Kanta na temat życia rodzinnego z innymi elementami jego filozofii. Po trzecie, nawet krytycy myśli Kanta wskazują, że jego spojrzenie na życie rodzinne było jak na tamte czasy nowatorskie. Po czwarte, Kanta pojęcie „rodziny” jest uważane za interesujący obszar badawczy, gdyż można się w nim doszukiwać ciekawych inspiracji do toczących się obecnie dyskusji, jak np. wokół kwestii ochrony i równouprawnienia kobiet, praw dzieci, warunków moralnej godziwości i prawomocności kontraktów społecznych, moralnej oceny i możliwości prawnego usankcjonowania związków homoseksualnych czy też rozumienia ludzkiej seksualności.

Summary: Kant understood “family” primarily as a domestic society and presented the basic foundations for regulating its life in *The Metaphysics of Morals*. Kant's view

¹ Zdzisław Kieliszek, Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hożjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, zdzislaw.kieliszek@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-0723-5422>.

of “family” was criticized shortly after its publication. Among the existing interpretations of Kant’s understanding of “family” three main directions can be distinguished. First, there are interpretations that argue with Kant (Friedrich L. Bouterwek, Christian G. Schütz, Georg W.F. Hegel, Carl A. Emge, Gerhard Buchda, Ernst Swoboda, Reinhard Brandt, Hariolf Oberer, Frank Kuhne). Secondly, there are interpretations showing that Kant’s view of “family” is congruent with other elements of his philosophy (Karl Vorländer, Adam Horn, Julius Ebbinghaus, Klaus Steigleder, Pärttyli Rinne). Thirdly, some researchers discover that Kant’s understanding of “family” was not only innovative for its time, but still contains inspiring research potential (Wolfgang Kersting, Bernd Ludwig, Barbara Herman, Sharon Byrd, Peter König, Francesca Di Donato). However, after analysing the existing interpretations of the concept of “family” contained in Kant’s philosophy, one can reach the following conclusions. Firstly, there is a noticeable lack of studies directly and extensively analysing Kant’s understanding of “family”. Secondly, the existing interpretations clearly focus on the question of the consistency of Kant’s thoughts on family life with other elements of his philosophy. Third, even critics of Kant’s thoughts point out that his view of family life was innovative for those times. Fourthly, Kant’s concept of “family” is considered an interesting research area, as it can be used to find interesting inspirations for the ongoing discussions, such as the protection and equality of women, children’s rights, the conditions of moral fairness and the legitimacy of social contracts, moral evaluation and the possibility of legally sanctioning homosexual relationships or understanding human sexuality.

Słowa kluczowe: Immanuel Kant; rodzina; rodzinna wspólnota domowa; prawo małżeńskie (*das Eherecht*); prawo rodzicielskie (*das Elternrecht*); prawo pana domu (*das Hausherrenrecht*).

Keywords: Immanuel Kant; Family; Domestic Society; Marriage Right (*das Eherecht*); Parental Right (*das Elternrecht*); Right of a Head of the Household (*das Hausherrenrecht*).

Wprowadzenie

Spuścizna Immanuela Kanta od ponad dwustu lat jest jednym z najintensywniej eksplorowanych obszarów badań w filozofii. Już w 1881 r. niemiecki filozof Hans Vaihinger uskarżał się, że nie istnieje badacz, który byłby w stanie chociażby tylko pobieżnie przejrzeć, a co dopiero gruntownie przeanalizować opublikowane teksty na temat filozofii Kanta. Można oszacować, że każdego roku ukazuje się około tysiąca tytułów, które są poświęcone myśli Kanta. Nikt na świecie nie jest w stanie w żaden sposób zapanować nad tak ogromnym materiałem na temat spuścizny Kanta, jaki jest obecnie już dostępny, a przecież z każdym rokiem ten materiał się jeszcze powiększa z wprost trudną do wyobrażenia intensywnością.

Wśród zagadnień zawartych w filozofii Kanta są takie, którym poświęcono dotąd wiele, jak np. kwestia relacji między *noumenem* a *fenomenem* czy pojęcie imperatywu kategorycznego. Są też takie, którym w dotychczas-

sowych badaniach nie poświęcono zbyt wiele pogłębionego zainteresowania. Po dokonaniu przeglądu dostępnej literatury można stwierdzić, że jedną z takich niezwykle rzadko podejmowanych w badaniach nad spuścizną Kanta kwestii jest jego rozumienie „rodziny”.

Ogólnie ujmując, można powiedzieć, że Kant „rodzinę” (*die Familie*) pojmował jako związek, względnie wspólnotę osób, która może mieć charakter domowy (*häuslich*), polityczny (*politisch*) lub religijny (*religiös*). Jednakże zgodnie z dopiero kształtującym się na przełomie XVIII i XIX w. polem semantycznym pojęcia „rodzina”, który to termin był wówczas jeszcze w codziennym języku niemieckim słabo zakorzeniony i został zapożyczony z języka francuskiego (*famille*), a także stopniowo zastępował w użyciu starsze znaczenie „domu” (*das Haus*), jako terminu odnoszącego się do wspólnie mieszkających, pracujących i konsumujących określone dobra osób oraz ich własności, Kant podstawowe znaczenie „rodziny” odniósł do wspólnoty domowej (*die häusliche Gemeinschaft*). Na tak rozumianą „rodzinę” według Kanta składają się małżonkowie (rodzice), ich niepełnoletnie potomstwo, służba i dorosłe dzieci, dopóki na stałe nie zdecydowały się jeszcze opuścić rodzinnego domu. Swoje rozumienie „rodziny” Kant przedstawił w *Metafizyce moralności*, opisując kolejno: 1. *Das Eherecht*, które porządkuje relacje między małżonkami; 2. *Das Elternrecht*, które porządkuje relacje między rodzicami a dziećmi; 3. *Das Hausherrnrecht*, które reguluje relacje między głową wspólnoty domowej a służbą i dorosłymi dziećmi (Kant I., 2011, s. 373–381). „Rodzina” oznaczała więc dla Kanta przede wszystkim społeczność, do której w dzisiejszych poszukiwaniach naukowych odnosi się nieprecyzyjne określenie: „duże rodzinne gospodarstwo domowe”. Natomiast „rodziny” Kant nie odnosił li tylko do społeczności, którą we współczesnej terminologii naukowej określa się mianem „rodziny małej”, względnie „rodziny nuklearnej” (Gestrich A., 2013, s. 4–5; Holtman S., 2015, s. 599–600).

W ogromie istniejącego materiału, omawiającego spuściznę Kanta, unikatem jest opracowanie *Nei limiti della ragione: il problema della famiglia in Kant* Francesci Di Donato, w którym obszernie zostało zreflektowane zawarte w filozofii Kanta pojęcie „rodziny” i które zostało w całości poświęcone tej problematyce. Liczniejsze są publikacje, gdzie spojrzenie Kanta na „rodzinę” zostało omówione okazjonalnie. Przykładami są tu prace Karla Vorländera (*Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*) czy Bernda Ludwiga (*Kants Rechtslehre*). Vorländer o Kanta rozumieniu „rodziny” napomknął w ramach prezentacji całego dorobku filozofa. Natomiast Ludwig zarysował tę problematykę w ramach analizy Kanta nauki prawa. Istnieją też komentarze, w których wnikliwie został omówiony tylko wybrany element wchodzący w skład rozumienia „rodziny” przez

myśliciela z Królewca. Przykładem jest analiza Adama Horna *Immanuel Kants ethisch-rechtliche Eheauffassung. Eine Rechtfertigung seines Eherechts* czy Barbary Herman *Ob es sich lohnen könnte, über Kants Auffassungen von Sexualität und Ehe nachzudenken?* Horn skupił się na spojrzeniu Kanta na małżeństwo, zaś Herman na małżeńskiej seksualności.

Wśród dotychczasowych interpretacji Kanta rozumienia „rodziny” można wyróżnić trzy zasadnicze kierunki. Po pierwsze, są interpretacje polemizujące z autorem (np. Friedrich L. Bouterwek, Christian G. Schütz, Georg W.F. Hegel, Carl A. Emge, Gerhard Buchda, Ernst Swoboda, Reinhard Brandt, Hariolf Oberer, Frank Kuhne). Po drugie, są interpretacje pokazujące, że Kanta spojrzenie na „rodzinę” jest zborne z innymi elementami jego filozofii (np. Karl Vorländer, Adam Horn, Julius Ebbinghaus, Klaus Steigleder, Pärttyli Rinne). Po trzecie, część badaczy odkrywa, że Kanta rozumienie „rodziny” było nie tylko jak na swoje czasy nowatorskie, ale zawiera wciąż inspirujący potencjał badawczy (np. Wolfgang Kersting, Bernd Ludwig, Barbara Herman, Sharon Byrd, Peter König, Francesca Di Donato).

W niniejszym artykule kolejno zostaną zatem zaprezentowane, a także zilustrowane wybranymi przykładami opracowań, wyżej wymienione linie interpretacyjne, jakie można wyodrębnić w dostępnej literaturze. Po prześledzeniu tej kwestii wskazane zostaną kierunki warte dalszej analizy podjętego tu tematu.

1. Interpretacje polemizujące z Kanta rozumieniem „rodziny”

Za pierwszego komentatora Kanta spojrzenia na „rodzinę” należy uznać **Friedricha L. Bouterweka** (występującego też pod pseudonimem „Ferdinand Adrianow”). Bouterwek był również jednym z pierwszych krytyków Kantowskiej filozofii. Odnosił się on do Kanta rozumienia „rodziny” w anonimowo opublikowanym tekście *Rezension von Kants Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Była to recenzja *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* Kanta, która pierwotnie ukazała się w numerze 28 z 18 lutego 1797 r. magazynu przeglądowo-literackiego „Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen”, a później została także przedrukowana w „Gesammelte Schriften” Kanta (Bouterwek F., 1797, s. 445–453).

Jak ocenia Ansgar Lyssy, współczesny badacz filozofii Oświecenia, wspomniana recenzja, a także inne pisma Bouterweka są nie do przecenienia, jeśli chodzi o badania nad kształtowaniem się filozofii Kanta. Kant o Bouterweku wielokrotnie się wypowiadał pozytywnie, reagował na jego

uwagi i często brał jego rozważania jako bezpośrednie odniesienie do prowadzonych przez siebie analiz. Kant odpowiedział w 1798 r. w *Objaśnieniach do metafizycznych podstaw nauki prawa* na wyżej przywołaną recenzję Bouterweka i swoją odpowiedź dołączył do drugiego wydania *Metafizycznych podstaw nauki prawa*. Ta zaś odpowiedź Kanta nie została przez Bouterweka pozostawiona bez reakcji, co zdaniem Lyssy’ego świadczy o istnieniu wyjątkowej intelektualnej zażyłości między Kantem a Bouterwekiem (Lyssy A., 2015, s. 4–5). Bouterwek w roku 1799 ponownie w „Göttingische Anzeigen” zrecenzował drugie wydanie *Metafizycznych podstaw nauki prawa*, uznając wyjaśnienia poczynione przez Kanta za wciąż nieprzekonujące (Bouterwek F., 1799, s. 1197–1200).

Bouterwek ze zdumieniem (*ganz unerwartet*), wyraźnie jednak bliższym oburzeniu niż podziwowi dla przenikliwości intelektualnego spojrzenia Kanta, zauważył, że do refleksji filozoficzno-prawnej wprowadził on nieznaną wcześniej w tradycji kategorię pojęciową: prawo względem osób pokrewne prawu w stosunku do rzeczy (*die persönliche Art dinglichen Rechte*). Bouterwek podniósł też uwagę, że opisane przez Kanta *das Ehe-recht, das Elternrecht* i *das Hausherrenrecht* sprowadzają się w swych konsekwencjach do usprawiedliwiania przedmiotowego traktowania człowieka. Kant uznał bowiem, że ludziom w poszczególnych obszarach relacji, czyli między małżonkami, między rodzicami i dziećmi, a także między głową wspólnoty domowej a służbą oraz dorosłymi dziećmi, przysługuje uprawnienie do dysponowania sobą nawzajem niczym rzeczami. Zdaniem Bouterweka oznacza to, że Kant całkowicie wbrew składanym wyjaśnieniom i deklaracjom, mającym na celu uratowanie związku uregulowań życia rodzinnego z formułą imperatywu kategorycznego, uprawomocnił używanie człowieka jako przedmiotu. Bouterwek podniósł także zarzut, że Kant popełnił błąd niedostatecznego uzasadnienia, ponieważ, pojmując „rodzinę” jako określenie związku, w którym poszczególne strony mają uprawnienie do posiadania (dysponowania) sobą nawzajem niczym rzeczami, już z góry założył istnienie takiego uprawnienia, a tymczasem jego istnienie należałoby właśnie dowieść. Wreszcie, Bouterwek dziwił się temu, że Kant zupełnie nie dostrzegł ani konsekwencji, do jakich prowadzi przedstawione przez niego pojęcie „rodziny”, ani też jego niedostatecznie uzasadnionego charakteru (Bouterwek F., 1797, s. 449–450).

Podobną ocenę, co Bouterwek, Kanta rozumienia „rodziny” wyraził inny niemiecki humanista tamtych czasów **Christian G. Schütz**. Przypomnijmy, że Schütz zasłynął przede wszystkim jako wnikliwy recenzent i komentator dzieł Kanta, którego *Krytykę czystego rozumu* uważał za początek nowej epoki w filozofii oraz za dzieło o rewolucyjnym znaczeniu dla jej dalszego rozwoju.

U Schütza o ocenie Kanta spojrzenia na „rodzinę” możemy się dowiedzieć z listu, w którym Kant odpowiada na zarzuty, jakie zostały mu postawione (Malibabo B., 2000, s. 148). W liście, datowanym na 10 lipca 1797 r. i adresowanym do Schütza, Kant wspomina, że do jego napisania został sprowokowany przez Johanna F. Schultza, wspólnego przyjaciela obydwu. Z informacji zawartych w tym liście można domniemywać, że Schütz swoje wątpliwości wobec Kanta rozumienia „rodziny” zasygnalizował Schultzowi w innym piśmie skierowanym do niego, którego z kolei Schultz nie omieszkiał pokazać Kantowi. A ponieważ w liście do Schütza Kant odniósł się przede wszystkim do trzech kwestii, stąd można przypuszczać, że właśnie one były najbardziej istotnymi zarzutami, jakie Schütz podniósł przeciwko Kantowi. Schütz – po pierwsze – zgłaszał wątpliwość, czy faktycznie po zawarciu małżeństwa jest tak, jak widział to Kant, że małżonkowie uzyskują uprawnienie do pełnego rozporządzania sobą nawzajem niczym przedmiotami (w szczególności w obszarze pożycia seksualnego). Uważał, że po zawarciu małżeństwa małżonkowie bez wątpienia stają się dla siebie nawzajem pomocą (*mutuum adiutorium*), ale nie oznacza to, że mogą rozporządzać sobą nawzajem niczym rzeczami. Po drugie, Schütz ocenił, że Kant niezwykle spłaszczył rozumienie „małżeństwa”, sprowadzając je tylko do instytucji, w której usprawiedliwione jest czerpanie przyjemności cielesnej ze współżycia seksualnego. Brakuje zaś w Kanta myśli pogłębionych refleksji nad innymi, oprócz seksualnego, obszarami relacji małżeńskich. Po trzecie, Schütz zgłosił uwagę, że Kant popełnił błąd *petitio principii*. Według Schütza Kant z góry i bez należytego uzasadnienia założył istnienie uprawnienia do traktowania siebie nawzajem przez członków gospodarstwa domowego niczym rzeczy. Tymczasem właśnie należałoby objaśnić, dlaczego z prawa natury (*jure naturae*) w ramach porządku rodzinnego takie uprawnienie członkom rodziny przysługuje (Kant I., 2018, s. 535–537).

Wyjątkowo surowo z Kanta rozumieniem „rodziny” obszedł się **Georg W.F. Hegel**. Otóż postrzegał on Kanta jako człowieka, który nie był w stanie „uchwycić” głębi życia rodzinnego, gdyż takowego nie prowadził. Kant – jak wiadomo – nie założył własnej rodziny, nie miał też dzieci. Siebie zaś samego Hegel uważał za człowieka, który może wiarygodnie powiedzieć, czym jest rodzina, ponieważ „na własnej skórze” życia rodzinnego doświadczył, tzn. był żonaty, miał trzech synów, w tym jednego nieślubnego (Heinz K.E., 1993, s. 216).

Hegel nie tylko zanegował Kanta pojęcie „rodziny”, ale w swoim dziele *Grundlinien der Philosophie des Rechts* wprost uznał je za „hańbiące” (*die Schändlichkeit*). Głównym powodem oburzenia Hegla było to, że – jego zdaniem – Kant sprowadził wspólnotę rodzinną, a w szczególności mał-

żeństwo, do instytucji powstałej na mocy kontraktu, w którym poszczególne strony udzielają sobie uprawnienia do dysponowania sobą nawzajem niczym rzeczami (Hegel G.W.F., 1986, § 75). Ponadto, Hegel podniósł zarzut, że Kant rozumie pojęcie „rodzina” jako określenie instytucji powstającej na skutek zawieranego przez dwie strony kontraktu, co jest zupełnie obce spojrzeniu na „rodzinę” jako wspólnotę (jedność) osobową. Hegel dowodził, że „rodzinę” należy rozumieć nie tak, jak postrzegał to Kant, ale jako kompleksową unię osób, które mają wspólną wolę, podejmują zgodnie określone decyzje, wspólnie realizują zadania, razem osiągają wyznaczone przez siebie cele itp. (Hegel G.W.F., 1986, § 161 Zusatz, § 163 Ann).

Kolejny autor, **Carl A. Emge**, m.in. kierownik Archiwum Nietzschego w Weimarze, w pracy *Das Eherecht Immanuel Kants. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtswissenschaft* zauważył – podobnie jak Hegel – że Kanta rozumienie „rodziny”, a zwłaszcza „małżeństwa” jako połączenia dwóch osób różnych płci w celu obustronnego użycia swoich właściwości płciowych, wywołuje konsternację i oburzenie. Zdaniem Emge’a zawarte w filozofii Kanta pojęcie „małżeństwa” może również prowadzić do snucia insynuacji, że ujawnia ono to, co pozostawało ukryte i stłumione w życiu psychicznym Kanta. Chodzi tu o sferę seksualnych pragnień, których Kantowi – jak z wielkim prawdopodobieństwem można przypuszczać – nie dane było nigdy zaspokoić. Według Emge’a szorstkość, brak smaku i intelektualnego pogłębienia, a także wyzucie z emocjonalności Kanta spojrzenie na „rodzinę”, a zwłaszcza na „małżeństwo”, spowodowały, że badacze gremialnie „z daleka” omijali myśl Kanta na temat rodziny, uznając, iż nie warto się nią wnikliwiej zajmować. Zaś za najbardziej wątpliwy element (*der fragliche Begriff*) w Kanta rozumieniu „rodziny” Emge uznał pojęcie „wspólnoty seksualnej” (*der Geschlechtsgemeinschaft; des commercium sexuelle*), gdyż generuje ono „pęknięcia” w myśli filozofa (Emge C.A. 1924, s. 243–245).

Wśród szczegółowych uwag, jakie Emge podniósł wobec Kanta spojrzenia na ludzką seksualność, dla przykładu, wskażmy trzy. Po pierwsze, według Emge’a, Kanta ocena odnośnie do moralnej wartości stosunków seksualnych prowadzi do kuriozalnego i niezamierzonego przez filozofa wniosku. Zdaniem Emge’a, stosunki seksualne Kant uznał za akty o niskiej czy wręcz żadnej wartości moralnej i tym samym, jeśli miałyby pozostać wierny takiej ich ocenie, to za moralnie mało wartościowe i niegodne obrony winien uznawać też małżeństwo, które zgodnie z jego spojrzeniem jest przecież instytucją fundowaną na relacjach seksualnych między małżonkami. Tymczasem Kant, nie bacząc na swoją niską moralną ocenę seksualności, małżeństwo uprawomocnił jako fundamentalną instytucję społeczną. Po drugie, w opinii Emge’a, przedstawiona przez Kanta w ramach

refleksji nad „rodziną” teoria nabywania się nawzajem (*die Theorie des gegenseitigen Erwerbes*) w celu uprawomocnienia prawa do pełnego dysponowania drugą osobą niczym rzeczą, odniesiona do seksualności, prowadzi do stwierdzenia, że wskutek każdego (nawet incydentalnego) pozamałżeńskiego współżycia seksualnego powstaje trwała i identyczna z małżeńską wspólnota osobowa między współżyczącymi. Emge zauważył też, że zupełnie wbrew wewnętrznej logice swojej filozofii wyprowadzania takiej konstatacji z własnej teorii Kant się wyraźnie wystrzegął. Po trzeciej, zdaniem Emge’a, do „pęknięć” w myśli Kanta doprowadziło to, że zastosował on kategorie prawnicze do opisu rzeczywistości pozaprawnej (moralnej), jaką jest w szczególności obszar relacji seksualnych między małżonkami (Emge C.A., 1924, s. 257 n.).

Gerhard Buchda, historyk prawa i praktykujący prawnik, w *Das Privatrecht Immanuel Kants* przeprowadził krytykę przedstawionego przez Kanta *das Hausherrnrecht*. Buchda zarzucił Kantowi, że opisane przez niego regulacje zostały bez pogłębionej refleksji tylko dopasowane do powszechnie przyjętych w tamtych czasach rozwiązań prawnych, które kodyfikowały relacje pomiędzy głową domu a służbą. Buchda oczekiwał natomiast od Kanta, że skoro ten uznał za słuszne istnienie *das Gesinde-recht*, to powinien też pokazać, w jaki sposób da się uzasadnić prawem natury (*aus dem Gesetz der Menschheit*) konieczność istnienia służących w obrębie wspólnoty rodzinnej (Buchda G., 1929, s. 69–70).

Następny komentator, **Ernst Swoboda**, austriacki prawnik i nauczyciel akademicki, w *Kant und das Zivilrecht* zauważył, że Kanta rozumienie „rodziny” jest całkowicie niezgadnialne z pojęciem imperatywu kategorycznego. Zdaniem Swobody, zgodnie z formułą imperatywu kategorycznego, osoba bezwzględnie musi być traktowana jako cel. Nigdy natomiast nie może komukolwiek posłużyć jako środek do osiągnięcia jakiegoś celu. Według Swobody oznacza to, że osoba może być li tylko podmiotem praw, nigdy zaś ich przedmiotem. Tymczasem – jak Swoboda wnioskował – w Kanta rozumieniu „rodziny” poszczególne osoby, które wchodzi w skład wspólnoty rodzinnej, zostają uznane za przedmioty, którymi można dysponować. Zgodnie z Kanta spojrzeniem na „rodzinę”, małżonkowie mogą sobą nawzajem w pełni dysponować, aby osiągnąć określone cele. Podobnie Kant zezwala na to, aby rodzice dysponowali dziećmi, a dzieci rodzicami. Również w relacjach między głową domu a służbą czy dorosłymi dziećmi Kant usprawiedliwia traktowanie siebie nawzajem przez poszczególne strony jako środki do osiągnięcia określonych celów. Mówiąc inaczej, zdaniem Swobody, Kant przez wprowadzenie do swojego systemu filozoficznego prawa rzeczowo-osobowego (*das dinglich-persönlichen Recht*), które ma regulować życie wspólnoty rodzinnej, sam uczynił swój system niespójny,

gdyż prawo rzeczowo-osobowe pozostaje w radykalnej sprzeczności z formułą imperatywu kategorycznego (Swoboda E., 1943, s. 382–383).

Z kolei **Reinhard Brandt**, badacz myśli Kanta w kontekście jej historycznego osadzenia, w książce *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant* przeanalizował teorię własności, poczynając od myśli Hugo Grotiusa, poprzez Richarda Cumberlanda, Johna Locke’a, Davida Hume’a i Jeana J. Rousseau, a kończąc na filozofii Kanta. Przy czym Brandt najwięcej miejsca i uwagi poświęcił spuściznie Kanta.

We fragmentach poświęconych Kanta spojrzeniu na „rodzinę” Brandt zwrócił uwagę na to, że przedstawione przez filozofa *das Hausherrenrecht* można uznać za próbę usprawiedliwienia niewolnictwa jako społecznie niezbędnej instytucji. Kant przyznał bowiem głowie rodziny uprawnienie do dysponowania czasem, siłami itd. osób zatrudnionych w jej domu na stanowisku służącego. Brandt był zdumiony, że Kant, skądinąd myśliciel wielce wyczulony na konieczność podmiotowego (celowego) traktowania człowieka, w ogóle nie przeprowadził moralnej oceny społecznych, ekonomicznych itp. przyczyn i konsekwencji istnienia w tamtych czasach instytucji służącego. Wysunął także zarzut, że *das Hausherrenrecht* jest niespójne z fundamentalną dla Kantowskiej filozofii praktycznej formułą imperatywu kategorycznego. Według Brandta, przedstawione przez Kanta *das Hausherrenrecht* zawiera w sobie *implicite* uprawnienie przedmiotowego traktowania człowieka, zaś imperatyw kategoryczny takiego traktowania bezwzględnie zabrania (Brandt R., 1974, s. 199–200).

Hariolf Oberer, twórczy kontynuator filozofii Kanta, w artykule *Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori* stanął – po pierwsze – na stanowisku, że zgodnie z *das Eherecht*, które wchodzi w skład Kanta spojrzenia na „rodzinę”, relacje między płciami zostają ograniczone jedynie do sfery seksualno-biologicznej. Z tego powodu – według Oberera – Kanta rozumienie „małżeństwa” przedstawia się zarówno na wskroś naturalistycznie, jak i jest nadmiernie uproszczone, jeśli chodzi o to, czym jest ono w rzeczywistości. Kant zupełnie pominął przede wszystkim ważne z punktu widzenia trwałości relacji między małżonkami ich życie uczuciowe. Po drugie, zdaniem Oberera, równie surowo trzeba ocenić *das Hausherrenrecht*, ponieważ przedstawione w jego ramach przez Kanta rozwiązania nie mają żadnego ugruntowania w formule imperatywu kategorycznego i tym samym naruszają spójność całej filozofii Kanta. Oberer ocenił, że *das Hausherrenrecht* jest tylko powieleniem uznawanych wówczas za właściwe regulacji między głową rodziny a służącymi. Po trzecie – Oberer jedynie na temat *das Elternrecht* wypowiedział się pochlebnie. Zdaniem Oberera Kantowi udało się na bazie konceptu praw rzeczowo-osobowych zadowalająco uzasadnić, dlaczego rodzice mają prawo dysponować dziećmi do osią-

gnięcia przez nie pełnoletniości. Kant trafnie zauważył, że prawa rodziców w tym względzie uzasadnia fakt zrodzenia potomstwa. Natomiast dzieci mają prawo od rodziców żądać opieki, ponieważ bez wyrażania swej zgody zostały przez nich zrodzone, co też – według Oberera – Kant celnie pokazał (Oberer H., 1997, s. 188–189).

Inny autor, **Frank Kuhne**, badacz spuścizny Johanna G. Fichtego i Kanta, w niewielkim objętościowo tekście *Kants Schwierigkeiten mit der Ehe Anmerkungen zum Verhältnis von Autonomie und Heteronomie* doszedł do wniosku, że Kantowi nie udało się zadowalająco uzasadnić, dlaczego istnienie wspólnoty rodzinnej jest konieczne. Kuhne zauważył, że Kant nieprzekonująco wyjaśnił, na czym polega różnica pomiędzy uprzedmiotowieniem (*die Versachlichung*) człowieka, do którego dochodzi w ramach życia rodzinnego i które Kant uważał nie tylko za dopuszczalne, ale nawet wręcz niezbędne, gdyż konstytuujące rodzinę, a wszelkimi innymi rodzajami uprzedmiotowienia (np. w relacjach między sprawującymi władzę w państwie a obywatelami), które z kolei Kant uważał zawsze za niedopuszczalne, ponieważ sprzeciwiają się formule imperatywu kategorycznego. Według Kuhne, nie można przyznać Kantowi racji, gdy przekonuje, że w życiu rodzinnym, a zwłaszcza w relacjach małżeńskich, uprzedmiotowienie jednych członków rodziny przez innych jest uprawomocnione przez to, iż dokonuje się symetrycznie, tzn. strony (np. małżonkowie) wzajemnie w identycznym stopniu dysponują sobą niczym rzeczami. Kuhne podkreślił również, że Kant nie docenił roli, jaką w zawieraniu kontraktu małżeńskiego odgrywają naturalne skłonności, pragnienia oraz uczucia, które przyszli małżonkowie wobec siebie żywią i które motywują ich do podjęcia w sposób wolny decyzji o zawarciu małżeństwa. Natomiast – zdaniem Kuhne – Kant przecenił rolę, jaką odgrywa pod tym względem rozum praktyczny. Kuhne wywnioskował wreszcie, że Kant pozostał „zakładnikiem” własnego systemu, a w szczególności poczynionego rozróżnienia pomiędzy autonomią i heteronomią. Według Kuhne, Kant nie mógł uznać, że ludzi do wchodzenia w związki małżeńskie i zakładania rodzin skłaniają np. uczucia czy pociąg seksualny, ponieważ wówczas ich określone decyzje byłyby podejmowane na modłę heteronomiczną i tym samym wspólnotę rodzinną Kant musiałby usytuować poza obszarem moralności. I dlatego, chcąc rodzinę w obszarze moralności osadzić, Kant musiał – jak Kuhne zauważył – stanąć na stanowisku, że zawarcie kontraktu małżeńskiego i założenie rodziny jest motywowane li tylko czystym rozumem praktycznym (Kuhne F., 2001, s. 189–195).

2. Interpretacje wskazujące na integralność Kanta pojęcia „rodziny” z innymi elementami jego filozofii

Pierwszym badaczem, którego w tej części należałoby przywołać jest **Karl Vorländer**. Zasłynął on jako wnikliwy komentator historii filozofii, a w szczególności dokonań Kanta. W dziele *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk* Vorländer zauważył, że Kanta rozumienie „rodziny” jest raczej zadziwiająco wieloznaczne i wielopłaszczyznowe niż zupełnie oderwane od innych elementów jego filozofii.

Ponadto, według Vorländera – z jednej strony – Kant chociażby w *Rozważaniach o uczuciu piękna i wzniosłości* podał idealizujące określenie „małżeństwa”: „W pożyciu małżeńskim złączona para powinna stanowić jakby jedną osobę duchową, którą rządzi rozum mężczyzny, a ożywia smak kobiety” (Kant I., 2010, s. 682). Ale też – z drugiej strony – Vorländer wskazał, że Kant w *Metafizyce moralności* sformułował „szokująco surową” (*abschreckend roh*) definicję „małżeństwa”, określając je jako „związek dwojga osób różnej płci w celu dożywotniego, wzajemnego posiadania swoich własności płciowych” (Kant I., 2011, s. 374). Vorländer, próbując usprawiedliwić tę „szokującą surowość” drugiej z definicji, zwrócił uwagę, że Kant sformułował ją w aspekcie prawnym, który zazwyczaj domaga się rygorystyczności i któremu obce są tkliwość oraz wzniosłość, jakie z kolei sformułowane pogłębionym językiem filozoficznym zawiera pierwsze z przywołanych określeń (Vorländer K., 2003, s. 190–192).

Zdaniem Vorländera, również żywiony przez Kanta osąd w stosunku do kobiet jest raczej wieloznaczny i wielopłaszczyznowy niż niezintegrowany z innymi elementami jego filozofii. Owszem, faktem jest, że w pismach Kanta można odnaleźć, zwłaszcza w tych z zakresu antropologii, uszczypliwe wobec kobiet uwagi, jak np. posądzanie ich o rządę władzy, gadulstwo, słabowitość zdrowotną czy próżność. Według Vorländera, tego typu uszczypliwości Kanta wobec kobiet należy jednak zrzucić bardziej na karb starokawalerstwa filozofa (*so sind das halb scherzhafte Äußerungen des alten Junggesellen*) niż uznać za systemowe stwierdzenie wynikające z przeprowadzanych przez niego analiz. Vorländer zauważył też, że w świetle pism Kanta trudno zaprzeczyć, iż odmawiał on kobietom miejsca w życiu uniwersyteckim czy politycznym, a rolę kobiet widział raczej jako spełniających się w prowadzeniu gospodarstwa domowego (*für den einzig wahren Beruf des Weibes hielt er vielmehr den der Hausfrau*). Podkreślił jednak, że takie postrzeganie przez Kanta roli kobiet wcale nie oznacza, że ich nie cenił. Wręcz przeciwnie! Kant uważał, że społeczeństwo bez kobiet, a zwłaszcza wspólnota rodzinna, byłoby niekompletne, a ich obecność jest niezbędna do odpowiedniego ukształtowania charakteru i postaw

mężczyzn (*eine Gesellschaft ohne Frauenzimmer ist nicht komplet; der Umgang mit wohlgesitteten Frauenzimmern poliert*). Stąd też – zdaniem Vorländera – nie można zgodnie z prawdą twierdzić, że filozofia Kanta jest pozbawiona moralno-estetycznego szacunku wobec kobiet (*sittliche und ästhetische Hochschätzung des weiblichen Elements*). Co więcej, według Vorländera, dla Kantowskiego spojrzenia na relacje między mężczyzną a kobietą, w szczególności relacje małżeńskie, charakterystyczne jest przekonanie, że obie płcie wzajemnie się w nich uzupełniają, gdyż każda wnosi w te relacje sobie właściwy naturalny rys: mężczyzna rozumienie oparte na doświadczeniu, zaś kobieta spontaniczność i dokładność wynikające z jej wrażliwości (*Beide Geschlechter sollen einander vielmehr ergänzen: der Mann soll mehr auf »Erfahrung gegründete Einsicht«, die Frau »mehr Freiheit und Richtigkeit in der Empfindung« hinzubringen*). Warto też dodać, że – zdaniem Vorländera – wypada tylko żałować, że Kant nie założył własnej rodziny, gdyż ze względu zarówno na swoje cechy charakterologiczne, jak i przekonania wydawał się być dobrym kandydatem na męża i ojca (Vorländer K., 2003, s. 190–192).

Następny autor, **Adam Horn**, m.in. wykładowca w Wyższej Szkole Technicznej w Darmstadt (Technische Hochschule Darmstadt), wyniki przeprowadzonych przez siebie analiz przedstawił w książce *Immanuel Kants ethisch-rechtliche Eheauffassung. Eine Rechtfertigung seines Eherechts*. Dzieło to zostało opublikowane w roku 1936, ale przez wiele lat pozostało zupełnie niezauważone. Swoje „drugie narodziny” książka Horna zawdzięcza przedrukowi w 1991 r. Dopiero wówczas została dostrzeżona przez innych komentatorów filozofii Kanta (zob. np. Nachtsheim S., 1992, s. 340–343; Mertens T., 1994, s. 613).

Osąd Horna odnośnie do spojrzenia Kanta na życie rodzinne przedstawia się zauważalnie odmiennie niż ukazane wyżej wnioski, do jakich doszli Bouterwek, Schütz, Hegel, Emge, Vorländer i Swoboda. Zresztą sam Horn uznał konkluzje wielu swoich poprzedników za nietrafne, a także sformułowane na podstawie nazbyt powierzchownej analizy filozofii Kanta i w konsekwencji ją zniekształcające. Horn zauważył, że chociaż Kant większość rozważań na temat życia rodzinnego przeprowadził w ramach nauki o prawie, to jednak nie oznacza to, iż Kanta rozumienie „wspólnoty rodzinnej” obejmuje tylko przedstawiony przez niego zestaw prawnych regulacji relacji pomiędzy poszczególnymi członkami rodziny, a zwłaszcza małżonkami. Zdaniem Horna, te prawne uregulowania stanowią tylko jedną część Kanta spojrzenia na życie rodzinne. Drugą tworzy warstwa moralna. Co więcej – według Horna – jest ona od aspektu prawnego systemowo pierwotniejsza, jeśli chodzi o Kanta rozumienie „rodziny”. Horn stał też na stanowisku, że opisane przez Kanta prawa życia rodzinnego,

a w szczególności *das Eherecht*, na którym Horn przede wszystkim skupił swoją uwagę, nie stoją w opozycji do formuły imperatywu kategorycznego. Zdaniem Horna, można nawet pomiędzy Kanta rozumieniem „rodziny” i formułą imperatywu kategorycznego dostrzec harmonię. Horn zarzucił jednak Kantowi, że ten na „rodzinę” spoglądał nazbyt formalistycznie, zupełnie pomijając m.in. kwestie uczuciowe, których rola w kształtowaniu się chociażby relacji między małżonkami jest nie do przecenienia (Horn A., 1991, s. 1-14, 39n., 55).

O systemowym pierwszeństwie aspektu moralnego przed prawnym w Kanta spojrzeniu na życie rodzinne – zdaniem Horna – świadczy fakt, że Kant zanim rozwinął systematyczną refleksję nad „rodziną” w obszarze nauki prawa, najpierw rozwiązał problem warunków, jakie muszą zostać spełnione, aby seksualne relacje między ludźmi (*die Geschlechtsgemeinschaft*) mogły być uznane za moralne. Poszukując rozwiązania tej kwestii – jak zauważył Horn – Kant odkrył, że współzycie seksualne może zostać uznane za moralne godziwe wyłącznie w ramach dobrowolnie zawartego małżeństwa, które przyjęło postać prawnie obowiązującego kontraktu pomiędzy zainteresowanymi stronami. Dopiero na podstawie tego odkrycia Kant rozwinął *das Eherecht* (Horn A., 1991, s. 33, 41nn).

Horn dostrzegł, że Kant napotkał istotną trudność: jak należałoby pojąć „seksualne współzycie”, aby dało się je uzgodnić z formułą imperatywu kategorycznego? Trudność polegała na tym, że imperatyw kategoryczny nakazuje traktować człowieczeństwo zarówno w sobie samym, jak i w drugim człowieku zawsze jako cel, nigdy zaś jako środek, który służy osiągnięciu jakiegoś celu. Natomiast we współzyciu seksualnym człowieczeństwo wydaje się traktowane jako środek służący do osiągnięcia celu, jakim jest zrodzenie potomstwa, a także przeżycie cielesnej rozkoszy. Horn skonstruował, że Kantowi udało się tę trudność przezwyciężyć dzięki dokonaniu dwóch uściśleń. Po pierwsze, Kant pokazał, że współzycie seksualne jako takie okazuje się być moralnym obowiązkiem względem samego człowieczeństwa, tzn. ludzkiej osoby w jej noumenalnej duchowo-cielesnej jedności. Po drugie, wprowadzając nowatorską kategorię prawa rzeczowo-osobowego, Kant ukazał, że tylko w dobrowolnie zawartym małżeństwie, które przyjęło postać prawnie obowiązującego kontraktu pomiędzy zainteresowanymi stronami, oddają się one (strony) sobie nawzajem w posiadanie niczym rzeczy w całości, tzn. we własnym człowieczeństwie jako ludzkie osoby w ich noumenalnej duchowo-cielesnej jedności. Według Horna, wykorzystując obydwie uściślenia, Kant pokazał następnie, że jedynie w małżeństwie zawartym dobrowolnie, które jednocześnie przyjmuje postać prawnie zobowiązującego kontraktu, podejmowanie przez ludzi współzycia seksualnego pozostaje w harmonii z formułą imperatywu katego-

rycznego. Zdaniem Horna, harmonia ta sprowadza się do tego, że zgodnie z myślą Kanta najpierw w wyniku odpowiednio zawartego małżeństwa obie zainteresowane strony oddają się sobie nawzajem w pełne posiadanie niczym rzeczy, tzn. każda ze stron w swym człowieczeństwie, czyli jako osoba w swej noumenalnej duchowo-cieleśnej jedności. Po czym każdy z obydwu małżonków, jeśli współżyje seksualnie ze swym współmałżonkiem, to spełnia moralny obowiązek zarówno wobec własnego człowieczeństwa, jak i człowieczeństwa partnera. Tym samym – jak Horn zauważył – Kant przedstawił takie rozumienie „małżeńskiego współżycia seksualnego”, które nie narusza wymagań imperatywu kategorycznego i nie jest równoznaczne z uprzedmiotawianiem człowieka (Horn A., 1991, s. 1, 17–18, 31–32, 35).

W 1936 r. wyniki swoich analiz na temat Kanta spojrzenia na życie rodzinne opublikował **Julius Ebbinghaus** w *Über den Grund der Notwendigkeit der Ehe*. Ebbinghaus był m.in. uczniem Edmunda Husserla i swego czasu też przyjaźnił się z Martinem Heideggerem. Podobnie jak dzieło Horna, także książka Ebbinghaus'a nie została po opublikowaniu i później przez wiele lat zauważona. Musiało minąć pół wieku, by – m.in. w formie przedruku – stała się znana szerzej (Ebbinghaus J., 1986, s. 47–94). Ebbinghaus – podobnie jak Horn – podjął próbę pokazania, że zarzuty stawiane Kantowskiemu rozumieniu „rodziny” z reguły wypływają ze zbyt powierzchownej interpretacji filozofii Kanta i należy je uznać za bezpodstawne. Ponadto, Ebbinghaus zwrócił uwagę na nowatorstwo myśli Kanta, jeśli się ją zestawi z refleksjami autorów zarówno od niego wcześniejszych, jak i mu współczesnych. Jednak trzeba też wyraźnie powiedzieć, że Ebbinghaus w swoich przemyśleniach jawi się bardziej jako pełen porywu apologeta filozofii Kanta niż skrupulatny i krytyczny jej badacz, a już na pewno przeprowadzone przez niego analizy nie dorównują precyzji i wnikliwości ocenom Horna. Ponadto, Ebbinghaus w swoich wywodach często w problematyczny sposób powiązał wnioski wyprowadzane z egzegezy tekstów Kanta z własnymi oczekiwaniami odnośnie do tego, jak życie rodzinne, w szczególności małżeńskie, powinno wyglądać (Brandt R., 2005, s. 121–122).

Wspomniane prace Horna i Ebbinghaus'a, choć pierwszy w skrupulatności i głębi analiz znacznie przewyższył drugiego, zgodnie trzeba uznać za nowatorskie. W obu przypadkach mamy do czynienia z próbami pokazania, że Kanta spojrzenie na „rodzinę” nie ogranicza się tylko do zagadnień prawnych, ale ma także warstwę moralną, której znaczenia we wcześniejszych interpretacjach myśli Kanta nie doceniało (Ladd J., 1999, s. XLVI; Brandt R., 2004, s. 200). Ponadto, zwłaszcza Horn, zasadnie – jak się wydaje – pokazał nie tylko istnienie ścisłego i nierozzerwalnego

powiązania pomiędzy Kantowską filozofią moralną (w szczególności formułą imperatywu kategorycznego) a Kantowską filozofią prawa w odniesieniu do życia rodzinnego, ale także, że filozofia moralna Kanta jest tu systemowo pierwotniejsza od jego filozofii prawa (Nachtsheim S., 1992, s. 343). Mimo niewątpliwiej przełomowości prace Horna i Ebbinghausa nie są też pozbawione niedociągnięć. Nie dość wyraźnie obydwaj wyartykułowali, że Kanta spojrzenie na życie rodzinne, a w szczególności małżeńskie, zawsze zakłada heteroseksualną relację między mężczyzną a kobietą. Kant bowiem nigdzie nie usprawiedliwił homoseksualnych relacji. Tymczasem bez takiego wyraźnego dopowiedzenia – jak np. ocenił Reinhard Brandt – możliwe jest pokazanie, że przedstawione przez Kanta pojęcie „rodziny” usprawiedliwia np. homoseksualne związki czy też dopuszcza rodziny ufundowane na tego rodzaju związkach (Brandt R., 2005, s. 122–123).

Kolejny badacz, **Klaus Steigleder**, zajmujący się m.in. moralną filozofią Kanta, w dziele *Kants Moralphilosophie: Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft* zaprezentował nowatorskie spojrzenie. W odróżnieniu od wielu wcześniejszych autorów, którzy zazwyczaj ograniczali się do analiz pojedynczych dzieł Kanta, a nawet jakichś tylko wybranych elementów jego filozofii moralnej lub którzy wskazywali na jej określone błędy czy wewnętrzne załamania, Steigleder podjął próbę pokazania, że Kantowska filozofia moralna – począwszy od *Ugruntowania metafizyki moralności* aż po *Metafizykę moralności* – odznacza się spójnością i wyjątkową głębią (Waxman W., 2003, s. 139–140).

Steigleder uznał, że fundamentem filozofii moralnej Kanta jest formuła imperatywu kategorycznego, gdyż Kant osadził na niej zarówno wchodzącą w skład jego filozofii moralnej naukę prawa (*die Rechtslehre*), jak i naukę o cnocie (*die Tugendlehre*). Stąd też – według Steigledera – pomiędzy obydwoma zagadnieniami (*die Rechtslehre* i *die Tugendlehre*) istnieje ścisły i nierozzerwalny związek. Owszem, zdaniem Steigledera, dostrzeżenie tego powiązania i roli w nim imperatywu kategorycznego nie jest łatwe. O ile bowiem naukę o cnocie i zawarte w niej moralne zobowiązania Kant wyprowadził z formuły imperatywu kategorycznego stosunkowo klarownie, o tyle już określona przez Kanta nauka prawa obejmuje jedynie część spośród żądań wypływających z imperatywu kategorycznego. A już w szczególności – według Steigledera – nie jest łatwo uchwycić, w jaki sposób na imperatywie kategorycznym Kant ufundował nakazy zawarte w nauce prawa. Przecież formuła imperatywu kategorycznego żąda nie tylko godziwego działania, ale także właściwej intencji. Zaś w nakazach wchodzących w skład Kantowskiej nauki prawa oczekuje się wyłącznie zgodnego z nimi (nakazami) działania, a intencja podmiotu nie ma już żadnego znaczenia. Zdaniem Steigledera, te trudności da się przezwycię-

żyć. Wystarczy tylko zauważyć, że Kant na imperatywie kategorycznym ufundował dwa nieco odmienne punkty widzenia, jeśli chodzi o ludzkie zobowiązania moralne. Z jednej strony, patrząc z perspektywy pojedynczej osoby, mówi o zobowiązaniu do zadośćuczynienia (*pflichtmäßig, aus Pflicht*) określonym powinnościami, które z imperatywu kategorycznego wypływają. Jest to punkt widzenia właściwy nauce cnoty. Zaś z drugiej strony, Kant pokazuje, czego ludzie mogą od siebie nawzajem kategorycznie żądać, czyli jakie wypływające z imperatywu kategorycznego zobowiązania mają prawo zostać od ludzi bezwzględnie wyegzekwowane. Jest to punkt widzenia właściwy nauce prawa. Według Steigledera, zdarza się także, że Kant niektóre zobowiązania naświetla równocześnie z obydwu punktów widzenia. Wówczas nauka cnoty i nauka prawa wzajemnie się dublują, jak jest np. w przypadku zakazu zranienia niewinnej osoby, które jednocześnie podpada zarówno pod naukę cnoty, jak też i naukę prawa (Steigleder K., 2002, s. 131–274).

Zdaniem Steigledera, także Kanta rozumienie „rodziny” należy zinterpretować, mając na uwadze dwa wyżej wskazane punkty widzenia. Kant stał na stanowisku, że jeśli dwie osoby chcą zawrzeć małżeństwo i założyć tym samym rodzinę, to są najpierw zobowiązane do zawarcia ze sobą małżeńskiego kontraktu prawnie obowiązującego, a po uczynieniu już tego są zobowiązane do jego przestrzegania. Oznacza to – z jednej strony – że obaj przyszli współmałżonkowie od siebie wzajemnie mogą się bezwzględnie domagać, a także z pomocą władzy publicznej od siebie wzajemnie egzekwować zawarcie między sobą kontraktu małżeńskiego i jego przestrzeganie w przyszłości. Według Steigledera jest to więc punkt widzenia właściwy Kantowskiej nauce prawa. Musimy tu jednak zaznaczyć, że choć zobowiązanie do zawarcia przez przyszłych współmałżonków ze sobą kontraktu zostaje przez Kanta wspomniane w ramach nauki prawa, to jednak treściowo wchodzi ono również w zakres nauki cnoty. Kant mówi bowiem o zobowiązaniu do zawarcia kontraktu, patrząc również z perspektywy każdego z przyszłych współmałżonków z osobna, tzn. każdy z przyszłych współmałżonków z osobna jest moralnie zobowiązany (*pflichtmäßig, aus Pflicht*) do zawarcia z drugim małżeńskiego kontraktu i jego przestrzegania w przyszłości. Steigleder dostrzegł podwójność spojrzenia Kanta także w *das Elternrecht*. Kant w ramach prawa rodzicielskiego mówi np. o tym, że rodzice mają obowiązek zatroszczenia się o swoje dzieci aż do czasu osiągnięcia przez nie pełnoletności. Według Steigledera, okazuje się, że to zobowiązanie też ma podwójny wymiar. Z jednej strony chodzi o to, że, patrząc z perspektywy dzieci, władza publiczna może, aby zabezpieczyć ich interesy, od rodziców egzekwować zadośćuczynienie temu obowiązkowi, czyli jest to zobowiązanie podpadające pod Kantowską

naukę prawa. Ale równocześnie – z drugiej strony – patrząc z punktu widzenia rodziców, chodzi o to, że każdy rodzic jest moralnie zobowiązany (*pflichtmäßig, aus Pflicht*) do zatroszczenia się o własne dzieci, a więc jest to również zobowiązanie wchodzące w skład Kantowskiej nauki cnoty. Natomiast w przypadku *das Hausherrenrecht* Steigleder dostrzegł trudności interpretacyjne. Owszem, według Steigledera, *das Hausherrenrecht* formalnie da się z łatwością zaklasyfikować jako prawo oparte na umowie, którą ze sobą zawierają w sposób dobrowolny poszczególne osoby, nadając sobie tym samym uprawnienie do egzekwowania od siebie przy wsparciu władzy publicznej określonych usług. Stąd też formalnie *das Hausherrenrecht* podpada zasadniczo pod Kantowską naukę prawa. Ale też – zdaniem Steigledera – nie można przeoczyć, że zgodnie z *das Hausherrenrecht* np. osoba służącego, dając głowie rodziny uprawnienie do dysponowania w jakimś zakresie swoim czasem, zasobami intelektualnymi itd., staje się tym samym środkiem, który głowa rodziny może wykorzystać do osiągnięcia zamierzonych przez siebie celów. Steigleder zwrócił tu uwagę na fakt, że przecież Kant wielokrotnie podkreślał, że ludzkiej osoby nigdy nie wolno traktować jako środka służącemu komukolwiek do osiągnięcia jakichkolwiek celów (Steigleder K., 2002, s. 189–197).

Natomiast **Pärtyyli Rinne**, autor specjalizujący się w refleksjach nad różnymi przejawami miłości, w książce *Kant on Love* nie poddał wprawdzie wprost analizie Kantowskiego pojęcia „rodziny”, ale poruszył temat miłości w filozofii Kanta. Rinne wskazał, że w filozofii Kanta można wyróżnić wiele aspektów miłości, w tym m.in.: miłość życzliwości, rozkoszy, własną, seksualną, do Boga, bliźniego, przyjacielską, rodzicielską, dzieci do rodziców. Zdaniem Rinne’ego, Kant prezentował pogląd, że miłość w różnej swej formie i natężeniu przenika wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji, począwszy od najniższych i podlegających impulsom natury aż po najwyższe ideały moralnego szczęścia. Rinne zauważył też, że zgodnie z filozofią Kanta człowiek jest istotą, która ze swej natury jest ukierunkowana ku stopniowemu wznoszeniu się w trakcie swojego życia ku coraz to wyższym formom miłości, poczynając od miłości samolubnej, poprzez miłość bliźniego aż po miłość do Boga, najwyższego dobra (Rinne P., 2018, s. 167–173).

Z zagadnień, które mieszczą się w ramach Kanta spojrzenia na życie rodzinne, Rinne uwagę poświęcił uwagę dwóm odróżnionym przez filozofa aspektom miłości: miłości seksualnej oraz miłości rodzicielskiej. Przy czym pierwszą Rinne omówił bardzo obszernie, a o drugiej jedynie napomknął.

W przypadku miłości seksualnej Rinne zauważył, że Kant rozgraniczał jej dwa wymiary: wąski i szeroki. Miłość seksualną w wymiarze wąskim Kant – według Rinne – odnosił wyłącznie do prokreacji. Zaś w wy-

miar szeroki miłości seksualnej Kant oprócz prokreacji włączał jeszcze życzliwość, jaką ludzie sobie nawzajem winni okazywać. Wymiar szeroki miłości seksualnej Kant połączył także z miłością do piękna i pragnieniem dobra (szczęścia). Miłość seksualną – co zdaniem Rinne jest niezwykle istotne – w wymiarze szerokim Kant zawsze umieszczał w ramach heteroseksualnego małżeństwa, zwracając przy tym uwagę na to, że małżonkowie w relacjach seksualnych powinni okazywać sobie wzajemnie głębokie pozytywne uczucia, obdarzać życzliwością i dobrem. Zdaniem Rinne, w Kanta spojrzeniu na ludzką seksualność daje się też zauważyć wewnętrzne „pęknięcia”, które wymagają jeszcze głębszej refleksji. Jednym z nich jest fakt, że w późnych pismach Kanta (tzn. po roku 1790) zniknęło łączenie miłości seksualnej z miłością do piękna, zaś w pismach wcześniejszych owo łączenie jest wyraźnie dostrzegalne. Innym „pęknięciem” jest mało oświecone spojrzenie Kanta, nawet jak na ówczesne standardy, na kobiety i ich rolę, jaką mają odgrywać w społeczeństwie, gdyż Kant był m. in. przeciwny kształceniu się kobiet na uniwersytetach, a właściwe miejsce kobiet wydział w zaciszu domowym. Ale też – co Rinne podkreślił – Kanta spojrzenie na ludzką seksualność należy ocenić jako nad wyraz pogłębione i integralnie powiązane z innymi elementami jego filozofii, w tym zwłaszcza z rozumieniem „dobra” i „piękna” (Rinne P., 2018, s. 57–83).

W odniesieniu do miłości rodzicielskiej Rinne zauważył, że Kant nie poświęcał jej wiele uwagi, gdyż wspominał ją albo mimochodem, albo też w jakichś odosobnionych kontekstach. Rinne zasygnalizował jednak, że nawet w świetle tych nielicznych wypowiedzi Kanta można powiedzieć, iż w Kantowskiej filozofii relacje między rodzicami a dziećmi przedstawiają się zawsze jako symetryczne (analogiczne), tzn. tak jak rodzice mają obowiązek dbania z miłości o swoje dzieci, tak dzieci mają obowiązek wpływającej z miłości wdzięczności wobec rodziców. Rinne jeszcze zauważył, że Kant, tłumacząc różnicę między nienawiścią i gniewem, podał jako przykład gniewu motywowane miłością do dziecka wzburzenie rodzica, spowodowane złym zachowaniem potomka (Rinne P., 2018, s. 16–17).

3. Interpretacje wskazujące na nowatorstwo i inspirujący potencjał badawczy Kantowskiego pojęcia „rodziny”

Prezentację tej linii interpretacyjnej zaczniemy od **Wolfganga Kerstinga**, myśliciela zajmującego się zagadnieniami filozofii politycznej (m.in. teorią państwa opiekuńczego i sprawiedliwości społecznej), który w dziele *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie* pozytywnie ocenił spojrzenie Kanta na rodzinę. Zresztą cała

książka może być traktowana jako próba obrony Kantowskiej nauki prawa (Brugger W., 1986, s. 410).

Kersting dostrzegł w przedstawionym przez Kanta prawie małżeńskim nowatorską w tamtych czasach propozycję postrzegania prawnie umocowanej umowy, którą zawierają między sobą przyszli małżonkowie, jako gwarancji traktowania się w życiu małżeńskim przez małżonków nawzajem z pełnym szacunkiem. W szczególności zaś Kersting uznał, że Kant bardzo trafnie ocenił, iż *das Eherecht* jest skutecznym mechanizmem powstrzymującym małżonków przed niepohamowanym uleganiem własnym instynktom, zwłaszcza seksualnemu, które zazwyczaj skłaniają ludzi do traktowania innych jako środka do zaspokojenia własnych potrzeb, np. rozładowania napięcia seksualnego. Równie pozytywnie Kersting odniósł się do przedstawionych przez Kanta regulacji w relacjach pomiędzy rodzicami a dziećmi. Według Kerstinga, Kantowskie *das Elternrecht* wciąż można uznawać za interesujący i inspirujący badawczo model przetransformowania naturalnego stosunku, jaki istnieje między rodzicami i dziećmi, do postaci prawnej. Zdaniem Kerstinga, Kant – z jednej strony – trafnie wskazał na wrodzoną bezradność i ubezwłasnowolnienie dziecka, ale też – z drugiej strony – słusznie zwrócił uwagę, że pomimo swej bezradności i ubezwłasnowolnienia dziecko ma zdolności prawne, które nawet bez jego świadomego udziału umożliwiają skonstruowanie kontraktu prawnie zobowiązującego rodziców do zapewnienia potomstwu opieki i odpowiedniego wychowania. Również Kantowskie *das Hausherrnrecht* Kersting ocenił jako wielce interesujące. Niemniej jednak Kersting zauważył, że z punktu widzenia dzisiejszego czytelnika przydałoby się, aby na bazie wprowadzonej przez siebie kategorii praw rzeczowo-osobowych Kant podał dogłębne usprawiedliwienie umowy, jaką zawiera głowa wspólnoty rodzinnej z domowymi służącymi oraz dorosłymi dziećmi, jeśli te dalej chcą mieszkać w rodzinnym domu. Zdaniem Kerstinga, istnienie bowiem instytucji służby domowej co prawda w czasach Kanta nie potrzebowało filozoficznego uzasadnienia, gdyż było uznawane za coś oczywistego, ale we współczesnych realiach, kiedy przysługujące człowiekowi od urodzenia prawo do wolności wynosi się na piedestał, domagałoby się już uprawomocnienia. Innymi słowy, Kersting wyraził żal, że Kant w ogóle nie uzasadnił, w jaki sposób jest możliwe uniknięcie sprzeczności pomiędzy przysługującym człowiekowi prawem do wolności a dobrowolnym oddawaniem się przez kogoś na służbę w czyimś domu (Kersting W., 1984, s. 193–196).

Z kolei **Bernd Ludwig**, znawca m.in. myśli Thomasa Hobbesa i Kanta, w książce *Kants Rechtslehre* zauważył, że Kant doktrynie prawa naturalnego, a zwłaszcza zawartym w niej propozycjom organizacji i legitymi-

zacji prawa pozytywnego oraz państwa, dostarczył fundamentu w postaci swojej filozofii praktycznej. Natomiast w odróżnieniu od innych przedstawicieli teorii prawa natury (np. T. Hobbesa, Montesquieu czy J.J. Rousseau) Kant mniej się skupił na pokazywaniu bezpośrednich politycznych konsekwencji, jakie z niej wypływają (Ludwig B., 2005, s. 1–2).

Ludwig zauważył, że przedstawione przez Kanta rozumienie „rodziny” należy traktować wyłącznie jako ogólny szkic, gdyż Kant jedynie ponazywał, względnie też powskazywał określone kwestie związane z życiem rodzinnym. Natomiast tym, co w Kantowskiej filozofii jest cenne, to próba dostarczenia niezależnego od religijnych (biblijnych) przesłanek uzasadnienia zarówno konieczności istnienia wspólnoty rodzinnej, jak i jej rozpowszechnionego wówczas kształtu. Trzeba tu też podkreślić, że chociaż – zdaniem Ludwiga – można Kantowi zarzucać np. niepoddanie szczegółowej analizie kwestii zgodności relacji pomiędzy głową rodziny a służbą z formułą imperatywu kategorycznego czy też, że szczegółowiej nie nakreślił w ramach *das Elternrecht* przysługujących dzieciom praw, to jednak nie sposób przecenić, iż Kant spróbował jako jeden z pierwszych, bez odwoływania się do przesłanek natury religijnej, pokazać, że człowiek musi żyć w ramach wspólnoty rodzinnej (Ludwig B., 2005, s. 137–148).

Następną w gronie komentatorów poglądów Kanta jest **Barbara Herman**, m.in. profesor filozofii na Uniwersytecie Kalifornijskim w Los Angeles, w tekście *Ob es sich lohnen könnte, über Kants Auffassungen von Sexualität und Ehe nachzudenken?* odniosła się do Kantowskiego pojęcia „rodziny” ambiwalentne. Jej zdaniem, z jednej strony Kant zdaje się ludzką seksualność ograniczać wyłącznie do fizycznego pożądania cielesności drugiej osoby, zamiast potraktować seksualność jako ukierunkowaną na całą ludzką osobę, tzn. w jej psychofizycznej jedności. Skutkiem tego – według Herman – w Kanta rozumieniu „małżeństwa” małżonkowie wobec siebie nawzajem, a właściwie ich cielesność, całkowicie błędnie zostają sprowadzeni wyłącznie do roli przedmiotu, którym wolno się im posłużyć w celu zaspokojenia popędu seksualnego. Ale też – z drugiej strony – Herman, i to ku swojemu ogromnemu zaskoczeniu, dostrzegła, że myśl Kanta można wykorzystać do ideowego wsparcia dzisiejszych ruchów feministycznych, które walczą o równouprawnienie kobiet i ochronę ich np. przed seksualnym napastowaniem ze strony mężczyzn. Herman była tym swoim odkryciem zaskoczona, ponieważ Kant w niemal powszechnej opinii uchodzi za mizogina, który dodatkowo nie cenił zbyt wiele ludzkiej seksualności (Herman B., 1995, s. 967–981).

Kant – w mniemaniu Herman – rozumiejąc „małżeństwo” jako prawnie obowiązujący kontrakt zrównujący w prawach i obowiązkach wobec siebie obydwu małżonków, „upomniął się” o równouprawnienie kobiet za-

równy w rodzinie, jak i w społeczeństwie. Według Herman, myśl Kanta jest tym bardziej godna uznania, że w tamtych czasach postulat równouprawnienia mężczyzn i kobiet był czymś niesłychanym. Ponadto, zdaniem Herman, Kant, powołując się na autonomię ludzkiego podmiotu, nie tylko trafnie wykazał, dlaczego moralną niegodziwością jest przymuszanie kogokolwiek do zachowań seksualnych wbrew jego woli, ale wykazał nawet więcej: dlaczego w takich sytuacjach osoba przymuszająca musi zostać prawomocnie surowo ukarana. Wreszcie Herman zauważyła, że chociaż sam Kant bez wątpienia rodzinę traktował jako instytucję zbudowaną na fundamencie monogamicznego małżeństwa, to jednak wewnętrzna logika filozofii Kanta wydaje się dopuszczać także niemonogamiczne warianty życia małżeńsko-rodzinnego (Herman B., 1995, s. 981–988).

Inna badaczka, **Sharon Byrd**, zajmująca się teorią prawa karnego, filozofią prawa i dydaktyką prawa, w artykule *Kant's Theory of Contract* przeanalizowała Kanta spojrzenie na umowę, jaką między sobą zawierają małżonkowie na początku wspólnej drogi życia. Byrd zauważyła, że Kant zdaje się wyróżniać tu cztery odrębne deklaracje woli, przy czym dwie z nich mają charakter przygotowawczy do zawarcia kontraktu i są to: dobrowolne złożenie oferty oraz dobrowolne jej przyjęcie; zaś dwie kolejne są dla umowy konstytutywne i są to: dobrowolne złożenie obietnicy zachowania umowy oraz dobrowolne przyjęcie tej obietnicy. Byrd oceniła, że w kontekście współczesnych dyskusji nad kwestią umowy społecznej myśl Kanta może się wydawać nieco dziwaczna, gdyż obecnie zazwyczaj zwraca się uwagę jedynie na znaczenie dla ważności zawieranego kontraktu dobrowolnego złożenia określonej oferty i równie dobrowolnego zaakceptowania przedstawionej propozycji. Pomija się natomiast – wyróżnione właśnie przez Kanta – dodatkowe deklaracje woli, a mianowicie skuteczne prawnie dobrowolne oświadczenia obydwu stron odnośnie do obietnicy przestrzegania zawartej umowy. Zdaniem Byrd w dzisiejszych rozważaniach nad kwestią kontraktu społecznego warto uwzględnić intuicję Kanta, wyrażoną przez niego w ramach refleksji nad życiem rodzinnym, że do prawomocności kontraktu niezbędne są na równi wszystkie cztery deklaracje woli (Byrd S., 1998, s. 131).

W odróżnieniu od paru innych wymienionych wyżej autorów Byrd bardzo pozytywnie oceniła Kantowskie *das Hausherrenrecht*. Zdaniem Byrd, jeśli myśl Kanta zostanie tu potraktowana zgodnie z jego intencjami, to nie można jej uważać za próbę usprawiedliwienia niewolnictwa. Byrd doszła do przekonania, że *das Hausherrenrecht* było niezwykle nowatorską jak na tamte czasy próbą uprawomocnienia *leasingu* (wyzdierżawienia) jednej osoby przez drugą. Kant – jak Byrd podkreśliła – nie sprowadził służącego do pozycji niewolnika, ale nadał służącemu status członka gospodarstwa do-

mowego, domownika, a nawet członka rodziny, który swoje zasoby (czas, umiejętności itd.) wynajmuje pozostałym członkom rodziny, spełniając określone w zawartej z nimi umowie i moralnie dozwolone prace domowe, a w zamian otrzymuje stosowne wynagrodzenie (Byrd S., 1998, s. 143).

Kolejny autor, **Peter König**, skupiający się w swoich publikacjach na filozofii czasów Oświecenia, niemieckim idealizmie, filozofii praktycznej, filozofii kultury i metodologii filozofii, analizując w tekście *Episodischer Abschnitt* Kanta pojęcie „rodziny”, zwrócił uwagę na dwie kwestie.

Po pierwsze, König stwierdził, że Kant nie odrzucił wprawdzie w sposób wyraźny tradycyjnie chrześcijańskiej teorii usprawiedliwiającej istnienie instytucji małżeństwa koniecznością zachowania ciągłości ludzkiego gatunku, ale zakwestionowanie tej teorii jest w filozofii Kanta zawarte *implicite*. Kant – zdaniem Königa – usprawiedliwił bowiem istnienie instytucji małżeństwa, a w szczególności podejmowanego w jego ramach współżycia seksualnego między małżonkami, bez odwoływania się do tej tradycyjnie chrześcijańskiej teorii. Według Königa, z uwagi na obostrzenia zawarte w formule imperatywu kategorycznego, Kant nie mógł tej chrześcijańskiej teorii wykorzystać, ponieważ sprowadza ona małżonków do roli środków, które mają posłużyć do osiągnięcia celu, jakim jest zachowanie ciągłości ludzkiego gatunku poprzez spłodzenie, zrodzenie i wychowanie potomstwa. Nowatorski wkład Kanta – jak König ocenił – polegał więc na tym, że filozof podjął próbę uprawomocnienia małżeństwa w sposób niezależny od wspomnianej tradycyjnie chrześcijańskiej teorii (König P., 1999, s. 141–144).

Po drugie, zdaniem Königa, w Kantowskim *das Elternrecht* zawarte jest godne podkreślenia przekonanie, że na rodzicach spoczywa prawny obowiązek zapewnienia potomstwu nie tylko warunków do biologicznego przeżycia, ale także do poczucia zadowolenia z życia (*die Zufriedenheit*), a przede wszystkim możliwości osiągnięcia niezależności (*die Selbständigkeit*) wraz z osiągnięciem pełnoletności. Co więcej, według Königa, Kant celnie pokazał, dlaczego to prawne zobowiązanie rodzice sami w sposób wolny na siebie nakładają w momencie, gdy decydują się na zrodzenie potomstwa. Właśnie wówczas bowiem rodzice zawierają z niczego jeszcze nieświadomym własnym potomstwem prawnie zobowiązującą umowę, że będą je utrzymywać, wychowywać i odpowiednio przygotowują do samodzielnego życia w dorosłości. Ale też trzeba – co König zaznaczył – mieć na uwadze, że Kant zbyt rygorystycznie skonstatował, iż wszelkie prawne zobowiązania rodziców wobec potomstwa wygasają, gdy osiągnie ono wiek pełnoletni (König P., 1999, s. 144–145).

Na uwagę zasługują wreszcie wnioski, do jakich doszła **Francesca Di Donato**, badaczka współczesnej myśli polityczno-społecznej, które opubli-

kowała w książce *Nei limiti della ragione: il problema della famiglia in Kant*. Di Donato, spośród wszystkich wymienionych wyżej autorów, najobszerniej przedstawiła Kanta spojrzenie na życie rodzinne, porównując je przy tym z przekonaniem prekursora feminizmu Mary Wollstonecraft i wybranych współczesnych przedstawicielek tego ruchu (Susan M. Okin, Shulamith Firestone, Catharine MacKinnon, Barbara Herman). Di Donato zestawiała też myśl Kanta z filozofią Johanna G. Fichtego.

Według Di Donato, Kanta rozumienie „rodziny” trzeba uznać za rewolucyjne jak na ówczesne czasy ze względu na zawartą w nim myśl o prawnym równouprawnieniu kobiet z mężczyznami w relacjach rodzinnych, a także zwrócenie uwagi na przysługujące dzieciom prawa w rodzinie, teoretyczne ufundowanie instytucji małżeństwa cywilnego oraz przekonanie o konieczności nadzoru (kontroli, opieki) państwa nad rodziną za pomocą skutecznych mechanizmów ochrony praw najsłabszych w rodzinie, czyli kobiet i dzieci, gdyby te prawa były zagrożone (Donato di F., 2004, s. 24–52).

Nowatorstwo filozofii Kanta – według Di Donato – uwidacznia się chociażby w porównaniu z powstałym w podobnym czasie i kontekście kulturowo-historycznym spojrzeniem na życie rodzinne, które przedstawił Fichte. Fichte, w odróżnieniu od Kanta, uważał m.in., że funkcjonowanie wspólnoty rodzinnej jako instytucji przedpaństwowej nie podpada pod prawo państwowe i rodzina w konsekwencji nie może być przez państwo nadzorowana (kontrolowana). Zatem – według Di Donato – nie za bardzo wiadomo, w jaki sposób zwłaszcza prawa najsłabszych w rodzinie (kobiet i dzieci) można byłoby przy takim spojrzeniu skutecznie zabezpieczać, gdyby były naruszane, np. przez męża i ojca. Ponadto, zdaniem Di Donato, Fichte stał na stanowisku wyraźnie odmiennym od przyjmowanego przez Kanta, gdyż twierdził, że kobiety (żony) powinny być w relacjach rodzinnych zawsze podległe władzy mężczyzn (mężów), a dzieci władzy ojców (Donato di F., 2004, s. 141–152).

Według Di Donato, przedstawiony przez Kanta pogląd na „małżeństwo”, w tym zawarta w nim myśl o konieczności zachowania równowagi władzy w relacjach pomiędzy małżonkami, a także zagwarantowania w rodzinie przestrzegania praw, które przysługują jej najsłabszym członkom, czyli dzieciom, jest zadziwiająco bliski postulatowi, jakie tylko parę lat wcześniej od Kanta postawiła w swoich pismach Wollstonecraft. Przypomnijmy, że Wollstonecraft zwróciła uwagę na nierówny status kobiet w małżeństwie, domagając się tym samym zrównania w prawach kobiet z mężczyznami. Według Di Donato, można więc powiedzieć, że Kant niemalże na równi z Wollstonecraft i prawdopodobnie bez jakichkolwiek bezpośrednich kontaktów z nią o całe dziesięciolecie wyprzedził swoją epokę

(Donato di F., 2004, s. 93–141). Di Donato skonfrontowała także Kanta pojmowanie „rodziny” ze współczesną filozofią feministyczną. Doszła tu do przekonania, że myśl Kanta może być uważana za antycypującą tę filozofię, gdyż zawiera w sobie stawiane w jej ramach postulaty równości płci, a w szczególności domaga się i racjonalnie usprawiedliwia konieczność obrony kobiet przed wykorzystywaniem seksualnym przez mężczyzn i ochrony w rodzinie praw dzieci (Donato di F., 2004, s. 195–210).

Zdaniem Di Donato, Kanta rozumienie „rodziny” znakomicie wpasowuje się w inny element jego filozofii, jakim jest projekt budowy pokojowego i sprawiedliwego porządku międzynarodowego. Według Di Donato, Kant opisaną bowiem przez siebie strukturę prawną relacji w rodzinie uważał za niezbędny warunek przedstawionego przez siebie projektu pokojowych i sprawiedliwych relacji międzyludzkich na poziomie kosmopolitycznym. Di Donato doszła tym samym do przekonania, że projekt Kanta na rzecz wieczystego pokoju nie tylko domaga się, aby poszczególne państwa zostały urządzone na modłę republikańską, a stosunki między nimi podlegały racjonalnie usprawiedliwionemu prawu, ale także zakłada urządzenie życia we wspólnotach rodzinnych w taki sposób, że będą w nich prawnie zagwarantowane warunki do poszanowania autonomii członków poszczególnych rodzin (Donato di F., 2004, s. 115–141, 153–194).

Di Donato zmierzyła się wreszcie z podnoszonymi wobec filozofii Kanta zarzutami, jakie bywają czasem formułowane, np. z perspektywy feminizmu, w których wskazuje się, że na podstawie lektury Kanta wykładów z antropologii można powiedzieć, iż miał on o kobietach bardzo niepocholebną opinię. Di Donato zauważyła, że nie jest sensowne neutralizowanie tego typu zarzutów poprzez przywoływanie faktu (przypomnijmy, że czynił tak m.in. wspomniany wcześniej Vorländer), iż np. w *Rozważaniach o uczuciu piękna i wzniosłości* można znaleźć passusy, w których Kant na temat kobiet wypowiada się w sposób przepełniony estymą. Pojawiłby się bowiem wówczas problem spójności myśli Kanta, dodatkowo trudny do rozwiązania z powodu bardzo sformalizowanego potraktowania przez filozofa relacji w rodzinie w *Metafizyce moralności*, a także z powodu jeszcze innych wypowiedzi na temat rodziny, jakie można odnaleźć chociażby w piśmie *Odpowiedź na pytanie, czym jest Oświecenie?*, gdzie Kant odniósł się m.in. do wspólnoty rodzinnej w jej ówczesnym historycznym kształcie w kontekście dyskusji wokół swobody myśli i wypowiedzi. Według Di Donato, przy interpretacji Kanta spojrzenia na „rodzinę” i wchodzących w jego skład elementów (np. poglądu na kobiety) należy odróżniać poziomy wypowiedzi, na których w danym przypadku Kant się poruszał. Zdaniem Di Donato, Kant w swoich wypowiedziach czynił to na dwóch różnych poziomach, czasem też je ze sobą (niestety) przeplatając: normatywnym (kry-

tyczno-metafizycznym, właściwym filozofii krytycznej) i opisowym (sprawozdawczym, historyczno-antropologicznym). Przy czym – zdaniem Di Donato – poziom normatywny, którym Kant posłużył się przede wszystkim w *Metafizyce moralności*, jest właściwym poziomem, na którym sformułował własne pojmowanie „rodziny”. Tylko bowiem na poziomie normatywnym Kant próbował ustalić warunki, pod jakimi można uznać za racjonalnie uprawomocnione (sprawiedliwe) relacje pomiędzy małżonkami, pomiędzy rodzicami i dziećmi, a także pomiędzy głową rodziny i służbą oraz dorosłymi dziećmi mieszkającymi jeszcze w domu rodzinnym. Wszelkie inne wypowiedzi, które nie są tego rodzaju poszukiwaniami – według Di Donato – nie wchodzą w skład Kantowskiego pojęcie „rodziny”. Są to wówczas wypowiedzi sformułowane na poziomie opisowym, tzn. należy je traktować jako opisywanie przez Kanta ówczesnej sytuacji rodzin, swoich aktualnych w danym momencie doświadczeń czy obserwacji odnośnie do jakiejś sfery życia rodzinnego. Według Di Donato, każda zatem interpretacja Kanta spojrzenia na życie rodzinne, w której nie zostanie uwzględniony ten podwójny poziom wypowiedzi, będzie to spojrzenie zniekształcać, gdyż albo pod myśl Kanta podciągnięte zostanie to, co w jego pismach nie odnosi się tylko i wyłącznie do warunków racjonalnie uprawomocniających życie rodzinne jako takie, albo też sformułowane przez Kanta warunki uprawomocniające życie rodzinne zostaną pomyłone z rzeczywistością życia rodzinnego ówczesnych czasów czy sytuacją życiową samego filozofa (Donato di F., 2004, s. 53–92).

Podsumowanie

Do jakich wniosków można dojść na podstawie analizy dotychczasowego stanu badań nad Kanta rozumieniem „rodziny”?

Po pierwsze, zagadnienie rodziny w filozofii Kanta jest niedostatecznie opisanym obszarem. Zauważalny jest zwłaszcza niedosyt opracowań wprost i obszernie analizujących pojęcie „rodziny” w Kantowskiej filozofii. Z przywołanych wyżej autorów tylko Di Donato wprost i obszernie podjęła analizę myśli Kanta na temat życia rodzinnego. Pozostali autorzy albo zajęli się tą myślą okazjonalnie, albo też przeanalizowali wyłącznie wybrany jej element.

Po drugie, istniejące interpretacje Kanta spojrzenia na „rodzinę” ogniskują się wokół wyraźnie dostrzegalnych kontrowersji, przy czym te kontrowersje są przez poszczególnych autorów odmiennie rozwiązywane. Chodzi przede wszystkim o spór odnośnie do tego, czy i na ile, a także z jakich powodów, Kanta rozumienie „rodziny” jest lub nie jest spójnie powiązane

z innymi elementami jego filozofii, w szczególności z formułą imperatywu kategorycznego. Ponadto, nie ma zgody wśród komentatorów filozofii Kanta w sprawie tego, czy i dlaczego jest możliwe pogodzenie, względnie niepogodzenie, wypowiedzi, w których filozof raz bardzo wzniośle wypowiada się na temat kobiet i ich roli w społeczeństwie, a innym razem te wypowiedzi są o wiele mniej zycziwe, a nawet na swój sposób aroganckie?

Po trzecie, część interpretatorów – nawet jeśli podnosi określone zarzuty wobec Kantowskiego rozumienia „rodziny” – dość zgodnie zwraca uwagę na nowatorstwo spojrzenia Kanta na rodzinę, biorąc oczywiście pod uwagę czasy Oświecenia.

Po czwarte, Kanta pojęcie „rodziny” jest uważane za interesujący obszar badawczy, gdyż można się w nim doszukiwać ciekawych inspiracji do toczących się obecnie dyskusji, np. wokół kwestii ochrony i równouprawnienia kobiet, praw dzieci, warunków moralnej godziwości i prawomocności kontraktów społecznych, moralnej oceny i możliwości prawnego usankcjonowania związków homoseksualnych czy też rozumienia ludzkiej seksualności.

Wypada tylko mieć nadzieję, że ukazane w niniejszym artykule istniejące interpretacje zawartego w filozofii Kanta pojęcia „rodziny”, a także zasygnalizowane przy okazji związane z tą problematyką kontrowersje oraz możliwe inspiracje, przyczynią się do częstszego, niż miało to dotychczas miejsce sięgania po familiologiczną myśl Kanta, zwłaszcza przez naszych badaczy. Dzięki temu dostępna literatura na ten temat się poszerzy, co dla polskojęzycznego czytelnika jest szczególnie potrzebne, gdyż w Polsce opracowań Kantowskiego rozumienia „rodziny” wyraźnie brakuje. Warto byłoby także poszukać nowych lub jeszcze głębiej przemyśleć już podnoszone argumenty za spójnością, względnie niespójnością Kanta pojęcia „rodziny” z innymi elementami jego filozofii. W tym bowiem zakresie dyskusja wciąż wydaje się otwarta.

BIBLIOGRAFIA

- Bouterwek Friedrich, 1797, *Rezension von Kants Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen (28), przedrukowane w *Gesammelte Werke Immanuel Kants*, t. 20, s. 445–453.
- Bouterwek Friedrich, 1799, *Rezension zu „Erläuternde Anmerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“*, Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen (120), s. 1197–1200.
- Brandt Reinhard, 1974, *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Stuttgart.
- Brandt Reinhard, 2004, *Kants Ehe- und Kindesrecht*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Vol. 52 (2), s. 199–219.

- Brandt Reinhard, 2005, *Kants Eherecht*, w: Maximilian Bergengruen, Johannes Friedrich Lehmann i Hubert Thüring (red.), *Sexualität, Recht, Leben: die Entstehung eines Dispositivs um 1800*, München, s. 113–131.
- Brugger Winfried, 1986, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Quellen und Studien zur Philosophie, Band 20 by Wolfgang Kersting*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy, Vol. 72 (3), s. 409–411.
- Buchda Gerhard, 1929, *Das Privatrecht Immanuel Kants*, Jena.
- Byrd Sharon, 1998, *Kant's Theory of Contract*, The Southern Journal of Philosophy, Vol. 36 (Supplement), s. 131–153.
- Donato di Francesca, 2004, *Nei limiti della ragione. Il problema della famiglia in Kant*, Pisa.
- Ebbinghaus Julius, 1986, *Über den Grund der Notwendigkeit der Ehe*, w: Julius Ebbinghaus, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Bonn, s. 47–94.
- Emge Carl A., 1924, *Das Eherecht Immanuel Kants. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtswissenschaft*, Kant-Studien, Vol. 29, s. 243–279.
- Gestrich Andreas, 2013, *Geschichte der Familie im 19. und 20. Jahrhundert*, München.
- Hegel Georg W.F., 1986, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a. Main.
- Heinz Karl E., 1993, *Der Ehebegriff bei Kant und Hegel*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy, Vol. 79, No. 2, s. 216–227.
- Herman Barbara, 1995, *Ob es sich lohnen könnte, über Kants Auffassungen von Sexualität und Ehe nachzudenken?*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Vol. 43 (6), s. 967–988.
- Holtman Sarah, 2015, *Familie*, tłum. Jean Philipp Strepp, w: Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr i Stefano Bacin (red.), *Kant-Lexikon*, Bd. 1, Berlin–Boston, s. 599–600.
- Horn Adam, 1991, *Immanuel Kants ethisch-rechtliche Eheauffassung. Eine Rechtfertigung seines Eherechts*, [Reprint der 1936 erschienenen Erstausgabe], Würzburg.
- Kant Immanuel, 2010, *Rozważania o uczuciu piękna i wzniosłości*, tłum. Dariusz Pakalski i Mirosław Żelazny, w: Immanuel Kant, *Dziela zebrane*, t. 1, red. naukowa Marek Jankowski i Tomasz Kupś, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, s. 651–694.
- Kant Immanuel, 2011, *Metafizyka moralności*, tłum. Włodzimierz Galewicz, w: Immanuel Kant, *Dziela zebrane*, t. 5, red. naukowa Wojciech Wołoch, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, s. 289–622.
- Kant Immanuel, 2018, *208 [761]. Do Christiana Gottfrieda Schütza*, w: Immanuel Kant, *Korespondencja*, tłum. Mirosław Żelazny i inni, red. naukowa Mirosław Żelazny i Maria Chojnacka, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, s. 535–537.
- Kersting Wolfgang, 1984, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin–New York.
- König Peter, 1999, *Episodischer Abschnitt*, w: Otfried Höffe (red.), *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin, s. 133–153.
- Kuhne Frank, 2001, *Kants Schwierigkeiten mit der Ehe Anmerkungen zum Verhältnis von Autonomie und Heteronomie*, w: Gerhardt Volker (red.), *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 4, Berlin, s. 189–195.

- Ladd John, 1999, *Translator's Introduction*, w: Immanuel Kant, *Metaphysical Elements of Justice: Part I of The Metaphysics of Morals*, red. i tłum. John Ladd, Indianapolis, s. XV–LIV.
- Ludwig Bernd, 2005, *Kants Rechtslehre*, Hamburg.
- Lyssy Ansgar, 2015, *Der Despot als philosophisches Problem – Friedrich Bouterweks Kritik an Kants politischer Philosophie*, https://www.academia.edu/10455250/Der_Despot_als_philosophisches_Problem_Friedrich_Bouterweks_Kritik_an_Kants_politischer_Philosophie (5.10.2019), s. 1–8.
- Malibabo Balimbanga, 2000, *Kants Konzept einer kritischen Metaphysik der Sitten*, Würzburg.
- Mertens Thomas, 1994, *Book Review: Adam Horn, Immanuel Kants ethisch-rechtliche Eheauffassung. Eine Rechtfertigungseines Eherechts*, Tijdschrift voor Filosofie, Vol. 56 (3), s. 613.
- Nachtsheim Stephan, 1992, *Book Review: Adam Horn, Immanuel Kants ethisch-rechtliche Eheauffassung*, Philosophischer Literaturanzeiger, Vol. 45 (4), s. 340–343.
- Oberer Hariolf, 1997, *Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori*, w: Hariolf Oberer (red.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Bd. 3, Würzburg, s. 157–200.
- Rinne Pärttyli, 2018, *Kant on Love*, Berlin–Boston.
- Steigleder Klaus, 2002, *Kants Moralphilosophie: Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Stuttgart.
- Swoboda Ernst, 1943, *Kant und das Zivilrecht*, Kant-Studien, Vol. 43, s. 369–392.
- Vorländer Karl, 2003, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Wiesbaden.
- Waxman Wayne, 2003, *Kants Moralphilosophie: Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, by Klaus Steigleder. Stuttgart: J. B. Metzler, 2002. Pp. xvii 300. ISBN 3-476-01886-5, Kantian Review, Vol. 7, s. 139–140.

Stanislav Dovgyi¹
Junior Academy of Sciences of Ukraine

Tetiana Matusevych²
UNESCO Chair on Science Education,
National Pedagogical Dragomanov University

Philosophical Bases of Science Education Concept: History and Modern Developments

[Filozoficzne podstawy koncepcji naukowej edukacji: historia i współczesność]

Streszczenie: Autorzy analizują filozoficzne podstawy odnoszące się do opracowania koncepcji naukowej edukacji z uwzględnieniem retrospektywy historycznej i współczesnych osiągnięć badawczych. Badanie jest zatem próbą kompleksowego oglądu aspektów wielowektorowej koncepcji naukowej edukacji oraz różnorodności podejść, zmierzających do opracowania tejże koncepcji. Edukację naukową analizuje się poprzez pryzmat rozwoju wartości i środki demokracji. Ponadto podkreślono znaczącą rolę i miejsce naukowej edukacji w rozwijaniu odpowiedzialnego obywatelstwa.

Summary: This article is devoted to the analysis of philosophical bases for developing science education concept taking into account historical retrospective and modern research achievements. The inquiry is one of a comprehensive attempt to analyze the range of philosophical and pedagogical aspects of the multifaceted concept of science education, the diversity of approaches to elaborate science education concept as a case of philosophical analysis, and the axiological aspects of science education through the prism of developing values and means of democracy. The role and place of science education in developing responsible citizenship are examined.

Słowa kluczowe: naukowa edukacja; filozofia; koncepcja naukowej edukacji; demokracja; odpowiedzialne obywatelstwo.

Keywords: education; philosophy; science education concept; democracy; responsible citizenship.

¹ Stanislav Dovgyi, President of the Junior Academy of Sciences of Ukraine, 38-44 Dehtiarivska Street, 04119 Kyiv, Ukraine, pryjmalnya@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1078-0162>.

² Tetiana Matusevych, UNESCO Chair on Science Education, National Pedagogical Dragomanov University, 9 Pyrohova str., 010601 Kyiv, Ukraine, t.v.matusevych@npu.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0002-3793-462X>.

Introduction

Today the global society is experiencing complex processes of transformation of social architecture, which raise the issue of developing new generations of responsible citizens who understand the importance of science and technology in modernity and the future. These challenges and changes have reflected in the educational system (Marcelo C., 2002), which is becoming ever more contradictive, complex, and heterogeneous, as are the students themselves and the social system in which the educational system is a part (Schulz R., 2014). At the forefront of the global agenda are issues of knowledge, technology, and innovation, and the success of certain economies in their production will depend on their place and role in creating Economy 4.0. The global situation with transit towards the new economic system has been exacerbated since 2020 by the challenges of the COVID-19 pandemic. Along with the economic recession, the pandemic challenges have raised the issue of responsible citizenship for the future of humanity, and science education occupies a special place in this process. A strong science education system is a prerequisite for a knowledge-based and innovation-based economy that promotes greater citizen participation in knowledge-based innovation and meets the highest ethical standards, helping ensure sustainable development in the future.

The relevance of the paradigm of science education provokes new debates about its philosophical foundations, exploring the peculiarities of progress in the field since antiquity and proposing new projects to develop the concept of science education, given the challenges and requirements of today. The process is complicated by multifaceted and multilevel phenomenon of scientific education, which is the interaction of inquiries on science content, science process, and teaching pedagogy. However, this complexity gives a broad space for the philosophical elaboration of the issue, an attempt to conduct which was made by the authors of this article.

The multifaceted concept of science education: philosophical and pedagogical aspects

Science education has multiple goals. It should aim to develop an understanding of a set of big ideas in science which include ideas of science and ideas about science and its role in society; scientific capabilities concerned with gathering and using evidence; scientific attitudes (Harlen W., 2010, 2015).

Science education aims systematically to develop and sustain learners' curiosity about the world, enjoyment of a scientific activity, and understanding of how natural phenomena can be explained. The main purpose of science education should be to enable every individual to take an informed part in decisions, and to take appropriate actions, that affect their own well-being and the well-being of society and the environment (Harlen W., 2010, 2015). This multiplicity of goals leads to the certain specific functions and roles, which science education represents in society. Thus, science education is vital (Science education for responsible citizenship, 2015):

- to promote a culture of scientific thinking and inspire citizens to use evidence-based reasoning for decision-making;
- to ensure citizens have the confidence, knowledge, and skills to participate actively in an increasingly complex scientific and technological world;
- to develop the competencies for problem-solving and innovation, as well as analytical and critical thinking that are necessary to empower citizens to lead personally fulfilling, socially responsible, and professionally-engaged lives;
- to inspire children and students of all ages and talents to aspire to careers in science and other occupations and professions that underpin our knowledge and innovation-intensive societies and economies, in which they can be creative and accomplished;
- to empower responsible participation in public science conversations, debates, and decision-making as active engagement of citizens in the big challenges facing humanity today.

However, science education can also be defined as special politics of knowledge, which is caused by changes in the regime of knowledge existing in modern societies. J.-F. Lyotard (1984) draws attention to this in his famous report published under the title *The Postmodern Condition* (Lyotard J.-F., 1984). The situation of the end of metanarratives, which is diagnosed in it, gives rise to the phenomenon of technological production of knowledge, which itself acquires technological significance (Matusevych T., Shevchuk D., 2022). Today we are experiencing a moment of cultural development that encourages a specific overproduction of knowledge. As a result, we get the separation of intangible values as fundamental values in the culture. Acquiring a global character, this new dimension of the community aims to fulfill the function of the humanization of globalization, which shows its ideological aspect. Based on the latter, a policy is developed that is focused on ensuring “human development”, “empowerment”, and “ensuring the effective fight against poverty”. Since education is

directly related to knowledge institutions that can form and maintain knowledge regimes, it must find a place in this policy aimed at developing a “knowledge society”. However, educational policy should avoid excessive ideologizing and technologicalization and, conversely, provide a reflective and critical dimension of knowledge policy (Matuskevych T., Shevchuk D., 2022).

Simultaneously, science education is a special education policy that creates a unique system of social meaning. In the world of “post-” (postmodern, post-ideology, post-science, post-politics, etc.), the dominance of nihilism is observed, which leads to the end of meaning. Therefore, an essential principle of educational policy, which focuses on developing science education, should be the search for the translation of meaning means (Matuskevych T., Shevchuk D., 2022). Actually, education is a huge translator of meaning: through education in society, the transfer and dissemination of social meaning are occurred (which can be perceived in a broader sense as the social significance of ideas, values, and things), which provides for the stability and continuity of the socio-cultural system. This definition actualizes the reflection on the changes required by modern education, which lead to a different essence of education, instead of translating the meaning; the focus should be on the sense (Matuskevych T., Shevchuk D., 2022). As the meaning, essence and senses live in the philosophical realm, thus, the analysis of philosophical bases of science education concept become relevant nowadays.

In this case, the development of a “philosophy of science education,” that is, an “in-house philosophy” for the field, could be significant for reforming science education (Schulz R., 2014). Israel Scheffler summarized the value of the “philosophies of” for science educators and outlined four main efforts through which they might contribute to education (Scheffler I., 1970, p. 392):

- the analytical description of forms of thought represented by teaching subjects;
- the evaluation and criticism of such forms of thought;
- the analysis of specific materials so as to systematize and exhibit them as exemplifications of forms of thought;
- the interpretation of particular exemplifications in terms accessible to the novice.

He understood these “philosophies of” would provide invaluable components to a science teacher’s identity and preparation, in addition to the common three: subject matter competence, practice in teaching, and educational methodology (Schulz R., 2014).

Science education concept as a case of philosophical analysis: the diversity of approaches

Researching the paradigm of science education, we should note its holistic nature, understanding science education as a cross-cutting approach that covers all levels of education – from preschool, extra-curricular, secondary, and higher education to lifelong learning. Simultaneously, there are many approaches to interpreting the philosophical bases of the science education concept.

The first approach to define the concept of science education is based on appealing to philosophical directions and their understanding of the scientific meaning and rationality, their interrelations and contradictions. Such approach normally elaborates the concept of science education through the prism of such philosophies as follows:

- John Dewey's pragmatism, which is considered the origin of the science education paradigm and is based on understanding science as a complex system and a universal tool for ensuring a better future for humankind, having experience as a core term of philosophy (Aleksandrova Y., 2021);

- the rationalist school, which stresses the importance of reason and the concepts created by the mind in the process of forming the foundations of scientific knowledge (Mellado V., 2006);

- classical empiricism, emphasized the justification of knowledge on the basis of data obtained directly from sensory experience, and deals with establishing an inductive scientific method supported on the data of that experience. (Mellado V., 2006);

- constructivism in its manifestations from radicalism to social conditioning as the dominant paradigm or research program of science education, elaborating world and ways of its cognition in their fundamental complexity, rejection of the universality of truth in favor of a pragmatic measure of its effectiveness, and emphasizing causation in a multicomponent world (Aleksandrova Y., 2021);

- postmodernism is a relativistic strategy of cognition, which brings rhizomatic configurations to modern scientific developments, understanding the world around us not as a substantial but as a harmful variable complex of hybrid connections and relations (Aleksandrova Y., 2021).

The second approach is based on revealing the interrelations between philosophical fields and science inquiry (Schulz R., 2014). The main fields that are investigated are ontology and epistemology.

Questions regarding scientific ontology are concerned with ascertaining the status (or validity) of the products of human creativity or

discovery; included are scientific models and theoretical entities (e.g., gene, field, black hole, tectonic plates), evaluated as to their truth (realism) or merely useful (fictive) construct to solve problems and “fit” experimental data (empirical adequacy) (Schulz R., 2014). Scientific epistemology is concerned with describing and ascertaining the nature of both the body of known scientific facts and theories (degree of certainty) and the production of new knowledge (i.e., scientific inquiry) (Schulz R., 2014). Personal epistemologies are commonly taken to include individual beliefs, views, and attitudes about a particular subject; hence, they can be considered a “personal knowledge framework”. It has also been historically associated with particular schools of thought (e.g., idealism, rationalism, empiricism, existentialism); hence, particular philosophies which themselves are often associated with individual philosophers (Schulz R., 2014).

Quite another approach to defining the science education concept is based on revealing the interrelation of the philosophy of science and science education. There have been numerous lines of research relating the philosophy of science to science teaching. Aduriz-Bravo (2001) groups these relationships into seven classes. Two of them refer to the objects of study shared by the two disciplines – the epistemological foundation of erudite science, and the epistemological foundation of school-level science. The other five refer to the relative positions taken by educational and philosophical metadiscourse (Mellado V. et al., 2006).

Also, the attempts of elaborating the special philosophy of science education were made. Schulz notes that the “philosophy of science education” (PSE) can be understood as the intersection or synthesis of (at least) three academic fields. With this project, he draws attention to two useful aspects pertaining to philosophy in general which can come to aid and contribute to improving science education and developing such a philosophical perspective: the ability of philosophy to provide a synthesis of ideas taken from associated disciplines with their major educational implications and providing what can be called “philosophies of” (Schulz R., 2014)

The axiological aspects of science education: developing values and means of democracy

Examining the diverse nature of the phenomenon of science education, it is important to consider its axiological characteristics, namely the relationship with democracy. The study of this question has long roots, finding a systematic reflection in the work of Dewey: “Dewey recognized these as problems, and Democracy and Education make it clear that

democracy is the key to progress; it is impossible to create a science of education – or grow as people and as a society – without democracy. Just as Dewey warns that the “exceptional teacher” paradigm stands in the way of progress, so too do top-down, non-collaborative approaches to improving teaching. Teaching will not improve without the presence of a strong democracy.” (Frank J., 2017, p. 5)

The multifaceted and multidimensional conceptualization of the phenomenon of democracy also needs a separate understanding, as the phenomenon of democracy goes far beyond the formal political system. This is, first of all, a way to get involved in public life, communication, and experience (Carr P., 2010).

Democracy and science, according to a number of researchers, share several basic characteristics like critical thinking, public discourse, open debate, free flow of information, mutual respect, and the critical role of inquiry and evidence (Wistrøm Ø., Madsen J., 2018). Science education is principal in preparing young people to become responsible citizens and be able to contribute fully to the socio-economic development of their societies. Science education promotes responsible citizenship by developing scientific literacy and scientific style of thinking, critical thinking, and personal and public decision-making skills in the 21st century. A strong science education system is a prerequisite to having an economy based on knowledge and innovation (Gluckman, 2011). Science education equips citizens, enterprises, and industries with the skills and competencies needed to provide sustainable and competitive solutions to modern challenges. More responsive science education can promote broader participation in knowledge-based innovation that meets the highest ethical standards and helps ensure sustainable societies in the future (Science education for responsible citizenship, 2015).

The paramount importance of developing a solid system of science education for responsible citizenship in pandemic times leads researchers to consider the potential of *civic science education* (CSE), which includes experiences that have been intentionally designed to foster or enhance individuals’ interactions with and/or engagement in science-related public matters and include three sub-categories: foundational, exploratory, and purposefully active. Researchers argue that enacting CSE could help to support students’ science learning and civic engagement and also strengthen civil society and that CSE could motivate students both to learn science and become engaged in civic issues (Levy B. et al., 2021).

In present times, there are several dominant directions/objectives in developing science education for responsible citizenship (Science education for responsible citizenship, 2015):

1. An expanded understanding of science education that goes far beyond STEM education or education that prepares for scientific activity, considering science education as an educational paradigm that should develop a scientific style of reasoning.

2. Science education should be an essential component of a learning continuum for all, from preschool to actively engaged citizenship.

3. Science education should focus on competencies with an emphasis on learning through science and shifting from STEM to STEAM by linking science with other subjects and disciplines.

4. The quality of teaching, teacher induction, pre-service preparation, and in-service professional development should be enhanced to improve the depth and quality of learning outcomes.

5. Collaboration between formal, non-formal, and informal educational providers, enterprise, industry, and civil society should be enhanced to ensure relevant and meaningful engagement of all societal actors with science and increase uptake of science studies and science-based careers and employability and competitiveness.

6. Greater attention should be given to promoting Responsible Research and Innovation and enhancing public understanding of scientific findings and the capabilities to discuss their benefits and consequences.

7. Emphasis should be placed on connecting innovation and science education strategies at local, regional, national, European, and international levels, considering societal needs and global developments.

8. Shifting from content learning to inquiry-based, problem-oriented, and project-based

Science education research, innovation and practices must become more responsive to the needs and ambitions of society and reflect its values.

Conclusions

Summarizing the above, it should be noted that the development of science education as a research concept and educational paradigm is a multilevel and multifaceted phenomenon, the formation of which contributes to the overall progress of society, and ensures citizen participation in socio-political life, democratic policies, and institutions. Currently, the development of the concept of science education is taking place in a complex process of transformation of social architecture, which raises the issue of developing new generations of responsible citizens who understand the importance of science and technology in modernity and the future.

This multiplicity of science education goals leads to the specific functions and roles that science education represents in society. At the same time, science education implements its holistic nature through a cross-cutting approach that covers all levels of education – from preschool, extracurricular, secondary, and higher education to lifelong learning.

Certain methodological ambiguity provokes the development of a significant number of approaches to interpreting the philosophical grounds of the science education concept, starting from appealing to philosophical directions and their consideration of the scientific meaning and rationality, their interrelations and contradictions to the elaboration of in-house philosophy of science education. However, this complexity gives a broad space for the philosophical elaboration of the issue and provokes future philosophical inquiries and educational research.

BIBLIOGRAPHY

- Aduriz-Bravo Agustín, 2001, *Relaciones entre la didáctica de las ciencias experimentales y la filosofía de la ciencia*, in: Perales F.J. (ed.) et al, Congreso Nacional de Didácticas Específicas. Las didácticas de las áreas curriculares en el siglo XXI (vol. I), Grupo Editorial Universitario, Granada (Spain), p. 478–491.
- Aleksandrova Yuliia, 2021, *The Paradigm of Science Education: an Attempt of Philosophical and Conceptual Foundations Explication*, Studia Warmińskie, Vol. 58, p. 205–218, <https://doi.org/10.31648/sw.7013>.
- Carr Paul R., 2010, *Re-thinking normative democracy and the political economy of education*, Journal for Critical Education Policy Studies, Vol. 8, p. 1–40.
- Gluckman Peter, 2011, *Looking Ahead: Science Education for the Twenty-First Century: A report from the Prime Minister's Chief Science Advisor*, New Zealand, Office of the Prime Minister's Science Advisory Committee, <https://dpmc.govt.nz/sites/default/files/2021-10/pmcsa-Looking-ahead-Science-education-for-the-twenty-first-century.pdf> (22.09.2022).
- Frank Jeff, 2017, *Realizing a Democratic Community of Teachers: John Dewey and the Idea of a Science of Education*, 7(1), 11, <https://doi.org/10.3390/educsci7010011>.
- Harlen Wynne (ed.), 2010, *Principles and big ideas of science education*, Association for Science Education.
- Harlen Wynne (ed.), 2015, *Working with big ideas of science education*, Association for Science Education.
- Levy Brett L.M., Oliveira Alandeom W., Harris Cornelia B., 2021, *The potential of "civic science education": Theory, research, practice, and uncertainties*, Science Education, Vol. 105, p. 1053–1075, <https://doi.org/10.1002/sce.21678>.
- Lyotard Jean-François, 1984. *The postmodern condition: a report on knowledge*, University of Minnesota Press.
- Marcelo Carlos, 2002, *Los profesores como trabajadores del conocimiento Certidumbres y desafíos para una formación a lo largo de la vida*, Educar 30, p. 27–56.

- Matusevych Tetiana, Shevchuk Dmytro, 2022, *Developing Responsible Citizens in New Realities: The Case of Science Education*, Youth Voice Journal, Vol. III, p. 45–53.
- Mellado Vicente, Ruiz Constantino, Bermejo María and Jiménez Roque, 2006, *Contributions from the Philosophy of Science to the Education of Science Teachers*, Science & Education, 15(5), p. 419–445, <https://doi.org/10.1007/s11191-005-8920-y>.
- Science education for responsible citizenship*, 2015, Report to the European Commission of the expert group on science education. Directorate-General for Research and Innovation (European Commission), <https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/a1d14fa0-8dbe-11e5-b8b7-01aa75ed71a1> (22.09.2022).
- Schulz Roland, 2013. *Philosophy of Education and Science Education: A Vital but Underdeveloped Relationship*, International Handbook of Research in History, Philosophy and Science Teaching, p. 1259-1316, https://doi.org/10.1007/978-94-007-7654-8_39.
- Wistrøm Øyvind, Madsen Janne, 2018, *Democracy and science: two sides of the same coin?*, Nordisk tidsskrift for pedagogikk og kritikk, Vol. 4, p. 50–68, <https://doi.org/10.23865/ntpk.v4.559>.

Olena Honcharova¹
Department of Social-Humanitarian Disciplines
Admiral Makarov National University of Shipbuilding

Olga Kyvliuk²
Department of Philosophy, Foreign Languages and Socio-Humanitarian Disciplines
Kyiv Institute of Intellectual Property and Law of the National University "Odesa Law
Academy"

Inna Chugueva³
Department of Social-Humanitarian Disciplines
Admiral Makarov National University of Shipbuilding

The Existence of Personality and Hikikomori State: a Socio-Philosophical Reflection on the Consequences of the COVID-19 Pandemic

[Osobowość oraz stan hikikomori: socjofilozoficzna refleksja nad skutkami pandemii COVID-19]

Streszczenie: Artykuł jest poświęcony problemowi dołączania ludzi do szeregów hikikomori w czasie i po wprowadzeniu ścisłej kwarantanny podczas pandemii COVID-19. Przedstawiono styl życia hikikomori jako swoisty nurt subkulturowy, który skupia się na fizycznym dystansowaniu jednostki od przestrzeni komunikacji społecznej. Podczas pandemii COVID-19 styl życia hikikomori stał się powszechny dla wielu ludzi w kontekście przymusowej samoizolacji. Jednak nawet jeśli środki kwarantanny zostają złagodzone i dozwolony jest powrót do stosowanych niegdyś praktyk komunikacyjnych, nie wszyscy ludzie chcą wrócić do życia offline. W nawiązaniu do tego autorzy twierdzą, że postawy wobec czasowości zmieniają się również w warunkach pandemii i przymusowej samoizolacji, gdzie pojawiają się złożone dylematy etyczno-społeczne, przynoszące jednostce dyskomfort psychiczny na poziomie mikro i makro.

¹ Olena Honcharova, Department of Social-Humanitarian Disciplines, Admiral Makarov National University of Shipbuilding, 9, Heroes of Ukraine Avenue, Mykolayiv, Ukraine, 54007, olena.honcharova@nuos.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0001-6810-6942>.

² Olga Kyvliuk, Department of Philosophy, Foreign Languages and Socio-Humanitarian Disciplines, Kyiv Institute of Intellectual Property and Law of the National University "Odesa Law Academy", 210, Kharkiv's'ke Highway, Kyiv, Ukraine, 02000, o.p.kyvliuk@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7900-9299>.

³ Inna Chugueva, Department of Social-Humanitarian Disciplines, Admiral Makarov National University of Shipbuilding, 9, Heroes of Ukraine Avenue, Mykolayiv, Ukraine, 54007, hamisek@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0003-0030-0428>.

Summary: The article is devoted to the problem of humans joining the ranks of hikikomori at the time of and after the introduction of strict quarantine measures during the COVID-19 pandemic. The lifestyle of the hikikomori, as a specific subcultural trend that focuses on the physical distancing of the individual from the space of social communication, is emphasised. During the COVID-19 pandemic, the hikikomori lifestyle became common to many people under a regime of enforced self-isolation. However, even when quarantine measures are relaxed and a return to familiar communication practices is allowed, not all people are willing to return to offline life. Attitudes towards temporality also change under conditions of pandemic and enforced self-isolation, where complex ethico-social dilemmas arise, bringing psychological discomfort to the individual on micro-and macro levels.

Słowa kluczowe: hikikomori; procesy społeczne; wykluczenie; pandemia COVID-19; reżim samoizolacji; środki kwarantanny; ukraińska młodzież.

Keywords: hikikomori; social processes; reclusion; COVID-19 pandemic; self-isolation regime; quarantine measures; Ukrainian youth.

Introduction

The COVID-19 pandemic has posed numerous challenges to humanity, among them the establishment of a medical system, the problem of keeping the economies of the world globally interconnected, the problem of employing people and getting them into precarious, unprotected labour, the problem of education, in particular the adoption of distance learning, the problem of maintaining the mental and social well-being of people, etc. Conventionally, the challenges of the COVID-19 pandemic can be categorised as macro and micro, relating to the global world system, to each individual country, to each individual social community in that country and to each individual person who is a full actor in this complex social situation. These levels of “pandemic” problems are interlinked: macro-level problems affect micro-level problems, and vice versa; for example, the physical and mental health of each individual depends collectively on the economy, education, medicine, politics and other areas of government, while the economic, social and political health of each individual country collectively shapes the global world order; of course, this dependence is also inverse. Consequently, the social well-being and mental well-being of each individual and of social communities, in general, is a remarkably important factor in understanding the impact of the pandemic and has a significant predictive and protective effect in the search for recovery from this complex global situation. The pandemic has become a kind of personal challenge for each individual, and how exactly an individual responds to this challenge, what social, psychological, and spiritual problems he/she faces,

and how he/she solves or how avoids these problems, constitutes considerable heuristic potential for future socio-philosophical, psychological and anthropological research.

In some cases, the pandemic has contributed to changes in people's worldview and anthropological and psychological coordinates; in particular, it has catalysed numerous psychological acute crises and latent depressions and has become a factor in changes in habitual human behaviour patterns. These stunning changes include increased anxiety in the respondents, a sense of loss of control over their lives, leading to obsessive-compulsive disorders, such as the desire to constantly check homes for cleanliness and disinfection, and the constant use of hand sanitiser (Vasileva A., 2020). This may also include an increase in domestic violence, depression and suicidal ideation, a feeling of permanent stress and – as a consequence – recourse to destructive practices to cope with it, such as drinking, gambling and substance use. Mental disorders, domestic violence and gambling addiction have increased in Ukraine over the quarantine period. There have also been cases of people resorting to criminal practices as a result of losing their jobs and livelihoods (Gerasimova I. et al., 2021; Urazaliev M., 2020). In addition, one of the altered patterns of behaviour was a tendency towards self-isolation and restriction of active social contacts for some people, even after the acute quarantine regime had been loosened. Widespread social practice and daily life show that after the relaxation of quarantine conditions, people rushed to make up for the gaps in their social contacts and sought active “live” communication: they met acquaintances, friends, relatives, started going on dates, etc. However, some people – on the contrary – have begun to shy away from such communication practices, preferring to remain alone, within the confines of their room/building (Wong M., 2020). Such systematic practices of seclusion with greater or lesser intensity and immersion into one's own inner world can rightly be classified as manifestations of the hikikomori subculture.

Thus, the aim of the study is to outline the markers of hikikomori in Ukrainian society as a result of the COVID-19 pandemic and to identify factors of our compatriots joining the ranks of this social current.

In our scientific research we used theoretical research methods, namely the general scientific method of philosophical analysis and tried to divide the factors influencing a person's choice to conduct a hikikomori lifestyle into subjective-individual and objective-social ones, and tried to identify patterns in their influence on the recipient. The method of extrapolation was also used when analysing global factors influencing the choice of hikikomori strategies and factors of Ukrainian realities on a similar process in our country; the comparativist approach when com-

paring these social and psychological factors and analysing their action on the choice of hikikomori strategies by people in Ukraine and the world; the modelling method was applied when studying the influence of these two groups of factors in pandemic times and during the COVID-19 pandemic.

The paper investigates which individual and social factors influence a person's choice to voluntarily become a hermit in a normal, 'non-pandemic' regime, and which factors provoke the adoption of hikikomori strategies in a pandemic regime, even if customary social communications are officially allowed. We investigate markers of hikikomori strategy in the pandemic regime among Ukrainian youths.

The statement of basic materials

The phenomenon of hikikomori was first explored by Japanese philosophers, sociologists and anthropologists. This scientific interest of Japanese researchers is quite logical, as this social phenomenon spread to the whole world from Japan. A key and one of the first works on the subject is the book by Saito Tomoki, "Social Relegation: Endless Youth". Saito Tomoki borrowed the concept of social withdrawal – English social withdrawal, Japanese shakaiteki hikikomori – from the standard classification of mental disorders developed by the American Psychiatric Association. In the American classification, social asceticism has been treated as just one of the symptoms that accompany certain mental disorders, while Saito Tomoki began to study it as a separate phenomenon. Today, the phenomenon of hikikomori is studied by researchers such as Mami Suwa (2013), Kunifumi Suzuki (2013), Mark Wong (2020), Noriyuki Sakamoto (2005), Rodger G. Martin (2005), Hiroaki Kumano (2005), Tomifusa Kuboki (2005), Samir Al-Adawi (2005), Takahiro A. Kato (2012, 2017), Masaru Tateno (2012), Naotaka Shinfuku (2012), Daisuke Fujisawa (2012), Alan R. Teo (2012, 2017), Norman Sartorius (2012), Tsuyoshi Akiyama (2012), Tetsuya Ishida (2012), Tae Young Choi (2012), Yatan Pal Singh Balhara (2012), Ryohei Matsumoto (2012), Wakako Umene-Nakano (2012), Yota Fujimura (2012), Anne Wand (2012), Jane Pei-Chen Chang (2012), Rita Yuan-Feng Chang (2012), Behrang Shadloo (2012), Helal Uddin Ahmed (2012), Tiraya Lerthattasilp (2012), Shigenobu Kanba (2012), Asuka Koyama (2010), Yuko Miyake (2010), Norito Kawakami (2010), Masao Tsuchiya (2010), Hisateru Tachimori (2010), Tadashi Takeshima (2010), Alexander Krieg (2013), Jane R. Dickie (2013), Alison F. W Wu (2019), Jinnie Ooi (2019), Paul W. C. Wong (2019), Caroline Catmur (2019), Jennifer Y. F Lau (2019), Lucia L. Liu (2017), Tim M. H. Li (2017), Maki

Studia Warمیńskie 59 (2022)

Rooksby (2020), Tadaaki Furuhashi, (2020), Hamish J. McLeod (2020) and others.

Ukrainian researchers, for their part, pay more attention to the term “seclusion” than to the term “hikikomori”. It seems to us that this is primarily due to the fact that in Japan and other countries of the world this phenomenon has received its social publicity and started to be publicised; in Ukrainian realities, the issue of social seclusion for many years has been studied mainly by psychologists and philosophers; it was of purely professional public interest. Therefore, in the works of Volodymyr Kizima (2014), Oleksandr Tymchenko (2018), Tetiana Fedotova (2015), and Irina Frankova (2018), emphasis is placed on the terms “social self-isolation” and “seclusion” and psychological ways of correcting this condition are considered. The round table “Reclusiveness and loneliness in the life of the individual” was also held, where the coryphaei of Ukrainian psychological science took a comprehensive look at the phenomenon. However, the term “hikikomori” in the context of Ukrainian realities can be found in the works of Irina Frankova (2017). However, it should be noted that the analysis of the hikikomori phenomenon in the context of the COVID-19 pandemic is not yet scientifically sufficiently developed. This can be explained by the short period of time between the pandemic and the stage of comprehensive scientific reflection on the challenges it brought. This context again predominantly explores the purely psychological features of a person’s response to a forced condition of self-isolation, which may subsequently turn into a voluntary choice (Wong M., 2020). At the same time, in our view, insufficient attention has been paid to the social-objective factors that the pandemic brings with it, which can also provoke the emergence of hikikomori tendencies in individuals. This “white spot” in scientific developments, on the one hand, can be explained by the novelty of the problems that have befallen any society, including Ukrainian society, and, on the other hand, by the secondary importance of the subject of hikikomori against the background of addressing the issue of preservation of human life. However, we understand that the layer of sociological and expense problems related to the COVID-19 pandemic is at the initial stage of its development.

In summary, hikikomori is a specific subcultural movement that originated in Japan in the 1990s but has subsequently spread to other countries around the world. Etymologically, the word consists of two parts: ‘hiki’ from Japanese ‘to self-close and ‘komori’ from Japanese ‘to be inside’ (Kemmoku A., Kuznetsova E., 2020). The emergence of this subculture in Japanese society was due to the fact that part of the youth and adult population, who should be actively involved in social life, voluntarily shut them-

selves away in their rooms and played computer games, chatted, and watched anime shows and engaged in other practices. Some of these people had online jobs and provided the material basis for their livelihood. Some of them were supported by their parents and therefore did not face any domestic difficulties. However, in any case, these young and adult people did their best to limit their social contacts: they ordered online delivery of food and other necessary things, held meetings with colleagues and work partners exclusively online, and transferred communication with friends, in online chat rooms, etc. Researchers attribute the emergence of this subculture in Japan to a number of reasons. These reasons can be conventionally typified as those caused by subjective factors of the ontological development of an individual and those caused by systematic shifts in society. There are also reasons associated with the peculiarities of the purely Japanese mentality and Japanese culture, namely: the attitude towards the practice of seclusion as a specific spiritual development; the primacy of social coercion over the individual, the oppression of individual freedom, and a tolerant attitude towards situations where no one cares about the interests of the individual. Some scholars believe that the hikikomori phenomenon originated in Japan because of the stunning and even tragic mixing of traditional Japanese and pro-Western-liberal values, which made life in a rigid and dictatorial paradigm unbearable for young Japanese in the 1990s, and so they decided to remove themselves by locking themselves in their room space (Kato T. et al., 2012). Our anthropological-philosophical research will make the assumption that the phenomenon of hikikomori in contemporary Japanese society correlates with the long Japanese tradition of performing hara-kiri – ritual suicide to avoid disgrace, only in the case of the modern hikikomori suicide is the excluded that is socially dead. However, regardless of the approach to the interpretation of the reason for the first appearance of the social phenomenon of hikikomori specifically among representatives of the Japanese nation, we will not focus in our study on these specific nuances. Rather, we will try to analyse typical modern factors of a person's entry into the ranks of hikikomori, which can be distinguished both in Japanese and other societies of our heterogeneous, but in the same time global world.

In our opinion, all the factors that contributed to a person joining the ranks of hikikomori, not taking into account the specific cultural environment in which she was brought up, can be divided into subjective-psychological and objective-social ones. Subjective-psychological factors stem from an individual's unique life history, in which, however, when typifying cases of hiki-strategies, we can identify certain key, decisive events, and the choice of social recluse practices is one of the options to overcome the

consequences of these events. Among the many subjective reasons for an individual's propensity to exhibit hikikomori markers, researchers identify a key one: in almost every life history of a hikikomori there is an episode or series of episodes of certain social defeat. This could be expulsion from school, failing exams, not being able to go to university, not being able to get a stable job, bullying by an intimate circle and not being able to build strong interpersonal relationships, etc. In any case, there is a particular psychotraumatic situation from which the individual wants to escape within the walls of his or her room. Hikikomori syndrome can therefore be rightly described as a kind of variation of post-traumatic stress disorder that the individual cannot cope with on his or her own. The second most subjective reason for the propensity to practice hikikomori is also the orientation toward ideal images of oneself, and ideal visions of one's own future and prospects. Frequently this thirst for idealism is nurtured by parents and the environment. Consequently, the individual, feeling the constant underlying stress of not achieving the desired ideal, in reality, is inclined towards the attitude: "Better to do nothing than to be non-ideal; better to be nothing than the best version of yourself"; the former scenario succeeds less humiliating than the latter. There is a deep neuroticisation of hikikomori, an unhealthy desire for an ideal image of the self that is objectively impossible to achieve (Horney K., 2008). These two key subjective factors are interrelated and generally indicate that the individual does not allow himself or herself to commit a certain social error, either in real life or in the space of relating to himself or herself. In both the first and second cases, psychological help from a professional is essential. However, this help can only be effective if the hikikomori themselves take an interest in their own mental health. That is, the number of subjective reasons for joining the hikikomori is determined by one's subjective attitude to the problem and one's personal motivation to deal with psychological problems rather than avoid them.

In addition to subjective reasons, there are a number of social reasons that the individual cannot influence on his or her own. Among them is the level of technology, including visually-oriented technology, which until a few decades ago allowed the average person to immerse themselves in the world of their images, to devote time and attention to content developed for them while neglecting the real world, which no longer seems so attractive. However, researchers point out that the level of development of digital technology and Internet communication is still not the primary reason for the emergence of the social phenomenon of hikikomori (Suwa M., Suzuki K., 2013). Rather, we can speak of a paradigm shift in society. There has been a gradual shift in emphasis from a vision of a future that

can be achieved to images of fantasy in relation to that future that does not necessarily have to translate into reality. Reality has instead come to be presented as one possible variant of fantasy and not so vivid and burdened by certain patterns. Modern society, especially young people, has become accustomed to focusing precisely on the product of fantasy, rather than the limitation of the real world. Anime culture has played an important role in this paradigm shift.

Gradual but dizzying changes have also taken place in cultural patterns and patterns of social communication. Thus, researchers Mami Suwa (2013) and Kunifumi Suzuki (2013) note that while communication used to be based on emotional ties, hierarchy and solidarity, i.e., it implied interdependencies between people, now communication is networked, synchronous: it is based on common interests and inclinations, but it does not imply mutual responsibility and can be easily disrupted or changed if the environment in question is no longer satisfactory for some reason. Consequently, on the one hand, people's communication in digital technology greatly expands the variability of their interaction; on the other hand, such communication is not committed to anything in particular, and therefore one can simultaneously communicate with "the whole world" and simultaneously feel uninvolved in the lives of others, just as they are uninvolved in his / her life.

A third weighty social factor is the pressure of competition in modern society, which is quite harsh: a person must constantly prove to reference groups and to himself / herself that he / she is ready to occupy a certain social niche. Competition leads to a sense of ontological loneliness, psychological pressure and numerous neurotic disorders, so some people consciously refuse it, perceiving live off-line people as a source of problems for themselves. However, the situation is further exacerbated by the rapidly spreading phenomenon of the precarisation of modern labour practices. The Japanese economy was one of the first to face the factor of massive precarisation of the population during the economic crisis in the 1990s: a large proportion of young people who entered the labour market after training failed to find stable, legally protected jobs with career opportunities and long-term prospects. They found themselves working in the ranks of the unregulated precariat on short-term contracts or without a contract at all, in violation of current law. Some Japanese youth decided they would rather not work at all than work under such conditions (Wong M., 2020). Today, we can see the markers of precarious work, and hence the mass fallout of precariousness and uncalculated risks, in almost every country in the world (International Labour Office, 2015; International Labour Office, 2020).

With the spread of digital technology and hyper-competitive tendencies elsewhere in the world, the social phenomenon of hikikomori has begun to spread legitimately to other nations and other continents. This is how the global world paradigm works: if a social phenomenon or social problem arises in a particular part of the world, it is understood that if similar factors coincide in another part, we will get the same social phenomenon or social problem. Today, we can speak of the involvement of some youth and adults in the hikikomori ranks in countries such as China, South Korea, Taiwan, Thailand, Bangladesh, India, USA, UK, EU countries (Spain, Italy in particular), Oman, Iran, Australia, etc. (Sakamoto N. et al., 2005; García-Campayo J. et al., 2007; Mangiarotti A., 2009; Kato T. et al., 2012). Consequently, the subculture of hikikomori – people who voluntarily consigned themselves to seclusion during their most productive years in life – has become a fairly familiar social phenomenon in many countries around the world. The problem has also been dubbed “the 2030 Challenge”.

During the COVID-19 pandemic, under strict quarantine measures that included the requirement for self-isolation, already a large part of the world was living under the hikikomori regime. This transformation of customary social practices was, of course, for legitimate, objective reasons: staying at home and not going out – these precepts kept many people alive at a time of uncontrolled increase in the number of sick people and the lack of a vaccine (at the time). However, changes in mental states under the self-isolation regime have taken place and have had their own, sometimes delayed, but obvious effect.

As researchers of the psychological hikikomori syndrome Maki Rooksby (2020), Tadaaki Furuhashi (2020), Hamish J. McLeod (2020) have pointed out, the self-isolation regime may have provoked in people prone to the practice of seclusion or with certain psychological preconditions for displaying hikikomori markers, a desire not to leave the room, even when the opportunity arose. As we have already noted, such psychological preconditions can be considered, firstly, the neurotic desire to idealise those around them, the desire for them to react and behave in a certain way, with both the recipient himself and his environment never achieving this fantasy ideal (neuroticisation); Secondly, it is the psychological trauma of alienation from others and social failure, from which the recipient seeks to hide within the walls of his or her room. These two psychological factors push the individual to adopt hikikomori – style life trajectories for themselves. When self-isolated during the COVID-19 pandemic, these people were given a ‘legal’ opportunity to avoid contact with the traumatic outside world.

However, as we have already mentioned with the example of Japan, there are also objective social reasons pushing people to choose the life strategies of hikikomori. The COVID-19 pandemic has exacerbated these reasons and made them systemic. Let us explore these transformations.

1. A focus on the fantasy world rather than a focus on reality. The impact of digital technology. During the period of forced reclusiveness and self-isolation regime, people got used to practically round-the-clock use of the Internet and gadgets. With the help of these devices and visual tools of virtual and augmented reality, people worked, studied, spent leisure time, acquired new skills, etc. Virtually all social life has shifted from the plane of reality to the plane of virtuality, and consequently, people have begun to get used to the fact that the pictures in their heads are primary to what surrounds them. As the latest technology allows for the production of high-quality, vivid images, is attuned to the entertainment industry and often involves passive absorption of information, staying at home behind a black screen gadget has proved more appealing to some than real, less-than-perfect life (Manavis S., 2021).

2. “Synchronised” communication on Internet platforms and through gadgets has become almost the only means of maintaining established social ties for many people. Due to social networks, numerous online platforms, it was still possible to find like-minded people, to share one’s experiences, to feel supported, to receive recognition from others. As a result of such communication, it was possible to get rid of the feeling of loneliness, the feeling that you would definitely not meet anyone within your four walls. Even vice versa, virtual acts of communication could take place almost around the clock, disrupting the traditional mode of communication tied to time and space coordinates (Wong A. et al., 2020). Consequently, the traditional Hiki worldview of being spatially and temporally alone but virtually in touch with “the whole world” became a kind of adaptive strategy for humans during the COVID-19 pandemic, prioritising “synchronous”, virtual communication over traditional communication.

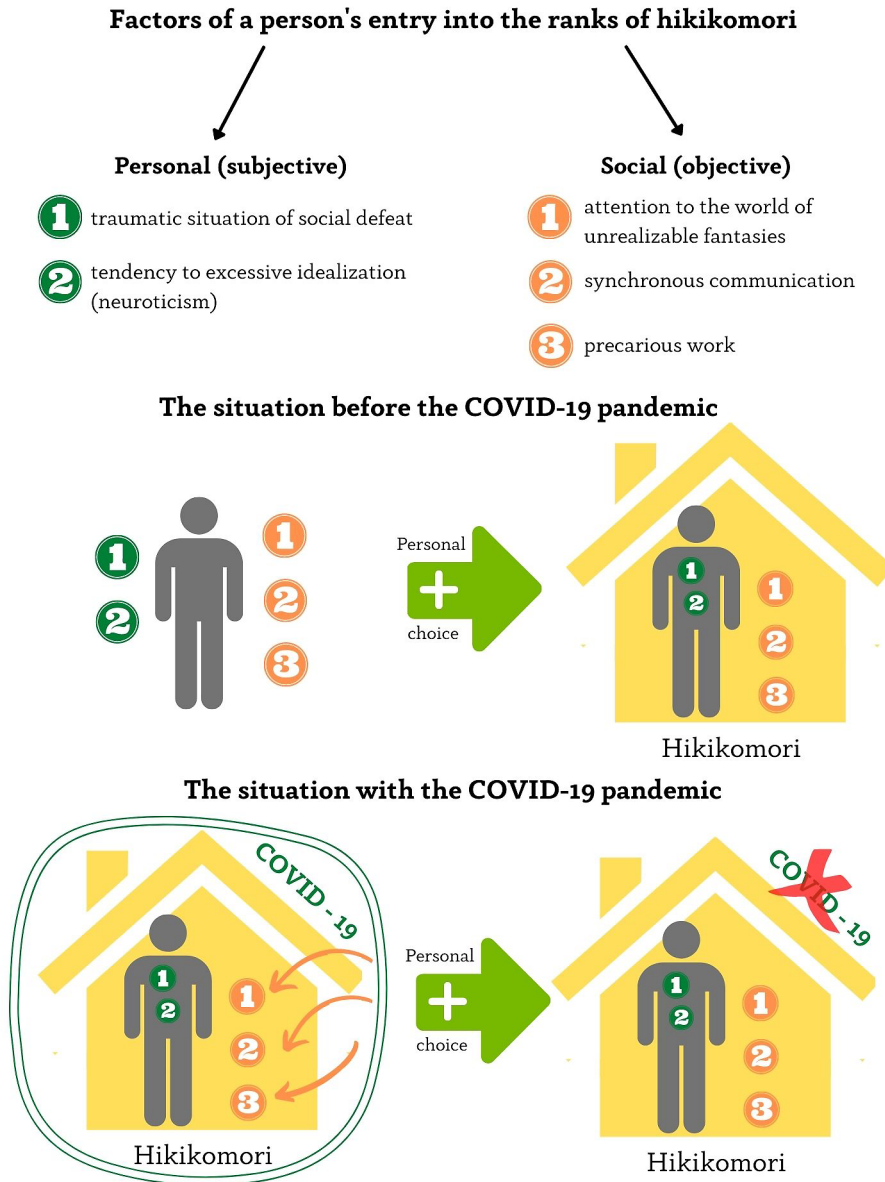
3. The spread of the precarity phenomenon. The COVID-19 pandemic has contributed to a significant proportion of people either losing their jobs (especially if they are employed in services involving direct physical contact) and having to look for temporary freelance work or being sent to work remotely from home. Both the first and second employment scenarios involve a transition to practices: legislative insecurity, irregular working hours, blurred management-subordination working relationships, payment delays, etc. However, some people also reported that they had gained more freedom in relation to their time management, adapted their

physiological needs perfectly to the employer's requirements and organised an efficient work process themselves (Matilla-Santander N. et al., 2021; International Labour Office, 2020). In this way, some people became accustomed to excellent remote work and were given an additional incentive to lead a reclusive life.

Discussion

In general, we can say that the COVID-19 pandemic has become an integrating, social-systemic factor, which in itself has brought together three previously illuminated social reasons for people joining the ranks of hikikomori: an orientation towards a world of fantasy and probability; synchronous communication in gadgets; and a massive shift towards fine labour practices. Previously, however, these factors existed in isolation, but in the pandemic times, they came together in an objective totality from which it was no longer possible to escape, guided by one's own life choices. It can also be said that whereas previously the typical hikikomori self-isolated as a result of subjective (psychological) and objective (systemic-social) causes, now people have begun to self-isolate, and the pre-defined psychological and social causes have begun to contribute to keeping the person from leaving this state. Cause and effect have swapped places.

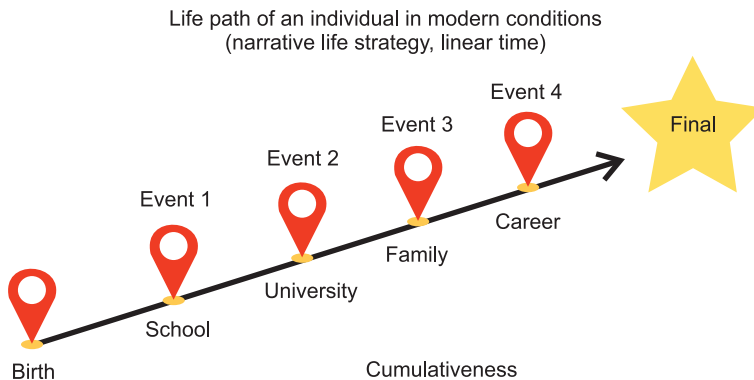
However, new reasons and motivating aspects for opting for hikikomori strategies have also emerged, even after the self-isolation regime has been lifted. One of these seems to us to be semi-objective-subjective and produces a complex ethical and psychological dilemma. Due to the fact that it is not known exactly who and under what circumstances can spread the coronavirus (the carrier of the virus can be someone who is asymptomatic, or has been in contact with a sick person and has not found out about it, etc., i.e., it is never known whether or not one is a threat to others) some people have started to fear for the health of their loved ones with whom they live in the same area. Especially young children and the elderly, people with certain illnesses constitute a risk group and are very susceptible to infection. Therefore, some have chosen the hikikomori strategy in order to minimise their social physical contact and not put their loved ones at risk. In choosing between their own freedom and the health of their family, they chose the latter (Holt-Lunstad J., 2020). This choice is not always easy. In this case, in the beginning, hikikomori is a forced state, but later the subjective-psychological and objective-social factors and prerequisites we have outlined beforehand can conserve a person within the four walls.



Scheme 1. Factors that lead a person into the ranks of hikikomori (Authors' own elaboration)

A second new factor may be a specific existential desire for refuge from a situation of profound ontological uncertainty and uncalculated risks. The fact is that the hikikomori's mode of life presupposes a specific orientation in time. Let us explain our thesis.

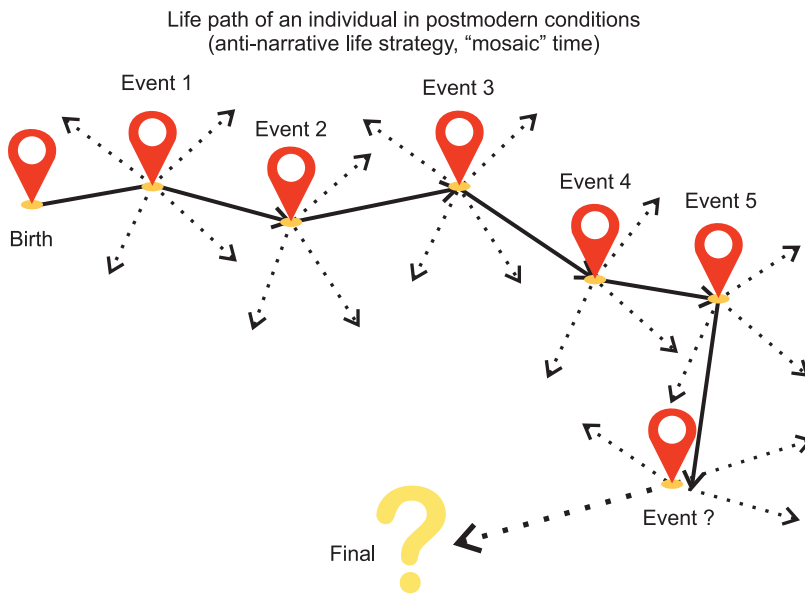
The common person of the modern age, given the stabilising factors in the society to which he/she belongs, has a linear outlook on life: life has certain milestones, such as birth, life in the parents' family, schooling, university studies, getting a stable job, getting married, having children, career development, etc.; the end of life is a summing up of each sphere, each is supposed to develop linearly and systematically, depends primarily on effort, motivation and the professional and moral virtues of the individual himself. Consequently, an individual is able to plan his life for the distant and long term and feels that he can control it. At the same time, each previous life stage is a natural springboard for the future stage, and in general, we can observe a cumulative effect, when the final life result is a manifestation of systematicness and coherence of all previous life 'milestones'.



Scheme 2. The individual's path of life under modernity (narrative life strategy, linear time) (Authors' own elaboration)

In a postmodern paradigm, the perception of time changes from linear to mosaic. There is no longer a single well-trodden path of life with definite coordinates, guidance on what to do and what not to do in order to succeed in life. The systematic and cumulative nature of the lifeway is also being re-evaluated and no longer works. On the other hand, the "anything can happen at any time" orientation is at work in almost all spheres of society. Researchers call this the bifurcation point model and the synergetic principle of building complex social systems, where we observe already non-linear and unpredictable risks: a seemingly significant cause can cause little change; at the same time, a seemingly pathetic factor can lead to dizzying transformations. There is even an expression "postmodern irony" (Di Martino L., 2014). It captures, in our view, the specific worldview of the postmodern era quite well: life is becoming so unpredictable and absurd, and events are so defying formal logic, that there is no point in ma-

king long-term plans, calculating risks and coming up with plans “A”, “B” and “C” anymore. The best thing to do is to either adapt to each event in the here-and-now mode, without drawing far-sighted conclusions and throwing all your resources at survival, or simply accept it and watch ironically as things slip into a bigger collapse. Such an attitude of life contributes to the chaos of social existence, but people who try hard to resist it run the enormous risk of wasting their efforts by trying to systematise on their own what can only be systematised in a collective, coordinated way. In this way, the circle is locked. Uncalculated risks and the chaotic operation of social institutions and relations contribute to and perpetuate a “mosaic perception” of the individual’s social time.



Scheme 3. The individual’s path of life in the postmodern (anti-narrative life strategy, ‘mosaic’ time) (Authors’ own elaboration)

The COVID-19 pandemic situation has become a powerful uncalculated risk and a global challenge to humanity, with a mosaic time paradigm of postmodern society that has split into multiple chaotic risks and contradictory political, economic, social solutions. These chaotic decisions have disoriented the common man, forcing him into a situation of anomie, where contradictory social norms are operating simultaneously. For example, in the Ukrainian reality, despite the state’s requirement to observe quarantine measures and not to work in service areas with physical human contact, some workers were forced to violate state requirements and still work at risk to their own health because the state did not care about

Studia Warmińskie 59 (2022)

their financial security during this period. Despite the announced ban at the height of the pandemic on visiting public places and using transport without a protective mask, this requirement was not respected by the vast majority of citizens, and its enforcement was not routinely monitored. These and numerous other systemic inconsistencies could, in our view, be catalysts for individuals to decide to lock themselves away within their flats in order to avoid onerous social dilemmas. In this way, it “preserves” its time and stays away from life choices in a society in which responsibility for every choice in life is placed on the shoulders of the individual, even if an adequate decision is a priori impossible due to the collapse of the current socio-political system.

Young people in Ukraine during the COVID-19 pandemic quarantine also began to show some willingness to lock themselves away within four walls, and we have devoted our work to investigating this issue. Firstly, let us emphasise the correct opinion of the Ukrainian researcher Tetiana Hud (Hudz T., 2020) and foreign scientists Maki Rooksby, Tadaaki Furuhashi and Hamish McLeod (Rooksby M. et al., 2020), who note that the very fact of self-closing in one’s own room can have fundamentally different emotional colours and fundamentally different life decisions for a young person. The level of emotional intelligence plays a large role in this dizzying difference in attitudes towards involuntary, and later possibly voluntary, self-quarantine. Young people with high levels of emotional intelligence retained the ability and desire to engage in self-improvement and maintained strong emotional bonds with others even under harsh quarantine conditions; those with low levels of emotional intelligence fell into a maelstrom of diverse shades of feeling deeply existentially lonely. Consequently, the ‘turning point’ in a person’s choice of one of the two outlined vectors of development is their deep inner desire to overturn the emotional ‘bridge’ to other people, to be involved in their being, to share it or alienate it mentally, focusing solely on their own inner world. On this side, the self-enclosure in one’s own room is only an external manifestation of the existential state one is experiencing deep within oneself. Ukrainian researchers Oleh Chaban and Olena Khaustova also point out an interesting pattern – a kind of duality of human consciousness and subconsciousness (according to Carl Gustav Jung): if a person amazingly wants to be successful and neurotic about his achievements, then subconsciously he will gravitate to passivity and idleness; if it worships the cult of strength – it feels helpless and vulnerable to the core; if it seeks to be rational in all its manifestations – it is on the verge of containing its uncontrollable inner impulses (Chaban O., Khaustova O., 2009). In summary: the COVID-19 pandemic situation was a catalyst for hikikomori among

some Ukrainian youth, but the preconditions for a hikikomori worldview existed in them even before the pandemic events.

Quarantine as a stressful situation also triggers a number of mental defence mechanisms. Ukrainian researchers Taisiia Komar (2020), and Oksana Kyselova (2020) noted that as a result of the development of digital and Internet technologies significant changes have befallen the traditional adolescent lifestyle, in particular, led to an orientation towards an escape strategy from aggravating events and circumstances. By running away from reality, however, the young person concentrates on himself, on his own experiences, so he becomes prone to transmitting alienating behaviour, selfish motives and depression. Problems such as insecurity, loneliness, uncertainty, apathy, conflict, and problems in organising the living space within the family and social circle become accompanying phenomena in the young person's escape into their own inner world and use of internet technology for this purpose (Sliusarevskyi M. et al., 2020).

A big difference in reactions to seclusion can be seen in the weight given to whether this life decision was voluntary or forced. The compulsion to self-isolate is seen as psychological violence and oppression, generating a number of negative reactions such as hypochondria, the development of panic and depression, deviant behaviour, etc. Voluntary seclusion, on the other hand, does not produce frustration, but may indicate that a person is potentially committed to hikikomori strategies (Reclusiveness and loneliness in the life of the individual, 2020). Therefore, the phenomenon of self-isolation today can be viewed through different lenses: in terms of the psychological states, it generates, in terms of the internal and external motivation for seclusion, in terms of the psychological defence mechanisms involved and the frustration manifestations, etc. A big part of how a person will perceive a situation of self-isolation is their subjective position, and their own interpretation of what is happening to them. There are young people who perceive this social challenge as an encroachment on their individual freedom and feel oppressed; there are young people who use their free time resources for self-improvement practices; there is also a section of youth who gradually come to like seclusion practices, seeing them as a chance to escape and not deal with their current problems. Such young people can gradually move into the ranks of hikikomori, no longer subject to certain quarantine restrictions.

Changes in social development, difficulties in adaptation, emotional instability and low levels of motivation for action all contribute to the emergence of hikikomori markers in young people during the COVID-19 pandemic. In turn, subsequently, the state of hikikomori itself begins to produce these mental manifestations of deep social alienation, the above

mentioned, consolidates them, turns them into habitual patterns of behaviour and emotional reactions – and the circle closes. It is, therefore, necessary to increase heuristic interest in this problem in Ukrainian society, because young people are the future of any country, and our immediate prospects depend directly on the state in which they will be and with what psychological losses or achievements they will overcome the pandemic.

According to data published in “Hikikomori markers in adolescents under quarantine restrictions” (Chugueva I., Sakovskaya V., 2021), about 40% of young people show a high propensity to develop hikikomori markers. This is evidenced by the survey data, such as the inherent reversion of day-night mode, staying in one’s own room almost all the time, leaving home for urgent matters, neglecting basic needs (adequate sleep) amid continuous internet activity (eating without taking a break from the gadget). At the same time, almost 11% of respondents show a very high propensity to develop hikikomori markers, and as a result, represent a cohort of those young people who can shut themselves away within the four walls of their room even after strict quarantine measures are lifted.

The study of the level and ways of personal self-actualisation allows us to determine which channels ensure the manifestation of the so-called psychological “self” of a certain psychological core, that which actually makes a person his or her own self. Interestingly, the scales of “autonomy” (7.6%), “auto-sympathy” (8.69%) and “contactiveness” (8.69%) – i.e., the scales of those indicators which are responsible for building the “I-You bridge” and act as specific protectors of a person’s alienation from society – are on the lower levels of young people’s self-actualisation. The spontaneity scale, on the other hand, has the highest rate at 21.7%. It should be noted that with simultaneous extremely low scores on the contactivity scale, it is likely to be assumed that this spontaneity is predominantly concentrated in the Internet space, where the natural difficulty before engaging in communication disappears. On the one hand, a person engaging in “one-click” internet communications gets a quick and vivid satisfaction of his or her needs in interacting with others; On the other hand, such interaction does not involve a full-fledged encounter with the Other, is an ersatz encounter and perpetuates the attitude of people towards each other as media avatars, and therefore promotes the adoption of hikikomori strategies.

A study of the mental defence mechanisms of young people during the COVID-19 pandemic found that projection was the dominant defence mechanism: 32.60% of respondents chose this method of coping with psychological pressures. This means that the individual perceives her/his own negative attitudes, feelings, and moods as external pressures on her/him from others. Consequently, there is a motivation to avoid this “imperfect

and evil world that does not understand her / him” within the walls of her / his room. The regression (18.47%) and displacement (16.30%) scales rank second and third respectively, consequently, it shows that young people tend to refer to stages of their psychological development that have already been traversed and pretend that there are no psychologically traumatic problems to deal with. This data indicates a motivation to run away from problems rather than solve them constructively, and hence also significant markers of the adoption of hikikomori strategies by Ukrainian youth.

Studies of the typical conflict behaviour of young Ukrainians also show us similar trends. So, the vast majority of young men (40.21%) tend to avoid conflict situations, which means that they are motivated to withdraw from an active life process, not to defend their own interests, and consequently perceive the world as evil and unfair, from which it would be logical to alienate themselves. The second significant cohort of young people (35.86%) tends to adapt to conflict situations, which means they do nothing constructive about their own psychological discomfort, only perpetuating it. Consequently, they are also specifically “running away” from the difficulties of finding their place in society and finding their place within it. The scales of compromise, rivalry and cooperation – indicators that speak to the respondents’ active interaction with others – are significantly lower in percentage terms at 18.47%, 16.30% and 13.04% respectively.

The study of failure avoidance levels also shows us revealing data. 38.04% of respondents showed an average level of motivation to avoid failure and 27.17% showed a high level, indicating an attempt to prevent situations where the respondent would have to face real evaluation of their actions. There is the same neurotic idealisation of the image of one’s phantom “I” that we wrote about earlier, and the orientation towards the inner attitude of “better not to do anything than imperfectly”. Consequently, in their fantasies, a young person may think of themselves as professionally perfect/beautiful/smart/popular; the less the individual is inclined to take specific actions in each of these spheres in order to avoid in any way debunking this illusion. The fantasy world of who I am requires not an Encounter with the Other; you can only meet no one in the space of your own room. It should also be emphasised that the propensity to develop hikikomori markers and the level of motivation to avoid failure are directly correlated (established using the Spearman rank correlation criterion), in other words, the more a person is inclined to avoid failure – the greater the level of propensity to exhibit hikikomori markers he demonstrates.

To summarise: the central marker of young Ukrainians’ adherence to hikikomori strategies is a tendency to avoid failure and idealisation their

Studia Warmińskie 59 (2022)

own self-image. Taking into account Iryna Frankova's research (Frankova, 2017), notes that one of the most common factors for a young Ukrainian to join the ranks of hikikomori is also a factor of psychotraumatic situation, we summarize that representatives of Ukrainian youth today fully fall under the general pattern of a young person to join the ranks of hikikomori. When these two factors coincide in a young person's life history and psychotype, the risk of them voluntarily self-closing in the four states even after the COVID-19 pandemic is significantly increased.

Regarding current social realities, issues of potential involvement of Ukrainian youth in the hikikomori ranks are caused by the following moods of Ukrainian youth. First of all, there is a very high level of anxiety among young people about their future in the long term. According to the sociological survey "Young people in Ukraine during COVID-19", 42% of respondents had a moderate level of anxiety and 28% of respondents had a high level of anxiety. 80% of respondents were worried that they or someone close to them might fall ill with COVID-19. According to the survey, we can also identify a decline in interest in the needs and demands of the community: only 13% of respondents have increased interest in the state of their social environment, while at the same time 11% have rather decreased it and 38% of them remain unchanged, at a low level. The same tendency can be seen in relation to the specific actions of the respondents in relation to their communities: for 42% their own involvement in community life has remained unchanged, at a low level, and for 13% it has rather decreased. The involvement of young people in volunteer practices that integrated young people into their social environment and expanded their productive social connections also decreased: in quarantine, 27% of respondents were involved in volunteer practices and 36% in charitable ones; in quarantine, 21% and 27%, respectively. There are also markers of job precarity among young Ukrainians during the pandemic; for example, 43% of respondents indicated that their business was closed or in the process of being closed, and 41% lost their jobs in the informal employment sector. There is also a digitalisation of young people's communication practices, particularly in education and communication (Ostrikova A. et al., 2020).

Conclusions

In summary, the hikikomori problem, or the problem of the voluntary social hermit, which has symbolically been dubbed "The 2030 Problem", has gained a new meaning in the context of the COVID-19 pandemic.

First introduced in Japan as a purely monocultural and specifically social phenomenon in the 1990s, it has gradually spread to the rest of the world as a kind of life strategy that young people have chosen. However, while a relatively small percentage of people belonged to the ranks of hikikomori in the “pre-pandemic” times (the largest number is still in Japan – 1% of the country’s population), then, in the face of strict quarantine measures and the requirement for self-isolation by the population of almost the entire globe, it became necessary, in one way or another, to introduce the hikikomori way of life. This forced self-isolation has been a catalyst for the manifestation of markers of hikikomori strategies in people who have not previously demonstrated a desire to self-isolate within the confines of their room. Some researchers point out that the COVID-19 pandemic, along with the threat of contracting the coronavirus, also carries the threat of contracting the ‘recluse virus’, the effects of which could be just as stunning for people’s mental health as their physical well-being.

Among the main factors for a person to join the ranks of hikikomori we can distinguish subjective-psychological and objective-social factors. The first includes the presence in the individual’s history of a vivid personal social defeat or episodes which, as a psychotraumatic factor, have blocked the creative vitality of the recipient, as well as tendencies to idealise oneself and society, to expect people around me and myself to act in a certain way, to cultivate an unrealistic, idealised self (neuroticisation). Among the objective-social factors, we highlight the orientation towards a world of fantasy and probability, “synchronous” communication, which does not burden the recipient with long-term emotional ties with a number of obligations, and the primacy of precarious, unsecured and unprotected labour legislation with no long-term prospects in modern society. We emphasise that in a pandemic, objective-social factors have become an imposed given: at the beginning the individual is forced into isolation and forced into a world of fantasy images, maintaining “synchronic” communication and precarious, distant work. Once in these circumstances, one gradually gets used to them, adapts, and if a person had the subjective-psychological background to support hikikomori strategies, it is very likely that in future he/she will voluntarily lock him/herself within the four walls. The attitude to temporality under conditions of pandemic and enforced self-isolation also changes: the attempt to “conserve” that time in which complex ethico-social dilemmas arise, bringing psychological discomfort to the individual, is a great temptation. Time spent in four walls brings with it no visible change, so one is left with the illusion that one is “frozen in place” and can “sit through more than necessary” complex historical events.

Based on the example of Ukrainian youth, we have seen that intrapsychological preconditions for the maintenance of hikikomori strategies in young people exist; we call them markers of hikikomori. Among them are:

1. Low levels of autonomy (7.6%), auto-sympathy (8.69%) and contactiveness (8.69%), the qualities responsible for building the “I-You” communication bridge;

2. Prevalence of mental defence mechanisms such as projection (32.60%), regression (18.47%) and displacement (16.30%), which indicates a tendency either to attribute one’s own negative attitudes to the outside world, or not to pay attention to or solve certain problems; this, in turn, reduces the motivation for contact with the outside world;

3. The choice of avoidance (40.21%) and adjustment strategies (35.86%) when conflict situations arise, and hence the cultivation of destructive emotions in oneself and fear of conflict; this also does not motivate to find common ground with the real people around;

4. High level of motivation to avoid failure – 27.17%, indicating a typical hikikomori attitude: “It is better to do nothing than to do imperfectly”.

Overall, Ukrainian youth respondents demonstrated a high level of propensity to exhibit hikikomori markers – 40%, and 11% very high level.

Consequently, in reality of the Ukrainian pandemic, the propensity of some Ukrainian youth to join the ranks of hikikomori, even after quarantine requirements have been relaxed, is quite high. As the problem is gradually reaching a global level of prevalence, its solution, on the one hand, must be systematic and balanced, requiring the consolidated efforts of the global community; In particular, dealing with the subjective-psychological and objective-social factors of becoming a hikikomori, as we have described above. On the other side, in the realities of each country in the world, this problem will acquire its own specificity and therefore a specialised, unique approach according to the realities of each country is also necessary to deal with it effectively. To find out which specific realities of Ukrainian politics and social life are pushing young people to shut themselves away in their four walls, we will devote our next studies.

BIBLIOGRAPHY

Chaban Oleh, Khaustova Olena, 2009, *Human maladaptation in a social crisis: new syndromes and ways to overcome them*, The Journal of Psychiatry and Medical Psychology, No. 3 (23), p.13–21, [http://psychiatry.dnmu.ru/1/3\(123\)2009.pdf#page=12](http://psychiatry.dnmu.ru/1/3(123)2009.pdf#page=12) (22.09.2022).

Chuhuieva Inna, Sakovska Viktoria, 2021, *Hikikomori markers in adolescents under quarantine restrictions*, Scientific Bulletin of V.O. Sukhomlynskyi National Uni-

- versity. Psychological Sciences, No. 2 (21), p. 70–74, <https://doi.org/10.33310/2078-2128-2021-21-2>.
- Di Martino Loredana, 2014, *Postmodern Irony*, Encyclopedia of Humor Studies. SAGE Publications, Inc. P. 590, <https://sk.sagepub.com/reference/encyclopedia-of-humor-studies/i7888.xml> (22.09.2022).
- Fedotova Tetiana, 2015, *Features of experiencing loneliness by persons in early adolescence*, Psychological Perspectives, No. 26, p. 297–307.
- Frankova Irina, 2017, *Does hikikomori exist in Ukraine?*, European Psychiatry, No. 41, p. 228, <https://doi.org/10.1016/j.eurpsy.2017.01.2230>.
- Frankova Irina, 2018, *Psychological correction of social self-isolation*, Medical psychology, No 13 (1), p. 17–23.
- García-Campayoa Javier, Aldab Marta, Sobradiela Natalia, Sanz Abósc Beatriz, 2007, *A case report of hikikomori in Spain*, Medicina Clinica, No. 129 (8), p. 318–319, <https://doi.org/10.1157/13109125>.
- Gerasimova Iuliia, Zagainov Vladimir, Averinskaia Svetlana, Egorov Vladimir, 2021, *Deviant behavior during the coronavirus pandemic as one of the determinants of crime*, Law and regulation, No 4, p. 88–91, <https://doi.org/10.24412/2073-3313-2021-4-88-91>.
- Holt-Lunstad Julianne, 2020, *The Double Pandemic Of Social Isolation And COVID-19: Cross-Sector Policy Must Address Both*, Health Affairs. <https://www.healthaffairs.org/doi/10.1377/hblog20200609.53823> (22.09.2022).
- Horney Karen, 2008, *Neurosis and Human Growth. The struggle for self-realization*, Academic project, Moscow.
- Hudz Tetiana, 2020, *Development of emotional intelligence as a condition for prevention of loneliness in adulthood*, Reclusiveness and loneliness in the life of the individual. / Collection of theses on the materials of the round table discussion, 24.04.2020, Kyiv: State Enterprise “Information and Analytical Agency”, p. 21–24.
- International Labour Office, 2015, *World employment and social outlook: trends 2015*, International Labour Organization, Geneva, https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_337069.pdf (22.09.2022).
- International Labour Office, 2020, *ILO Monitor: COVID-19 and the World of Work. 6th ed. Updated Estimates and Analysis*, International Labour Organization, Geneva, https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/documents/briefingnote/wcms_755910.pdf (22.09.2022).
- International Labour Office, 2020, *World Employment and Social Outlook: Trends 2020*, International Labour Organization, Geneva, https://www.ilo.org/global/research/global-reports/weso/2020/WCMS_734479/lang-en/index.htm (22.09.2022).
- Kato Takahiro A., Tateno Masaru, Shinfuku Naotaka, Fujisawa Daisuke, Teo Alan R., Sartorius Norman, Akiyama Tsuyoshi, Ishida Tetsuya, Choi Tae Young, Balhara Yatan Pal Singh, Matsumoto Ryohei, Umene-Nakano Wakako, Fujimura Yota, Wand Anne, Pei-Chen Chang Jane, Yuan-Feng Chang Rita, Shadloo Behrang, Ahmed Helal Uddin, Lerthattasilp Tiraya, Kanba Shigenobu, 2012, *Does the 'hikikomori syndrome of social withdrawal exist outside Japan? A preliminary international investigation*, Social psychiatry and psychiatric epidemiology, No. 47 (7), p. 1061–1075, <https://doi.org/10.1007/s00127-011-0411-7>.
- Kemmoku Anita, Kuznetsova Elena, 2020, *Stalemate*, Around the world, No. 6 (2957), p. 121–122.

Studia Warمیńskie 59 (2022)

- Kizima Volodymyr, 2014, *Loneliness as a socio-psychological category*, Scientific Journal of National Pedagogical Dragomanov University. Series 12. Psychological Sciences, No 43, p. 359–364.
- Komar Taisiia, 2020, *Loneliness as a factor of escaping into the virtual dimension*, Reclusiveness and loneliness in the life of the individual. Collection of theses on the materials of the round table discussion, 24.04.2020, Kyiv: State Enterprise “Information and Analytical Agency”, p. 31–33.
- Koyama Asuka, Miyake Yuko, Kawakami Norito, Tsuchiya Masao, Tachimori Hisateru, Takeshima Tadashi, The World Mental Health Japan Survey Group, 2010, *Lifetime prevalence, psychiatric comorbidity and demographic correlates of “hikikomori” in a community population in Japan*, Psychiatry research, No. 176 (1), p. 69–74, <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2008.10.019>.
- Krieg Alexander, Dickie Jane R., 2013, *Attachment and hikikomori: A psychosocial developmental model*, International Journal of Social Psychiatry, No 59 (1), p. 61–72, <https://doi.org/10.1177/0020764011423182>.
- Kyselova Oksana, 2020, *Gender dimension of the COVID-19 pandemic*, Ministry of Finances of Ukraine, https://mof.gov.ua/storage/files/covid_final.pdf (22.09.2022).
- ManavisSarah, 2021, *How the pandemic made virtual reality mainstream*, TheNewStatesman, <https://www.newstatesman.com/science-tech/coronavirus/2021/02/how-pandemic-made-virtual-reality-mainstream> (22.09.2022).
- Mangiarotti Alessandra, 2009, *Le esistenze rovesciate degli “hikikomori”, un male sociale non più solo giapponese. I giovani che si autorecludono: il mondo esterno è solo sul computer. Gli psichiatri: ragazzi isolati per anni, come a Tokio. I racconti: “Niente scuola, ci basta Internet”*, Il corriere della sera, https://www.corriere.it/cronache/09_febbraio_11/stanza_chiusi_giovani_alessandra_mangiarotti_825d70b4-f81e-11dd-9277-00144f02aabc.shtml (22.09.2022).
- Matilla-Santander Nuria, Ahonen Emily, Albin Maria, Baron Sherry, Bolibar Mireia, Bosmans Kim, Burstrom Bo, Cuervo Isabel, Davis Letitia, Gunn Virginia, Hakanta Carin, Hemmingsson Tomas, Hogstedt Christer, Jonsson Johanna, Julia Mireia, Kjellberg Katarina, Kreshpaj Bertina, Lewchuk Wayne, Muntaner Carles, O’Camp Patricia, Orellana Cecilia, Ostergren Per-Olof, Padrosa Eva, Ruiz Marisol E., Vanroelen Christophe, Vignola Emilia, Vives Alejandra, Wegman David H., Bodin Theo and All Members of the PWR Study Consortium, 2021, *COVID-19 and Precarious Employment: Consequences of the Evolving Crisis*, International Journal of Health Services, No 51 (2) p. 226–228, <https://doi.org/10.1177/0020731420986694>.
- Ostrikova Anna, Zaitseva-Chipak Nataliia, Kosenko Oksana, Malets Oleh, Ursu Olena, Prykhodko Tetiana, Sydorovych Tetiana, Martyniuk Yuliia, 2020, *Sociological research “Youth of Ukraine during COVID-19”*, https://www.ua.undp.org/content/ukraine/uk/home/library/democratic_governance/COVID-19-impact-on-youth-in-Ukraine.html (22.09.2022).
- Reclusiveness and loneliness in the life of the individual. / Collection of theses on the materials of the round table discussion*, 2020, Kyiv: State Enterprise “Information and Analytical Agency”.
- Rooksby Maki, Furuhashi Tadaaki, McLeod Hamish J., 2020, *Hikikomori: a hidden mental health need following the COVID-19 pandemic*, World Psychiatry, No 19 (3), p. 399–400, <https://doi.org/10.1002/wps.20804>.
- Sakamoto Noriyuki, Martin Rodger G., Kumano Hiroaki, Kuboki Tomifusa, Al-Adawi Samir, 2005, *Hikikomori, is it a culture-reactive or culture-bound syndrome? Nido-therapy and a clinical vignette from Oman*, The International Journal of Psychia-

- try in Medicine, No 35 (2), p. 191–198, <https://doi.org/10.2190/7WEQ-216D-TVNH-PQJ1>.
- Sliusarevskiy Mykola, Naidonova Liubov, Voznesenska Olena (Eds.), 2020, *Covid-19 pandemic experience: remote psychological research, remote psychological support: materials of online seminars on April 23, 2020 “Quarantine experience: remote psychological assistance and support” and on May 15, 2020 “Remote psychological research in the covid-19 pandemic and quarantine”*, ISPP NAPS of Ukraine, Kyiv, https://ispp.org.ua/wp-content/uploads/Static/dosvid_onl-sem_23-04-20_and_15-05-20_ncov19.pdf (22.09.2022).
- Suwa Mami, Suzuki Kunifumi, 2013, *The phenomenon of “hikikomori” (social withdrawal) and the socio-cultural situation in Japan today*, Journal of Psychopathology, No 19, p. 191–198.
- Tymchenko Oleksandr, 2018, *Loneliness as a socio-psychological phenomenon: basic models and modern tendencies*, Theory and practice of modern psychology, No 2, p. 70–73.
- Urzaliev Murod, 2020, *Issues of criminalization of society in a pandemic – new threats and challenges*, Review of law sciences, No 2, p. 192–197, <https://doi.org/10.24412/2181-1148-2020-2-192-197>.
- Vasileva Anna, 2020, *Mental disorders associated with the COVID-19 pandemic (international experience and approaches to therapy)*, Journal of Neurology and Psychiatry named after S. S. Korsakov, No 120 (9), p. 121–129.
- Wong Adrian, Ho Serene, Olusanya Olusegun, Antonini Marta Velia, Lyness David, 2020, *The use of social media and online communications in times of pandemic COVID-19*, Journal of the Intensive Care Society, p. 1–6, <https://doi.org/10.1177/1751143720966280>.
- Wong Mark, 2020, *Hidden youth? A new perspective on the sociality of young people ‘withdrawn’ in the bedroom in a digital age*, New Media & Society, No 22 (7), p. 1227 – 1244, <https://doi.org/10.1177/1461444820912530>.
- Wong Paul W.C., Liu Lucia L., Li Tim M.H., Kato Takahiro A., Teo Alan R., 2017, *Does hikikomori (severe social withdrawal) exist among young people in urban areas of China?*, Asian journal of psychiatry, No 30, p. 175–176, <https://doi.org/10.1016/j.ajp.2017.10.026>.
- Wu Alison F.W., Ooi Jinnie, Wong Paul W.C., Catmur Caroline and Lau Jennifer Y.F., 2019, *Evidence of pathological social withdrawal in non-Asian countries: a global health problem?*, The Lancet Psychiatry, No 6 (3), p. 195–196, [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(18\)30428-0](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(18)30428-0).

Oleksandr Horban¹
Department of Philosophy
Borys Grinchenko Kyiv University

Ruslana Martych²
Department of Philosophy
Borys Grinchenko Kyiv University

The Basic Approaches to the Value of Life in Bioethical Discourse

[Podstawowe podejścia do wartości życia w dyskursie bioetycznym]

Streszczenie: Autorzy zajęli się badaniem rozumienia życia w dyskursie bioetycznym, w aksjologicznych uwarunkowaniach w odniesieniu do współczesnych dociekań w tym zakresie. W obecnych warunkach kryzysowych wartość życia jako unikalnego zjawiska przejawu bytu życia niezmiernie wzrasta. Całą różnorodność punktów widzenia i podejść do określania wartości życia w przedmiotowym dyskursie można analizować z perspektywy dwóch oglądów – etyki świętości życia i etyki jakości życia. W tej debacie autorzy dostrzegają ogromny potencjał naukowy, pozwalający na rozwój doktryny bioetycznej przez kształtowanie norm moralnych i imperatywów ludzkich zachowań, jednocześnie dbając o wyznaczanie granic ludzkiego wpływu na sposoby i formy egzystencji każdego z nas.

Summary: The article is devoted to the study of the understanding of life in bioethical discourse, axiological determinants of understanding “life” in modern bioethical research. The authors note that in the current crisis conditions, the value of life as a unique phenomenon of the manifestation of the beingness of the living increases immeasurably. All the variety of points of view and approaches to determining the value of life in bioethical discourse can be grouped into two main approaches, which can be conditionally called the ethics of sacredness (sanctity) of life and the ethics of the quality of life. Being oppositional in their views to each other, these approaches have a great scientific potential, allowing the development of bioethical doctrine through the formation of moral norms and imperatives of human behavior and the

¹ Oleksandr Horban, Department of Philosophy, Borys Grinchenko Kyiv University, Marshala Tymoszenko St. 13-b, 04212 Kyiv, Ukraine, o.horban@kubg.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0003-2321-5963>.

² Ruslana Martych, Department of Philosophy, Borys Grinchenko Kyiv University, Marshala Tymoszenko St. 13-b, 04212 Kyiv, Ukraine, r.martych@kubg.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0002-7755-4496>.

establishment of the boundaries of human influence on the ways and forms of existence of the living.

Słowa kluczowe: bioetyka; życie; wartości; dyskurs; świętość życia; jakość życia.

Keywords: bioethics; life; values; discourse; sanctity of life; quality of life.

Introduction

The tragic events of the recent months in European history, taking place on the territory of Ukraine, make us take a fresh look and actualize the value of human life as the supreme value, which was granted to living beings on Earth. The very phenomenon of life appears as a special earthly phenomenon that deserves special respect, which is manifested through its sanctity or its saving in cases of a threat to its security.

Life is the only biologically possible way of human existence in the world. Its value lies not only in the features of existing biological forms and various manifestations, which, nevertheless, are a unique phenomenon of being in their entirety, but also in the possibility of self-reflection, conscious experience of the phenomenon itself and the ability to form symbolic pictures of the existential world on this basis. The philosophical reflection of “life”, according to Heinrich Rickert, should proceed from the fact that “Life should be placed in the center of the world whole, and everything philosophy has to interpret must be relative to life. It appears as the key to all the doors of a philosophical building. Life is declared the own “essence” of the world and at the same time an organ of its cognition. Life itself should philosophize from itself without the help of other concepts, and such a philosophy should be directly experience” (Rickert H., 1998).

Presentation of the main research

Bioethical discourse brings value characteristics to the reflection of “life”, pointing to the moral component of understanding the unique phenomenon of being. Bioethical discourse is marked by questions related to the responsibility of the individual in relation to his or her own life and the lives of others. The central place in these issues is occupied by the problem of criteria by which it is possible to determine the degree of value of various manifestations of the living in general, and the value of the life of each person, in particular.

Understanding the value of human life is usually acquired by a person from his or her own experience. On the one hand, it is a manifestation of the instinct of self-preservation, pushing the living person to the maximum elimination of the danger to one's own life and health. In addition, there is an extensive system of rules and norms established in society, many of which are mandated by the state to ensure the responsibility to protect and save human life. These rules and norms apply to all people (prohibition of harming the life and health of third parties; providing moral and / or physical assistance to persons whose life and health are in danger), and there are specific professional duties of special groups of people (for example, doctors, firefighters), as well as moral criteria for the behavior of certain social groups or individuals (for example, representatives of certain religious movements, individuals professing the philosophy of "reverence for life").

However, an important point should be noted that the same human experience also demonstrates the opposite course of actions on the preservation of life, examples of which are self-sacrifice (deprivation of life in the name of another higher goal) or suicide (departure from life due to a deep mental shock, loss of interest in life, loss of the meaning of existence). In the case of both self-sacrifice and suicide, it turns out that in each such specific case there is a higher good for the individual than human life. The very act of leaving life is associated in an individual precisely with the presence of a more valuable phenomenon in his or her being than life itself.

This detail in our study is important and necessary, since it allows us to record the possibility and the presence of values more significant than life itself, both in the public and in the individual worldview. At the same time, the presence of such a value in an individual or in the public consciousness is rather an exception than the dominant in the value scale. The value of human life is the one we recognize unconditionally.

Keeping in mind these features and the specifics of human consciousness, we would like to focus our efforts on the analysis of the value of life as the supreme value among the moral imperatives presented in the bioethical discourse as the purpose of our study.

It should be noted that bioethics is the most important direction in the implementation of the value paradigm in the study of the phenomenon of life. We propose to consider it as a special branch of scientific knowledge that arose in the last quarter of the 20th century, which is focused on the study and analysis of the morality of human actions, primarily in the field of biomedical activities (Horban O. & Martych R., 2018). As we have previously emphasized, we see the main task of

bioethics in answering questions about the boundaries of the existence of the living and determining the moral possibilities of influencing these boundaries on the basis of the theory of values, that is, through the prism of moral norms and imperatives (Horban O. & Martych R., 2017, p. 101).

An important methodological basis for the analysis of the main approaches to the value of life in bioethics is I. Kant's doctrine of values. An outstanding German thinker substantiated the humanistic nature and developed the universal meaning of value. I. Kant's analysis of axiological issues is based on the categories of duty and good will, which form the foundation of the moral imperative and ensure the rationality of people's actions (Kant I., 1965, p. 211–310). Value, according to Kant, exists as a property of a rational personality in its relation to the world. The moral value of an act is determined not in its consequences, or in the principle of conduct, but solely in the manifestation of good will. It is valuable in a person in itself, regardless of whether it brings external benefits. Good will is determined by a self-imposed moral law. A person can be forced to fulfill it only by oneself. A person of good will is the one who makes decisions solely on the basis of their moral value, who accepts moral attitudes in themselves as reasons for controlling their own behavior.

Good will, according to Kant, is so important for the proper existence of a person that its appearance is the true purpose of the mind. Based on the nature of the assessment of goals, all values are divided into absolute and relative. Therefore, all benefits that exist outside of our good will are subjective, and their value is relative. The objective goal, according to Kant, may be the person, that is, such a rational being, which, unlike a thing, is the goal in itself, and its existence has an absolute value (Kant I., 1991, p. 268–269).

In essence, the humanistic interpretation of I. Kant's categorical imperative is that people see each other as a goal in the form of humanity, as a set of properties that manifest themselves in their rational behavior based on good will. In addition, I. Kant saw in humanity a duty to the development of a human. As a goal in itself, humanity in a person requires respect that corresponds to an absolute value.

A significant contribution to the development of the theory of values was made by the famous German philosopher Max Scheler, who argued with Kant and the neo-Kantians. M. Scheler's doctrine of values is important for us, because he managed to organically incorporate it into his own philosophical concept. M. Scheler's idea about the

special position of human in the Cosmos is one of the most fundamental attempts to explore the phenomenon of life and its value as an object of philosophical anthropology. He set himself the task of giving the essential concept of human, going beyond natural science definitions, including the entire spiritual component of human existence in the phenomenon under consideration, identifying it with the sphere of human “living” in general. Therefore, M. Scheler substantiated the essential-phenomenal properties of the living, which are “self-movement, self-formation, self-limitation in spatial and temporal terms” (Scheler M., 1988, p. 33–34).

According to M. Scheler, value is given to us exclusively in phenomenological experience, hence his desire to emphasize the richness and differentiation of the world of values, which has many types and complex hierarchization. The philosopher distinguishes between values that belong directly to the individual, such as the value of life itself, moral values, and the values of things. Differentiating values according to their content, the philosopher built a hierarchical structure of vital, hedonistic, spiritual and religious values, with the latter at the top. M. Scheler raised separately distinguished moral values that appear in situations where a person chooses or implements a “thing-value” (*Sachwerte*) from a higher hierarchical group in the act to a special kind of values (Scheler M., 1973, p. 200). Religious values are defined as the highest, because, according to M. Scheler, they are the values of the individual, which is a value in itself. The philosopher calls such a person “ens amans” – a person who loves. Therefore, the criterion for experiencing values, according to M. Scheler, is love as the desire to manifest higher values as opposite to hatred as a movement from higher values to lower ones, which underlies resentment.

Speaking about the value of life, the philosopher developed the levels of the vital organization of the living. These levels manifest themselves from the foundation in the form of a “sensory impulse” (*Gefühlsdrang*), which is inherent in the plant world, through the stage of instinct formation, to the level of the emergence of associative memory, and, finally, to the presence of intelligence. Despite the unique features of each of these levels, only a person, as M. Scheler emphasizes, “combines all the essential steps of existence in general, and in life particular... All nature comes to the concentrated unity of its being in them” (Scheler M., 1988, p. 37). At the same time, what makes a human being a human is not reducible to one biological evolution of life. M. Scheler affirms the opposite of life to the very principle of humanizing a human. Life and spirit are radical opposites in M. Scheler’s concept.

M. Scheler's views on the phenomenon of the living made it possible to form a phenomenological axiology, based on which a person's life is determined by the feeling, preference or rejection of certain values, and their cultivation forms the very atmosphere of human existence. In fact, at the beginning of the 20th century, M. Scheler laid down the idea of the value of the human person as an ethical category within the framework of the general theory of values, thereby predetermining the theoretical foundations of the value of life, which were used later, including in bioethical discourse.

One of the fundamental problems of modern bioethics is the problem of life as a value. In modern bioethical discourse, two main approaches to the analysis of this problem have been formed. The first approach can be called the ethics of sacredness (sanctity) of life or life as the highest value (sanctity of life), the second is the ethics of quality of life.

According to the concept of sanctity, human life has a special value. Each person's life is unique and therefore equally valuable. The sacredness of life provides for the attitude to the phenomenon of life as an exceptionally significant object, which has eternal value and, on this basis, requires a reverent attitude towards it. Based on this approach, the value of life is postulated as an unchanging and absolute value that retains its value under any circumstances and does not depend on external conditions. The value of life also does not depend on its characteristics or on the opportunities for its implementation that it provides to different people. Adherents of the concept of the sacredness of life consider its value as absolute. That is, it cannot be conditioned by anything other than the cause that gave rise to it. They also consider the value of human life to be incomparable, in the sense that one's life cannot be more or less valuable than another's. At the same time, the phenomenon of life can possibly be compared with other values, but at the same time it must be placed at the top of their hierarchy. This approach in bioethics is most vividly and fully represented by religious discourse (Horban O. & Martych R., 2020).

According to the concept of "quality of life", a true human life should have certain "qualities", therefore, not all states of organismic life need to be maintained. It is assumed that there should be some criteria by which it is possible to decide where medical care should be provided, and where it can be stopped (or not started at all). Within the framework of this system of views, there is an attempt to introduce a special concept of "personal life" into the modern bioethical discourse along with the concept of "life of the organism" and "life of the body", "biological life", which are synonymous to it. With this approach, the concept of "life of the body" is only a basic

condition for a higher quality level of beingness of the living, “the life of the personality”. And if a given human organism lacks certain qualities, it becomes possible to deny a moral status, i.e. this human’s status of a person, to such a life.

Among the bioethical problems, the most controversial one is the problem of making life easier for a person, including physical suffering during illness. Supporters of the sanctity of life approach are mainly represented by religious philosophers and theologians. To perceive all the benefits of civilization, which provide, if necessary, a more comfortable life, or not is determined by the dogma itself. Considering only Christianity in our case, we can state updated approaches to bioethical problems. This is especially remarkable in Protestantism. Protestantism, focused on the autonomy of the individual, moral autonomy, raises these postulates to the fundamental principles of respect for the autonomy of the patient. In this case, the ethics of life is reduced to the ethics of responsibility, rooted in the philosophy of Immanuel Kant.

As interpreted by Catholic philosophers and theologians, the concept of the sanctity of life strongly forbids euthanasia, considering it as the murder of an innocent person. The supporters of the sanctity of life see the reason for the emergence of the very fact of euthanasia in the general moral crisis that humanity has faced. Important elements of this crisis are the inclination of modern humanity towards utilitarianism, moral relativism and the existential problems of modern people. The consequence of such a crisis is negative changes in the consciousness of the doctor, when, being not devoid of mercy, he or she tries to help the hopelessly ill in the simplest and fastest way – by killing the patient (Ochmański W., 2007, p. 82). Criticizing euthanasia independent of the will, supporters of this approach point to the opponents’ incorrect understanding of human nature. In their opinion, an objective vision of a person is one in accordance with which there is no such existential state of a person in which his or her moral destiny and the possibility of a minimal fulfillment of the sense of existence would be subject to liquidation (May W., 2013, p. 259). The legalization of voluntary euthanasia is criticized because of the incorrect understanding or absolutization of freedom, its identification with desire. It also highlights the incorrect interpretation of the meaning of human suffering. Suffering can help a person in his or her moral and spiritual development, mobilize for deep spiritual, in particular, religious experiences, give rise to love and compassion among those who care for the sufferer (Ślipko T., 2012, p. 319–323).

Supporters of the concept of quality of life, in turn, provide arguments for the admissibility of euthanasia independent of the will of a human.

Since a living being in this case is unable to express its thoughts and will, it cannot be considered a person, and therefore cannot acquire the status of a “victim”. Due to the support of the idea of low value of a purely biological form of manifestation of human life, euthanasia independent of the will for organ transplantation is also allowed. Such a state of life (permanent vegetative state) is equated to the status of a dead person and is practically identified with the autopsy of corpses. In this case, the destruction of the individual in the process of euthanasia is permissible, since life ceases to be worth living (McMahan J., 2002, p. 447–449).

Supporters of the quality of life approach name the following among the main arguments for voluntary conscious euthanasia: 1) an autonomous choice of a person in the right to manage oneself; 2) the right of the individual to a dignified death; 3) the right to a utilitarian calculation of the benefits and losses received by the individual as a result of the extension of his or her existence, which may not be worth the effort and suffering received (Singer P., 1996, p. 194–195). Autonomous decision is the main reason for supporters of the right to euthanasia, because they see it as an essential characteristic of the individual, the basis of his or her dignity.

The issues of life and death are actualized in the bioethical discourse not only as the conscious consent of the subject to the termination of life, but also in cases of artificial termination of pregnancy, where the subject of deprivation of life is a child, even if it is still in the embryonic phase of development. Despite the fact that euthanasia is associated with the end of life, and abortion with its beginning, they raise a single ethical problem, namely the termination of life and its values.

Adherents of the ethic of the sacredness of life give arguments against the permissibility of abortion on the basis of the idea of the potentiality of being a person as a basis for giving the embryo a moral status equivalent to the status of a person. The essence of this idea is that, despite the absence of such personality traits as individuality, rationality, consciousness, autonomy in the prenatal stage of embryo’s existence, it already has the inclinations for their development, acquiring a status equivalent to personal in this regard. Therefore, the embryo has an active potentiality for being a personality, that is, hidden specific abilities that are actualized at a certain time under the influence of exclusively internal factors. Fertilization is recognized as the only “starting point”, the moment of launching the mechanism of further changes. All further stages of human development are already relatively insignificant (Holub G., 2011, p. 113).

The argument about the presence of embryo's personality status is subjected to quite constructive criticism. Therefore, a supporter of the sanctity of life approach, R. Dworkin, proposes the idea of the intrinsic value of life. It is a unique phenomenon that people should respect and defend as the most amazing phenomenon of being, just because it exists (Dworkin R., 1995, p. 73).

Adherents of the quality of life ethics reject the argument about the beginning of personal existence at the embryonic stage of life development in issues of abortion. Abortion does not violate the interests of the unborn subject, since their interests as such do not exist due to the lack of consciousness, rationality and autonomy. The fetus is below the threshold of respect and behavior towards it should be regulated by other interests. The emphasis is on the rights of the mother's personality, including the protection of her life and health. A woman is considered to have ownership of her body and the right to choose between giving birth or aborting the life she has conceived. The embryo in this case is understood as part of the woman's body, and therefore comes into her disposal, like any other element of her body (Harris J., 1985, p. 158).

Supporters of the ethics of the quality of life also provide arguments justifying abortion as self-defense, for example, in a situation involving rape (Thomson J., 1971).

Conclusions

In conclusion, it should be noted that in its essence, the modern anthropological crisis is a crisis of the ethical foundations of human society. Utilitarianism, moral relativism and the existential problems of a modern human lead to crisis consequences in the form of negative changes in human consciousness. The phenomenon of life as a unique value of human existence also undergoes rethinking. Modern bioethical discourse includes a wide range of opinions and points of view on the value of life. All of them can be grouped into two so-called approaches: the ethics of the sacred or the sanctity of life and the ethics of the quality of life. Being oppositional in their views, these approaches have a great scientific potential which allows the development of bioethical doctrine through the formation of moral norms and imperatives of human behavior and the establishment of the boundaries of human influence on the ways and forms of existence of the living.

BIBLIOGRAPHY

- Dworkin Ronald, 1995, *Life's Dominion: An Argument about Abortion and Euthanasia*, Alfred A. Knopf, New York.
- Harris John, 1985, *The Value of Life. An Introduction to Medical Ethics*, Routledge, London, New York.
- Holub Grzegorz, 2011, *Some Ethical Reflections on In Vitro Fertilization*, Intus-Legere Filisofia, Vol. 5(1), p. 107–120.
- Horban Oleksandr, Martych Ruslana, 2017, *Basic approaches to the definition of the essence of the concept of "living"*, Studia Warmińskie, 54, p. 93–103.
- Horban Oleksandr, Martych Ruslana, 2018, *Axiological determinants of the doctrine of "living" in modern bioethic discourse*, Studia Warmińskie, 55, p. 93–106.
- Horban Oleksandr, Martych Ruslana, 2020, *The Idea of Living in Religious-Philosophical Discourse*, Studia Warmińskie, 57, p. 101–115, <https://doi.org/10.31648/sw.6008>
- Kant Immanuel, 1965, *Osnovy metafiziki nrawstvennosti*. Sochineniya v 6-ti tomakh [Fundamentals of the metaphysics of morality. Works in 6 volumes]. Vol. 4. Part 1. Thought, Moscow.
- Kant Immanuel, 1991, *The Metaphysics of Morals*. Trans. by Mary Gregor., Cambridge University Press, Cambridge.
- May William, 2013, *Catholic Bioethics and the Gift of Human Life*, Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor.
- McMahan Jeff, 2002, *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, Oxford.
- Ochmański Władysław, 2007, *Eutanazja nie jest alternatywa* [Euthanasia is not an alternative], Salvator, Kraków.
- Rickert Heinrich, 1998, *Filosofiya zhizni* [Philosophy of Life]. Nika-Center: Vist-S, Kyiv.
- Scheler Max, 1973, *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values*. Trans. by Manfred Frings and Roger Funk. Evanston: Northwestern University Press.
- Scheler Max, 1988, *Polozheniye cheloveka v Kosmose v Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [Position of Man in Space in the Problem of Man in Western Philosophy], Progress, Moskva.
- Singer Peter, 1996, *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, St. Martin's Press, New York.
- Ślipko Tadeusz, 2012, *Bioetyka. Najważniejsze problemy* [Bioethics. The most important problems], Petrus, Kraków.
- Thomson Judith Jarvis, 1971, *A Defense of Abortion*, Philosophy Public Affairs, Vol. 1(1), p. 47–66.

Oksana Petinova¹

Department of Philosophy, Sociology and Management Sociocultural Activities
University of Ushinsky

Ekaterina Tkachenko²

The Institute of World Languages and Media
Anhui University of Finance and Economics

Co-existing with the Other in the Aspect of the Problem of Fluctuations of Personality in the Society

[Współistnienie z Innym w aspekcie problemu fluktuacji osobowości w społeczeństwie]

Streszczenie: W niniejszym artykule wprowadzono analizę pojęcia Innego w kontekście zagadnienia „ja i Inny” oraz ukazano w kontekście filozofii fenomenologicznej drogi, jakimi przebiega proces identyfikacji osobowości w ramach współistnienia z Innym. Problem identyfikacji analizowany jest jako integralna część problemu Innego, gdyż jednostka zawsze działa w horyzoncie dziedzictwa intersubiektywnego. Człowiek rodzi się w określonej tradycji kulturowej, bez której intersubiektywny wymiar jego samoidentyfikacji jest niemożliwy. Przychodzi na świat, który jest już nasycony znaczeniami innych, dlatego zawsze istnieje potrzeba jego samoidentyfikacji, która nie może się dokonać bez aktywnego udziału Innego. Procesy globalizacji, informatyzacji i postindustrializacji wskazują, że we współczesnym świecie rzeczywistość społeczna jest konstruowana za pomocą zupełnie nowych algorytmów, co nie pozostaje bez wpływu na procesy socjalizacji i samoidentyfikacji, prowadząc do głębokich zmian osobowości, które uwidaczniają się w jej fluktuacjach.

Summary: In this article an analysis of the concept of the Other in the context of the issue of “I and the Other” is introduced, and the ways through which the process of identification of personality within the framework of coexistence with the Other are shown within the context of phenomenological philosophy. The problem of identification is analysed as an integral part of the problem of the Other, since an individual

¹ Oksana Petinova, Department of Philosophy, Sociology and Management Sociocultural Activities, University of Ushinsky, 26, Staroportofrankivs'ka St., Odessa, Ukraine, oksanapnp@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-1871-1201>.

² Ekaterina Tkachenko, The Institute of Languages and Media, Anhui University of Finance and Economics, 243 Hong Ye Lu, Bengshan District, Bengbu, Anhui, China, Kachulaoshi616@aufe.edu.cn, <https://orcid.org/0000-0003-2836-1337>.

always acts within the horizon of the intersubjective heritage. A person is born in a certain cultural tradition, without the intersubjective dimension of which their self-identification is impossible. A person is born in a world which is already imbued with the meanings of others, therefore, there always exists a need for their self-identification, which cannot be done without active participation of the Other. The processes of globalization, informatisation and post-industrialisation indicate that in the modern world social reality is constructed through brand-new algorithms, which cannot but impact the processes of socialization and self-identification, and lead to personality's deep changes, which are made evident by its fluctuations.

Słowa kluczowe: osobowość twórcza; fluktuacje osobowości; identyfikacja; światło życia; etyka; kultura; egzystencjalizm.

Keywords: creative personality; personality fluctuations; identification; life light; ethics; culture; existentialism.

Introduction

The problem of personality has always been of the key topics in philosophy, and this subject can never be exhausted, as, on the one hand, it cannot exist in isolation from society, which is constantly acquiring new characteristics, and, on the other hand, new ideas, theories and concepts arise, which introduce alternative ways to solve problems in their corresponding subject fields. The changes in the socio-cultural circumstances require new personality concepts. As it is known, Aristotle called human "Homo Politicus", and this is a very precise characterisation, because the essence of a person is formed and is shown only in a collective of their own kind. Social being is the process of actualization and development of individuals' essential skills in the context of co-existence with others, as well as the mutual exchange of these skills.

Why is the problem of identification so au goût du jour in our time? Why is it one of the central problems in phenomenology? It should be pointed out that nowadays the conflict between I and the Other became ever more problematic. We easily employ others' thoughts, meanings, concepts, making them our own, while at the same time, that which pertains to I, becomes ever more estranged from ourselves. The I is now found outside of ourselves, and the Other – within my own Self. It is clear that the Other helps the realization of one's own originality. However, at the same time juxtaposition of I and the Other can both encourage person's identity, as well as lead to its change and destruction. Therefore, there is always a danger of losing oneself inside the Other.

There is always an element of destruction in a creative personality: by overcoming the old, a creative personality obtains new horizons, which

become its more perfect forms of being. If the creative personality's purpose itself is to destroy, this is destructive creativity. Destructiveness is common for all human beings, and the main difference is in its object: whether it is other people or the person themselves. On the other hand, the concept of destructiveness means atypical behaviour, which comes in conflict with the societal norms, but at the same time, which is directed at the destruction of norms and stereotypes. In nature, it is more common that an organism which is more adapted to the environment, tries to oust the less adapted one. However in the society the power of natural selection weakens, and the competition takes forms which may not be directly associated with destruction as a violent form of decomposition. At the same time, the reality of the Other, as well as the other reality, by the mere fact of their existence prompt the necessity to ensure the sovereignty of the inner world in relation to the other worlds and the other Selves.

Definitions

For the justification of the problem of identification from the point of phenomenology, we should refer to the philosophical ideas of E. Husserl, E. Levinas, P. Ricoeur. However, now we're going to be interested in solving the problem of self-identification within the framework of intersubjectivity and, in particular, what is the role of the Other in this process?

We start our research from the phenomenology of Husserl. According to him, life light exists in the acts of the life of the soul, the acts of consciousness, and subjectivity is the only meaningful instance of the world, the absolute source of its meaning. A person develops their life light by revealing and exposing in the sight of the common day their own values and preferences, interests and needs. Under the influence of the I, which earns to manifest itself, the outer reality loses its calm, gets rid of indifference, restructuring according to the meaningful values and leading motives.

According to Husserl, the intersubjective world cannot be a personal creation of the subject, but is involved in the fact of otherness, because for each particular person, it is their own "here-world", which is different from every other world. This intersubjective world is double-sided. On the one hand, for each there is their own world of subject-relative experience, and on the other hand, it exists in relation to all subjects that are able to cognise, and to their phenomena of the world. It lies at the basis of comprehension of the objective world. The stability in the intersubjective

process lies in relations with other I in terms of the experience of the Other. By directing all attention to this Other, the subject tries to find stability by dividing themselves into their own being and that which is alien to it, the characteristics which are not different, but alien, incomprehensible, dark.

The basis of identification according to Husserl is the idea that consciousness is limited by time. In his opinion, life is basically a concept tightly bound with the that of time. It is a flow, and its source is the actual perception or the “living present”, into which we step gradually. The meaning or the essence is born as an essential or meaningful identity of that, which is being experienced, in different experiences, which can be at the same time tied to the “living present”. “The Self is not an experience, but the one who experiences, not the act, but the one who commits this act, not a characteristic, but the one who possesses such, etc. The Self finds itself, finds its Self-experiences and allocation of spirit in time, and, at the same time, it is not just now that it knows itself as existing and possessing this and that; it also possesses memories, and in these memories it finds itself as the one, which is the same as the one who possessed these or those specific experiences just now or before, etc. All that which is owned and was owned, has its own temporal position, and it is exactly Self which is something identical in time and takes up a specific position in time” (Husserl, 1994, pp. 226–227). “Considered phenomenologically, I find myself as a pure Self and my stream of experiences, in which I find its space-time essence, that stretches out into the infinity, and I find this essence as the identical true meaning in the multiplicity of subjective phenomena and in the rule of intention of the further phenomena, as an idea, which stretches into the infinity, and the true essential meaning of which is found through coming closer to it, as well as from the point of view of probability”(Husserl, 1994, p. 360).

Another phenomenologist, M. Merleau-Ponty also talks about the temporal nature of consciousness and existence. He says the following about the qualities of space and time: “perception gives me a “field of presence” in the broad sense, which unfolds in two dimensions: in the dimension of “here-there” and in the dimension of “the past – the present – the future”. At the same time, it is the second dimension which helps me understand the first one, for both I myself, as well as the others, and the things of the world, are all temporal, however I can say and come from only one sort of temporality – the temporality of my own existence, the unfolding of which gives me the world.” The temporality of the existence is understood by M. Merleau-Ponty in the following manner: “it is an intentional transition from that what I have, to that what I aim at, from

that, what I am, to that, what I want to be (Merleau-Ponty, 2006, p. 281). In this manner, the subject, according to Merleau-Ponty, is inseparable from the its situation, it is “a specific probability of situations; that is, it can actualize its essence in no other way, other than being a body and coming into the light using its body” (Merleau-Ponty, 2006, p. 318).

According to Husserl, in order to understand what is human or what I myself am as a separate personality, I need to partake in the infinity of experience, in which I cognise myself from a different perspective, according to newer and newer qualities, and more and more perfect. The defining features of this experience are: temporality; such understanding of intentional consciousness that, as an experience of consciousness, is divided into the experience of I, myself and the experience of the Other. Experience of I, myself is a stream of my consciousness, universal structures of which make it a transcendental consciousness. “The pure Self”, according to Husserl, is totally empty – it has no essential components, it cannot be described. The pure Self acts as a sort of self-evident point. The Self is absolutely empty, which means that it is identical, because its emptiness guaranties that it can't be non-self-evident (Husserl, 2009, p. 126). The Self remains self-evident because it is empty, and constitutes a certain monad, which has no other attributes, apart from the defining self-evidence of identity, and due to which the other phenomena can be constituted – different intentional acts, experiences, and, accordingly, the world view. Therefore, the identity, or self-evidence-ness, is not problematized by Husserl, but is simply stated. The transcendental Self lies outside of the world, it is a source, that constitutes the meaning of this world and the meaning of the human's existence inside of it.

As we can see, the cognisance of the transcendental Self is unfolded only in a dialogue with oneself due to the ability to split in two parts: the one that watches, and the one that is being watched, – a Self, transcendent in relation to the world, and a Self, which is submerged in the world. The latter Self, as an inherent part of the world, plays the role of the Other. The consciousness of the transcendental Self becomes the source of its own meaning. The intersubjectivity is understood by Husserl as the structure of an object, through which I touch upon the experience of the Other. From here in his philosophy comes the concept of the living world as the world of culture, which encompasses an infinite number of human worlds, since an individual always acts within the framework of intersubjective heritage.

A person takes their place due to the fact that they act and live in the context of the meaningful connections, which allow to determine, according to the relevance, not only their own position, but also the position of all that surrounds them. This definition (identification) happens within

the limits of their own life situation: a person is always born in a certain language environment and cultural tradition. Tradition, according to Husserl, acts as a mechanism of social and cultural inheritance, which ensures the generational change, societal connection and interaction of individuals. It is in the context of traditions, that the process of formation of my personality is unfolding. If tradition is the cultural heritage of many generations, then its basis is intersubjective. It is the intersubjective dimension of tradition which opens up *Volksgeist* for us. Because there exists something that binds the generations. It is the territory which they live on, the language they speak, a certain world view, which is transmitted from one generation to the other. Therefore, they are all united by one national culture.

The concepts of “I can” and “I do” allow us to talk about not a formal, but a meaningful understanding of the Self. This “I can” is characterized by Husserl as the Identical Self, as a special unchanging style of Self and its unchanging personal character. This is what remains the same under the unstopping change of ideas and opinions, namely: my ability to have my own views and to make judgements, as well as to change them. And if an identity of a thing is a result of my work on identification of its meaning, this is only possible because at the basis of my own life lies the unconditional synthesis – the unity of Self and its “living reality”. On the basis of this unity arises the unity of personality, which, however, doesn’t exist in the context of constitution and self-torture, but in the context of relationships with other people.

A transitional form from the pure Self to a personality monad is the pure Self in the total concreteness, in the world around me. The Other, according to Husserl, acts as a new meaning of being, which goes beyond the bounds of a monadic ego in its lonely originality, which is also reflected in my monad. The presence of meaning of the other within the horizon of meanings is a prerequisite of thematisation and understanding of this meaning.

According to Husserl, pre-phenomenal, pre-empirical substance is the identical, the bearer of that, which changes, and of the stable, which brings together all temporal phases of the flow due to the unity of the common entity, according to the ancestral community, which, however, doesn’t appear in the abstract entity at all. Identity is the essence in the unstopping common flow, which is stored in its individuation (Husserl, 1998, pp. 297–298).

It would also be beneficial to compare these ideas of Husserl with the views of B. Waldenfels (Waldenfels, 1999). The being of subjectivity inevitably assumes the mode of existential lack of meaning and perceives

being in different constructs of foreignness. The processes of globalization, which are present in today's society, have led to the emergence of the phenomenon of slipping identity, which doesn't allow social individual to self-identify within the traditional framework of sociality. B. Waldenfels and E. Levinas believe that identification of objectivized essence in symbolic structures is set through the discourse of the lack of meaning with the effects of the lagging behind Self, where the discourse of the other is made into the basis of the discourse of subjectiveness. The subject is only capable of self-identification, which coincides with their own *raison d'être*. The field of identification unfolds as the distance between the I and the Other. The relations between the two open up to be an empty discourse of the I, told from an empty position on an individual. Since an individual does not possess a meaning, they are unable to endow with it any foreign discourse.

Waldenfels talks about the necessity and the possibility of a coming together with the Other, which is related to the subject's ability to change and the perception of that, which does not fall in line with the common order of things and meanings. The Other is something entirely new, something which changes the whole situation. The event of meeting with the Other is something which changes both the subject and the whole world. If the meeting with the Other is possible, then it is an experience of becoming, an experience of change of one's own identity, does it mean that we go back to the idea of interchangeability of identities? No. We can state that the state of being in a meeting with the Other, it, in a certain way, opens ourselves up to an I outside of our identity. The Other world stretches out, changes us, but it doesn't mean that it can be lived.

An interesting and fruitful application of phenomenological approach to the questions of ethics we may find in the works of a French philosopher E. Levinas (Levinas, 1997, 1999). His ideas have a very high importance for our research, because he is almost the very first person to directly put forward and study in detail the questions of personal identity's formation, and the process of individualization itself. He comes from the idea that "Self" is rooted in sensuality, in the feeling of pleasure from being in itself. The particular character of being is rooted in the initial consent, the consent to exist, the consent to be happy, and, in its turn, in the principle of individualization, which by itself can only be understood from within, through the means of the interior (Levinas, 1999, p. 55). Nevertheless, the reverse moment of such individualization on the sensual level is the oblivion of the past, separateness of the "Self", that is, limitless egoism. It is interesting that for Levinas such egoism is not something ethically negative. It is more of, if framed in Husserl's terms, is an inevitable step of

ego-genesis, a step due to which, the “Self” opens up and wakes up. But such self-control of course isn’t the true identity of the “Self”, because it is only the basis for the emergence of the idea of Infinity, in which the meeting with the Other must take place.

Sensual isolation of the “Self” should not be broken by the emergence of the Other, vice versa, it remains, but in such a way, as to not become a hindrance to letting out. It is needed that in a separate being the doors to the outside be both closed and open (Levinas, 1997, p. 86).

The contradiction in the relationship of the “Self” and the Other are expressed in the form of language. These relations, essentially are the process of studying, a school of going outside, into the infinity of the exterior, that is, ethics in the full sense of this word. Therefore language, which is always a gesture of relation, from the very beginning, carries a certain ethical colouration, a certain ethical attitude to the infinity of the exterior. On the other hand, this relation and this experience of the other are again not a simple confrontation of the “Self” and the Other. These relations are more akin to the relationship between a teacher and a student (Levinas, 1999, p. 119). It is in this teaching that the presence of infinity is elaborated, which breaks the loop of totality.

The relationship with the Other, the relationship to the Other exists not outside the world, it at the same time is greater than the world, it goes beyond its bounds in its ability to narrate. Word overcomes the particularity of a singular thing, giving it a universal character. This trend towards universalization is also undoubtedly ethical in its essence, but not in a sense that the particular must dissolve in the universal of ethical norm and instruction, no matter how kind and righteous those were. The universality makes the narration possible, which is always a gift, an ethical gesture towards the other. As a remark along the way, the definition of the ethical for Levinas has a very vast volume and is also ambivalent. Evil intention is also surprisingly considered an ethical relation and should be considered with all due rigour. However, the basic and the more important relation to the Other remains that, which makes the world of “I” and the world of Other a common one.

Levinas successfully implements ethical concepts of phenomenology that were laid down by Husserl and Heidegger, showing that ethical involvement of a person is not limited to adhering to the common models of behaviour, which are regulated by the external norms and rules. By elaborating on the connection between ethics and ontology, Levinas arrives at the problem of personal being and person’s identity confirmation. He shows that such identity is of course not a given, as it had been shown previously by Heidegger, but it also cannot be comprehended only coming

from one's own care about themselves. For Levinas identity is both ontologically and ethically grounded in dialogue, in a situation of a meeting and in a relationship with the Other. Therefore, it can be said, that according to Levinas, it is exactly ethics, especially in the broader sense of this term, that should be considered the "first philosophy", because it is impossible to think of such a being, which would not be grounded in ethical relations, relationships. As was later shown by P. Ricœur in his work "I – self as the other" (Ricœur, 2008), even one and the same person can be the Other for themselves. Thus, dialogical ethics is a necessary constructive moment of personal identity. But we should not forget that the inner dialogue is also in a sense a dialogue, and in relation to oneself – an ethical relation.

Therefore, Levinas considers the function of identity as one of the most important features of human nature. According to him, it is because of it that a person recognizes their otherness in relation to the world. But this function can sometimes become an attachment to oneself, which leads to a heightened sense of loneliness. It is in loneliness that Levinas sees the moment of subject's formation out of the anonymous existence. Loneliness is the lack of time. A subject deprived of temporality, manifesting themselves only as an incarnation, is shut within their identity and is deprived of the ability to change. Such a change should be understood as a possibility of existential renewal.

The problem of identity occupies a special place in philosophy of P. Ricœur. This philosopher sees the objective of his work as the development of a generalized concept of a 20th century person as well as its improvement, which would take into account the contributions of phenomenology, existentialism, personalism, psychoanalysis, etc. The philosophical constructs of P. Ricœur are based on the critical rethinking of Freud's psychoanalysis and Husserl's phenomenology. He strives to overcome the extremities of the both in order to create his own vision of person, which was to be based on the pluralism of those psychoanalytical, existentialist, phenomenological and hermeneutic ideas.

P. Ricœur is considered a representative of phenomenological hermeneutics. "Self as the Other" is his main work about the human, about person's ability to act, about how a word can be an answer to the question of "who am I?" In this work, as well as in the works of the previous philosophers, re-thinking of the problem of human existence takes place. The aim of Ricœur's philosophy is the creation of conditions for a person to come to terms with themselves, with their body and the world. He writes: "Personality is not a problem which is separate from history and memory, personality is a central concept. Personality in

history is a question of finding oneself in relation to the others and in relation to the past, and how a person projects themselves into the future is connected to that” (Ricœur, 2008, p. 130).

Ricœur shows the levels through which personality’s development goes: from personality to “Self”. He highlights three levels: linguistic, practical and ethical. On the first level we deal with the universal capabilities of our language, which become apparent in speech comprehension about people as personalities, and about the “Self”. In this case, a personality cannot yet be characterized as a “Self”, but something can already be said about it. Here we can differentiate one particular personality from all the others. It is a part of that what we call the identification. Here we can identify one given particularity only by relating it either to a class of bodies or to a class of personalities. The second level appears because of the transition from semantics to pragmatics, that is, to a situation, in which the meaning of sentences depends on the context of the dialogue. The third level is the ethical level. It is related to the concept of “ethical guidance”. It is contained in the judgements, which state that people are to supposed to take the responsibility for their actions. “An ethical intention is an intention of good will to live with the other and for the other, according to fair principles” (Ricœur, 2002b, p. 206).

An important moment in Ricœur’s philosophy is the emergence of the concepts of «idem» and «bononiae», where the first one means “identical” in a sense of “analogical”, the same as the one which contains some form, which is unchanging in time. The second concept, “ipse”, means “identical”, but it is related to the concept of Self, Oneself. It means that an individual is identical to themselves. The interpretation of Self plays a major role in the process of self-discovery. Personal identity can only be articulated properly in the temporal dimension of human existence. And it is in the process of forming one’s own life story, which basically means putting events into order, that a person acquires integrity and stability of their identity, where the narrative is its necessary aspect. At the same time, no person constructs their own identity, their own narrative is always intertwined with the narratives of the others about that person, about the world and the others’ stories.

Thus, the identity of I is inseparable form the identity of the Other, because they exist in a continuous interpretative relationship: one’s own narrative already contains fragments of the others’ narratives, and is itself included into them. This intersubjectivity serves as a basis for the transition from I to Myself. On the way of self-identification, there exists a danger of self-deception, and in their search for identity, a subject may come across the danger of losing one’s own identity as well as the lack of

Self. It is because, on the one hand, to be human means to be able to shift to a different perspective, and, on the other hand, a question arises: what will be happening to my own values when I will be trying to understand the values of another person, or other peoples'? The identity of I is an essential part of the identity of the Other, because they exist in a continuous interpretative relation, and one's own narrative already carries the fragments of others' narratives and is itself included into them. An ideal model of a relationship between I and the Other would be a social interaction which is to be understood as an exchange of symbols. Ricœur writes, "...we are united by means of the world of language. In reality there exist not only two persons, that are talking to each other, but a whole linguistic unity, which gives us instruments with which we are able to communicate" (Ricœur, 2008, p. 108). The relationship with the Other is always in one way or the other mediated through the system of symbolic exchange. Identity appears as my own story of life, which gets compared to the stories of the Others in an attempt to give it some integrity. I and the Other are not merely identities, but always also something else.

In Ricœur's philosophy the connection between I and the Other is considered to be a dialogue, and language is the mediator between the two. The attitude towards oneself and the attitude to the Other is based on the text, which was created by culture and human experience, and their interpretation gives us an understanding of ourselves, the Others and the meaning of the world. Therefore, the interaction between I and the Other is a symbolic exchange, and any human activity includes a component of understanding and interpretation.

This French thinker attempted to outline four major human abilities. First of all, the ability to talk, to interact with others by means of language. "I can speak". Secondly, the ability to interfere into the world by means of actions, efforts, to pave their own path in the physical world, so to speak. "I can act". Thirdly, the ability to narrate their life and to form their own identity through such narratives, using memories as a basis. "I can tell about myself". Fourthly, the ability to be a subject of an action, to consider oneself as the author of their own actions. Framing it this way, Ricœur empathises the always communal character of an individual subject.

Identification, according to Ricœur, is impossible without comprehension of subject's belonging to one or the other culture. The case is, the national culture acts as a sort of life generator, an orderer of the chaos of life, where the "national" represents a structured regime. Of course, national identification comes into being, first of all, through the statement of "I – the Other", by separating a certain cultural group from the others

according to the principle of “Self – the Other”. It is impossible to escape the delineation of the mine and the others’ because a person often lives among people of other cultures, and they realize that besides the world which is native to them, there exist other worlds, that are native to somebody else, however that are totally foreign to that original person. “Self”, “mine”, always need self-identification. However in the modern context this identification cannot be expressed by mere belonging to something. I am not myself because it needs to be related to a place, a time, a culture, that is, the elements of the Self.

In this context, new forms of identity gain special importance, which are more fluid and plastic, these are highly in contrast with the identities of the traditional society. Relatively recently (in the Western countries – starting in the 50s and 60s of the last century, and in Ukraine – a little bit later), new youth subcultures acquired popularity, and many of these were related to certain music styles. In the last two decades there appeared and gained popularity the so-called online communities, which are even easier to join, as compared to the “traditional” subcultures. Sometimes a “mishmash of identities” prompts the expulsion of some of society’s members (which is highly relevant for the youth) into marginality, which may instigate deviant behaviour. All these forms of expression of personal fluctuations in the social existence require special attention.

Conclusions and discussion

Post-modernism actualized the problem of search for one’s own identity in a certain negative sense, which bears a certain similarity to the way the activities of Sophists prompted the emergence of the classical philosophical systems of Antiquity – first of all, Plato’s and Aristotle’s. What we mean is the certain therapeutic effect which came as a result of works of post-modernists, and which manifested in the desire of many western intellectuals to set some ontologically meaningful statements against the post-modernist sermon. Because if a person’s identity (including its cultural-historical identity) is dissolved in the arbitrarily accepted illusory ideologies, then the whole culture will dissolve, and personality along with it.

In the history of philosophical thought the historical sequence does not always correspond to the logical sequence. Phenomenology of Husserl and his followers can often answer the calls raised by post-modernism. Phenomenology tries to construct a framework in which a personality attains an ontological basis, however the phenomenological understanding

of ontology is fundamentally different from the classic one. While the classical systems of the past tried to find a transcendental ground for personality (akin to Hegel's Absolute Spirit), phenomenology transfers the discourse to the plane of the problem of bodily experience. This is the real area of different people's contiguity and communication, where their inner living worlds mutually open. The meaning of human existence lies in the existence of the Other, in the study of it, which manifests already at the stage of bodily experience. The human (cultural) world emerges when the system of "I – the Other" comes into being, when there emerges a certain inner relationship between mind-bodies of I and the Other, when the Other starts acting not as a part of the outer world, but as a mode of perception and a carrier of behaviour. The primary connection of a person with the world is done through perception, which is both the first manifestation of human subjectivity and the first step in creation of the world of culture. Therefore, an accurate perception of the outside world is impossible without the existence of the Other. The world as understood by phenomenology is a meaning which shines through the section of the experience of "Self" and the experience of the "Other", in their mutual interconnection.

Phenomenology states that it is highly important to find one's own place in this world and to clearly delineate the limits between the "Self" and the "Other", because stepping over this boundary may be dangerous for a personality.

BIBLIOGRAPHY

- Вальденфельс Бернгард, 1999, *Мотив чужого*, Минск: Пропилеи [Waldenfels Bernhard, *Phenomenology of the Alien*].
- Гуссерль Эдмунд, 1994, *Философия как строгая наука*, Новочеркасск: Сагуна [Edmund Husserl, *Philosophy as a Rigorous Science*].
- Гуссерль Эдмунд, 1998, *Картезианские размышления* (Д.В. Скляднев, Пер.), Санкт-Петербург: Наука, Ювента [Edmund Husserl, *Cartesian Reflections*].
- Гуссерль Эдмунд, 2009, *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию*, Москва: Академический Проект [Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*].
- Левінас Еммануель, 1997, *Права людини і добра воля*, Київ: Дух і Літера [Levinas Emmanuel, *Human Rights and Goodwill*].
- Левінас Еммануель, 1999, *Між нами. Дослідження. Думки про іншого* (В. Куринський, Пер.), Київ: Дух і Літера [Levinas Emmanuel, *Between us. Research. Thoughts about the Other*].

- Мерло-Понти Морис, 2006, *Видимое и невидимое* (О. Н. Шпарага, Пер.), Минск: Логвинов [Merleau-Ponty Maurice, *The Visible and the Invisible*].
- Рикёр Поль, 2002, *Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике* (И. Вдовина, Пер.), Москва: «КАНОН-пресс-Ц»; «Кучково поле» [Ricoeur Paul, *The Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics*].
- Рикёр Поль, 2008, *Я-сам как другой*, Москва: Издательство гуманитарной литературы [Ricoeur Paul, *Oneself as Another*].

Serhii Rusakov¹
Faculty of History and Philosophy
National Pedagogical Dragomanov University

Establishment of the Art Market in the Context of Ukrainian Historical and Cultural Tradition

[Ustanowienie rynku sztuki w kontekście ukraińskiej tradycji historycznej i kulturowej]

Streszczenie: Analizując początki rynku sztuki w Ukrainie, na podstawie twórczości artystów, wystaw malarskich, salonów artystycznych oraz środowisk twórczych XVII- i początku XX w., autor podejmuje próbę szczegółowego badania społeczno-kulturowych procesów w różnych okresach ukraińskiej kultury, które ukształtowały fenomen rynku sztuki, zwłaszcza jego edukacyjny oraz komercyjny aspekt. Wyjątkowość rynku sztuki w Ukrainie wynika z popularyzacji młodych ukraińskich artystów, stworzenia sprzyjających warunków do realizacji ich talentów oraz łączenia sił artystycznych z różnych regionów Ukrainy. Rynek sztuki uważany jest za sferę aksjologiczno-semantyczną, w której odbywa się ciągły ruch dzieł sztuki, powodujący powstawanie nowych idei w ukraińskiej przestrzeni kulturowej. Autor posługuje się metodą kulturowo-historyczną, która pozwala analizować, opisywać i uogólniać wzorce powstawania, kształtowania i rozwoju rynku sztuki jako ważnego elementu społeczno-kulturowej ewolucji ukraińskiej kultury. W pracy uwzględniono istotną rolę mecenatów kultury, których zaangażowanie wpłynęło na rozwój rynku sztuki w Ukrainie, a ponadto przebadano proces powstania oraz rozwoju artystycznych wystaw, które nabrały popularności dopiero w XIX w., mimo długiej tradycji działalności wystawienniczej w Ukrainie. Wyjątkowym zjawiskiem w tym zakresie stały się ruchome wystawy, które ukształtowały zasadniczy nurt w malarstwie w trzech ostatnich dekadach XIX w. Osobno rozpatrzono działalność Towarzystwa Naukowego im. Tarasa Szewczenki, które przyczyniło się do powstania galerii portretów – największego projektu związanego ze sztukami pięknymi, na czele którego stał Myhajło Hruszewski. Autor podkreśla, że zaangażowanie postępowych postaci ukraińskiej kultury, przyczyniło się do powstania wielu artystycznych stowarzyszeń, które odegrały istotną rolę w popularyzacji twórczości przede wszystkim ukraińskich artystów, oraz, co również niezwykle ważne, sprzyjały temu, że sztuka stała się przedmiotem zainteresowań wielu ludzi.

¹ Serhii Rusakov, Department of Theology, Religious Studies and Cultural Studies, National Pedagogical Dragomanov University, 9 Pyrogowa Str., 01601 Kyiv, Ukraine, s.s.rusakov@npu.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0002-8494-9445>.

Summary: The origins of the art market in Ukraine are analyzed on the basis of the life of artists, art exhibitions, art salons and creative circles of the 17th – early 20th centuries. The author researches the socio-cultural processes of different periods of Ukrainian culture that influenced the phenomenon of the art market, in particular its educational and commercial aspects. The peculiarity of the art market in Ukraine is connected with the popularization of young Ukrainian artists, the creation of favorable conditions for the realization of their talent, the unification of artistic forces from different Ukrainian regions and on. The art market is considered as a value-semantic space, where works of art are circulated, thanks to which new ideas emerge in the Ukrainian cultural space. The author uses the cultural-historical method, which allows to analyze, describe and generalize the patterns of origin, formation and development of the art market as an important component of socio-cultural evolution of Ukrainian culture. The important role of patronage, which contributed to the development of the Ukrainian art market, is considered. The origin and development of art exhibitions, which gained popularity in the 19th century, despite the long-standing tradition of exhibition activities in Ukraine, are studied. Mobile art exhibitions became a unique phenomenon, which determined the main trend in the fine arts of the last third of the 19th century. The activities of the Taras Shevchenko Scientific Society, which contributed to the creation of a portrait gallery – the largest project related to the fine arts, headed by M. Hrushevsky – are reviewed separately. The author emphasizes that the activities of progressive Ukrainian of art contributed to the creation of many artistic associations, which played an important role in promoting the works of Ukrainian artists, awakening public interest in art.

Słowa kluczowe: rynek sztuki; artysta; publiczność; wystawa artystyczna; kulturowo-artystyczny salon; kolekcjonowanie, patronat.

Keywords: art market; artist; audience; art exhibition; cultural and artistic salon; collecting; patronage.

Introduction

Art, according to the theoretical understanding of this phenomenon in the field of current culturological discourse, which has acquired the status of the theory of artistic culture over the last decade, belongs to one of the types of prestigious cultural and artistic self-education of the audience.

The current attitude to the creation and presentation of art is marked by the rapid development and growth of art market institutions that permeate the heart of culture, unfainting interest to the problems of the modern society, reviving of the development of new economies, including creative, diverse creative industries which undoubtedly make the study of the art market relevant.

Being historically the only way to ensure the existence of the artistic community and the phenomenon of art itself (Kalashnikova A., 2015, p. 3), the art market is one of the leading mechanisms for the actualization of art, which intersects modern cultural, economic and social processes.

In the modern economy, the art market is defined as a system of relations between the artist who produces a work of art and the consumer who buys this work (supply and demand) (Pavlichenko N., 2017, p. 73). That is, from an economic point of view, it is a market of works of art, where acts of purchase and sale are carried out and the price for them is formed.

T. Momot and D. Momot emphasize that the art market is, on the one hand, the quintessence of culture, art objects, heritage of nations, which is cared for by patrons and protected by the state; area free from determining the return on investment and commercial influences. On the other hand, it is the market saturated with many commercially focused and pragmatic subjects of the art market, which exploit people's interest in art objects for their own financial gain and carefully protect their own financial benefits in the art industry that is in the sphere of the private entrepreneurship (Momot Tetiana, Momot Daryna, 2018, p. 34–44).

As N. Pavlichenko rightly points out, the art market is an important component of culture, and its internal mechanisms affect the development and dissemination of works of art, the quality of life of artists and their relationship with society (Pavlichenko N., 2017, p. 75). Due to the circulation of works of art, new ideas are emerging in the Ukrainian cultural space.

In addition, the notion of the absolute novelty of the art market, which was formed as a result of social processes and is characterized by the formation of socio-cultural communications that ensure the movement of artistic values, seems erroneous. In the modern sense, as a model of circulation of works of art, the art market was formed only in the twentieth century, and now continues the process of self-formation, which had its preconditions in previous centuries, including Ukraine. The phenomenon of the art market, the preconditions and peculiarities of its creation are now the subject of heated discussions in the scientific community and need further theoretical understanding as a significant category of culturology.

Materials and Methods

Historical information on the development of the art market is collected in the works of O. Andreyeva, B. Vipper, K. Virman, I. Hrabar, N. Dmitriyeva, M. Dobroklonskiy, Y. Kolpinskiy, A. Perryusho; a scientific review of the artistic heritage of Ukrainian patrons was conducted by O. Donik, T. Nikolayeva, I. Giryh, O. Tkachenko, and others. At the same time, there are currently no thorough cultural studies on the history of the Ukrainian art market.

The purpose of the article is to analyze the cultural and historical aspects of the formation and development of the Ukrainian art market in the context of today, to identify features of its circulation of art in the 18th–19th centuries.

The leading methodology of our research is the cultural-historical method, which is an integrative method of analysis, identification, description, generalization of the defining, most significant patterns of origin, formation and development of the domestic art market and artistic communications as an integral part of sociocultural evolution of Ukrainian society.

It is through sociocultural activity a person is involved in the field of culture and its heritage. Art market as a value-semantic space (Rusakov S., 2020, p.179). in this sense is a striking example of diverse and active socio-cultural activity, which is implemented in different cultural and historical epochs in appropriate specific forms. That is, in different age periods, both the art market itself in one of its manifestations and the subjects of the art market, of course, are significantly different, including Ukraine.

Results and discussion

Until the 17th century, one of the most important works of art in Ukraine was the icon, and art was based on religious canons and used artistic images to bring people to the realization of their spiritual essence, ie it was sacred. Sacred art is understood as a set of works of art that have dogmatic, religious significance (Holovey V., 2015, p. 127–136). Most of the customers of sacred works of art were, of course, among the clergy, government officials, nobility, who sponsored their creation and, accordingly, determined the material, plot and location of the art object. It is significant that such works were outside the trade turnover in the future, because they were site-specific (ie, created to exist in a certain place).

Later, in the first half of the 17th century, the so-called parsuns (from the Latin persona – personality, person) were performed with the help of icon-painting techniques. This is the conditional name for the paintings that took an intermediate place between icon painting and secular portraiture. According to O. Augustyuk, the popularization of the genre of portrait painting throughout the Ukrainian lands was facilitated by a prestigious material item, that is why almost every artist of that time sought to write portraits (Avhustiuk O., 2012). For example, Ukrainian painters often carried out orders of various kinds, ranging from decorative interior paintings, icon painting, and later portraits. According to P. Biletsky, they had the ability to “compose a large iconostasis in its entire-

ty and at the same time to paint “The Cossacks Mamayev” (Biletsky P., 1981, p. 68). Until the beginning of the 19th century, most monastic and diocesan icon painters painted portraits of the nobility for an additional fee, among which it became fashionable to have private art galleries. Their portraits were often commissioned by wealthy families of Cossack officers, whose privileged position was increasingly strengthened (Stepovyk D., 1982, p. 96).

The sociocultural phenomenon of patronage played an important role in the development of the Ukrainian art market and for all its participants. In essence, the patronage is a type of non-governmental activity aimed at stimulation and support of the creative initiatives in the field of culture, education and art, and its defining feature is the provision of disinterested assistance, protection of talented individuals and teams.

In the 18th – 19th centuries the phenomenon of patronage was closely connected with the growth of national consciousness, as well as the desire to spread the achievements of European enlightenment in all its diversity, which was embodied in the patronage of prominent representatives in education, science and art. Thus, thanks to the active support of the Hetman of the Zaporizhzhya Army and statesman Ivan Mazepa, a “cultural revival” began in Ukraine. Thanks to his organizational and financial support in the 17th–18th centuries a new direction in Ukrainian art emerged – the Ukrainian Baroque which also had another name “The Mazepian Baroque”.

Among the patrons of the 18th – 19th centuries, which made a significant contribution to the revival and development of Ukrainian national culture and art, there are many famous names, including a representative of the Ukrainian aristocratic family Oleksandr Bezborodko (1747–1799), public and statesman, famous Cossack – nobleman Dmytro Troshchynsky (1749–1829), countess, public figure and educator of the Cossack family *Elizaveta* Miloradovich (1832–1890), Ukrainophile, public figure of the noble origin Hryhory Halahan (1819–1888) and others.

The process of formation and development of the art market in the Ukrainian lands at the turn of the 18th – 19th centuries has already acquired some of its outlines, which gives grounds to talk about the emergence of some institutional features and formations. In particular, a layer of wealthy art connoisseurs has already formed, an active development of domestic art, art criticism, private collecting have taken place, the country is beginning to play the role of an attractive market for Europe.

The emergence of such a subject of the art market as an art exhibition can be discussed only in the second half of the 19th century, although the exhibition activity itself has a long tradition in Ukraine. Its prototype was

a fair activity, which has become widespread since the 16th century. The most famous fairs were held in such cities as Kyiv (Kontraktovy), Poltava (Illinsky), Kharkiv (Khreshchensky), Krolivka (Vozdvyzhensky). Organization of industrial and agricultural exhibitions only in the second half of the 19th century began to become regular, exhibitions of works of art were held in Kyiv, Lviv, Odesa, Kherson and other cities.

A unique, iconic phenomenon of national culture are the mobile art exhibitions, which have identified the main trend in the fine arts of the last third of the 19th century and, of course, contributed to the formation of the space for the functioning of art in Ukraine. The Society of Mobile Art Exhibitions (hereinafter – SMAE) was part of the process of democratization of culture in the post-reform period. Qualitative and significant changes took place in all spheres of culture: painting, music, literature, etc. During this period, culture is transformed from elitist to mass. Thus, two processes take place simultaneously: on the one hand, democratization and, on the other hand, the massification of culture and art.

By organizing mobile exhibitions, the Itinerants were active in public awareness activities, involving the audience and local artists in the artistic process, introducing the general public to both “traditional” and “latest” artistic stylistic pursuits, thus empowering and diversifying Ukraine’s artistic life. It is also worth noting the commercial nature of the activities of SMAE, the founders of which preferred to organize the society itself, which at that time had only commercial significance. As a result, the Society’s statute was a combination of traditional intentions for charitable societies, which included: “a) providing the people of the provinces with an opportunity to get acquainted with the national art and monitor its success; b) the development of love for art in society; c) association for purely commercial purposes; d) facilitation for artists to sell their works” (Shabanov Andriy, 2015, p. 37).

At the turn of the 19th–20th centuries the artistic life in Ukraine is changing and becoming more complicated. The interest of all levels of population (officials, intellectuals, students) in art in the part of the country that was under the Russian Empire found its way in the opening of societies of lovers of fine arts, art circles whose participants organized periodic exhibitions, lectures on art, contributed to the establishment of art galleries, museums, drawing classes, schools and colleges.

It should be noted that in the part of Ukraine which was under Austrian power in the late 19th – early 20th century, in contrast to the Russian Empire, there were more favorable conditions for the development of Ukrainian art market, progressive Ukrainian figures established national institutions in the field of culture and art. Organized in Galicia artistic

(visual and artistic-industrial) societies and professional commissions were engaged in the uniting, support and development of young artists, exhibitions, which contributed to the promotion of professional art in Galicia, the formation of artistic traditions of the region in general (Zaitseva Z., 2019, p. 182–191).

An eloquent example of the fruitful work of the Taras Shevchenko Scientific Society (hereinafter – ShSS) in this direction was the creation of a portrait gallery – the largest project related to fine arts, led by M. Hrushevsky. According to the domestic researcher of the artistic life of Ukraine at the turn of the 19th–20th centuries. N. Sheludyakova, “the first receipts of portraits to the ShSS were single and not related to the idea of the gallery” (Sheludyakova N., 2016, p. 68). Thus, the famous Ukrainian patronage and collector V. Tarnovsky in 1893 donated to the ShSS the portrait of T. Shevchenko (File. 33. Protocols of meetings of members of the board, 1893–1902, p. 13), and in 1895 by will of the artist M. Ge the portrait of M. Kostomarov was donated to this Society, which decorated the walls of the Society’s office (Report on the activities of the branch of the Shevchenko Scientific Society in Lviv for the period from January 1 to December 31 1895, p. 4). In 1898, on the occasion of the 25th anniversary of the ShSS, a collection of portraits of prominent Ukrainian figures was created. The first three portraits – of M. Zhuchenko, E. Miloradovich and D. Pilchikov, on behalf of the society were painted by I. Trush, a young artist, a graduate of the Krakow Academy of Arts (Kokorudz I., 1899, p. 17). I. Franko said about the paintings presented by I. Trush: “... they should be included in his best works in that field” (Franko I., 1900, p. 60).

In addition to portraits, the ShSS collection also included works of artists of various genres. In 1905, at the exhibition in Lviv, the Society acquired the famous work of F. Krasysky “The Guest from *Zaporizhzhia*” and in 1909 – paintings of V. Krychevsky “St. Mykolay”, “The Day of Judgement” and “The Fair in Poltava” (Burdulanyuk V., 2009, p. 4).

Although ShSS proclaimed the development of Ukrainian art as one of its important tasks, in practice it was rather a professional association of artists, whose goal was to provide work for its members, through mediation in sale or purchase of paintings, providing material support to artists. In addition, according to Ukrainian historian and fine art expert of the early 20th century M. Holubets, the ShSS was a “commercial and industrial” institution, a kind of guild association of goldsmiths, carvers and painters, which contributed to the separation of artists from artisans, gave a powerful impetus to the Galician artistic life (Holubets M., 1925, p. 144).

For the development of the Ukrainian art market, perhaps the most important achievement in the activity of the ShSS was the creation in 1898 on its basis the union of Ukrainian artists of Galicia “The Society for the Development of Rus’ Art” (hereinafter – SDRA) in Lviv, initiated by M. Hrushevsky, V. Nahirny, Y. Pankevych and I. Trush (Nahirniy Vasyl, 1898). The members of the newly created art center focused their efforts on promoting the revival of Ukrainian traditions in art, the convergence of Ukrainian national culture to its “fullness”. The art exhibitions (1898, 1900, 1902, 1903) organized by this association contributed to the cultivation of new aesthetic views, the establishment of national identity in works of art of various genres (Yasinovsky Yuri, 2021).

At the «First Exhibition of Rus’ Art” (1898), organized on the occasion of the first meeting of the Society, were exhibited the paintings of its members, including the landscape paintings of I. Trush, the church images of K. Ustiyanyovych, religious and portrait images by Y. Pankevych, etudes by O. Skrutok, drawings on cardboard and oil paintings by A. Pylykhovskiy etc. The art exhibition of 1898, organized by the SDRA, witnessed a revival in Ukrainian artistic life.

Some of the Ukrainian artists of the late 19th and early 20th centuries, most often I. Trush and M. Ivasyuk, also organized personal exhibitions on their own. For example, I. Trush in the hall of the Lviv City Permanent Exhibition in 1899 organized an individual exhibition of his landscape and portrait paintings, which was well received by the audience. The result of one and a half years of the artist’s work was a personal exhibition, which was held with great success in the salon of the Regional Society of Friends of Art (Lviv) in the summer of 1901. The collection of landscape paintings presented at the previous personal exhibition also included landscapes and monuments of Kyiv and Kaniv, portraits of V. Antonovych, Ariadna Drahomanova, Lesya Ukrainka, M. Hrushevsky. The theme of the works presented by the painter brought the audience to the conciliar and independent associations. The special attention of the audience was focused on the picturesque two-meter landscapes overlooking the Dnipro.

These artists achieved high skill and professionalism, were able to commercialize their own work, took an active part in art exhibitions held in Lviv, Kyiv, Poltava, Warsaw, Krakow, Poznan, as well as Vienna, London, Sofia and other European cities. I. Trush, as a representative of the Committee of Ruthenian (Ukrainian), Polish and Czech–Moravian artists of Austria–Hungary, fruitfully cooperated with the administration of the Kyiv Art, Industry and Science Museum in organizing art exhibitions in the halls of the museum.

The activities of progressive Ukrainian figures contributed to the creation of many artistic associations, which played an extraordinary role in promoting the works of Ukrainian artists, awakening public interest in art. Thus, I. Levynsky, V. Nahirny and I. Trush organized the Society of Supporters of Ukrainian Antiquities (1911–1914), which popularized the native art of the region (Photolviv, 2019). The Lviv Professional Union of Plastic Artists was founded to hold group and individual exhibitions, organize and hold art discussions and topical professional lectures (1932–1939).

The activity of the Dnieper (ukr. Naddniprovsky) artists (M. Holubets, P. Kholodny) and the Galician M. Kovzhun had a significant influence on the art of the region. On their initiative, a Circle of Ukrainian Artists was organized (Lviv, 1922–1927). The Circle organized four joint exhibitions of Galician and Dnieper artists (L. Hetz, P. Kovzhup, O. Kulchytska, A. Mapastyrsky, Y. Muzyka, O. Novakivsky, V. Sichynsky, O. Sorokhtey, V. Kryzhanivsky and etc.), published the magazine “Ukrainian Art”, organized work on the education of Ukrainian creative youth in the traditions of national art (Yanyshyn B., 2018, p. 46). The Association of Independent Ukrainian Artists (1931–1939) organized fourteen group and individual art exhibitions in Galicia and abroad, involved Italian, French, Belgian, and other artists in its exhibitions; published the magazine “Art”, illustrated catalogs, albums and monographs.

Development of the art market in the South of Ukraine in the early 20th century is largely connected with the activities of the literary and artistic group “Gileya”, organized by D. Burliuk (1882–1967), – one of the most prominent Ukrainian artists of the futuristic trend, art and literary critic, art theorist. D. Burliuk himself, having formed together with his associates the direction of picturesque Ukrainian art, known in the world as the art of futurism, called it “Little Russian style”, “Cossack-Tatar futurism”, “Ukrainian style” (Hulyaeva O., 2015, p. 60–64).

Without exaggeration, the south of Ukraine at the beginning of the last century can be considered the epicenter of the avant-garde movement, whose artistic traditions were laid in the circle of “innovators” first in the Kherson region, and later in Odesa, Mykolaiv. Thus, at the invitation of the futurist brothers Davyd and Volodymyr Burliuk, in the estate of Prince M. Sviatopolk-Mirsky “Golden Beam”, and later in the estate of Count Mordvinov (Kherson region), where their father Davyd Fedorovych Burliuk worked as a manager, visited and practiced poetry, art and performances almost every year.

In addition, D. Burliuk, “was a man, forever immersed in some search, some work, fussy, full of grandiose projects...” (Sukhoparov S., 2003,

p. 29), actively participated in the artistic life of the then Kherson and, in particular, in the dissemination of leading ideas of avant-garde art in the public, in organizing art exhibitions (“Exhibition of Impressionist paintings by the group “Vinok (Wreath)” (1909); in the exhibition of the art association “Blue Rider”: “Diamond Jack” (1912) and others) (Sukhoparov S., 2003, p. 51).

In the south of Ukraine at the beginning of the 20th century, more global shifts in the aesthetic tastes of the public and critics, the awakening of interest in both to the “new” were caused primarily by “Salons” of the sculptor V. Izdebsky in 1909 and 1911. In the Odessa press of the time, the journalist Lohengrin (P. Herzo-Vinogradskiy) gave the following assessment to “Salons”: “...There is something in this “Salon” that makes you worry and argue... This “something” in the “Salon” – is the life, a great beat of the pulse... cheerful and bold artistic life” (Loyenhrin (Herzo-Vinogradsky Petr), 1909).

Modern domestic researcher T. Nikonenko defines the phenomenon of cultural and artistic salons, their place and role in Ukrainian culture of the late 18th – first half of the 19th century and the essence of this concept as follows: “cultural and artistic salons are a certain historical phenomenon, they arose in response to the pressing needs of socio-national and cultural development and, having played their historical role in raising national and cultural life during feudalism and at the beginning of capitalism, died in times of spread and prosperity of market relations in all spheres of life, including the fields of culture and arts” (Nikonenko T., 2005, p. 15). According to T. Nikonenko, the first cultural and artistic salons on the territory of Ukraine appeared at the end of the 18th century and gained the greatest popularity by the mid of the 19th century in Kyiv, Kharkiv, Odesa, Chernihiv, and Poltava, while in Right-Bank Ukraine these cultural forms functioned in the estates of big Polish magnates. The Ukrainian elite (writers, politicians, artists and scientists) united in this way to implement artistic principles and progressive ideals of art and literature, joint training in artistic skills, to solve urgent problems and problems of contemporary culture.

According to reviews in the periodicals of the 20th century, “Salons” and other artistic events and forms of presentation of cultural and artistic achievements have aroused quite lively interest in the artistic community and the audience. The vast majority of the audience liked “Salons”, they formed artistic thought and forced to analyze.

According to research of O. Barkovska, E. Holubovsky (Holubovskiy Y.M. & Kohrit F.D. & Shchurova T.V (eds.) 2007) and other authors, the reaction of that time audience testifies that the arrangement of

“Salons” had a powerful influence on the development of avant-garde art in the Southern Ukraine.

After the opening of the exhibition of the Society of Fine Arts in Kher-son in 1910, which was attended by the vast majority of local artists, the local press wrote: “The exhibition is very interesting... and, first of all, because it has works of different directions: there are “left”, “right” and others. D. Burliuk’s paintings were successful and in demand in two “Salons” by V. Izdebsky, and most of them were sold – all this, in turn, contributed to the further creative activity of the artist.

Thus, the creation and organization of specialized cultural and artistic institutions, events and activities, such as “Salons” of V. Izdebsky in the South of Ukraine in the 20th century which, incidentally, were the first large-scale exhibitions of contemporary art in the Russian Empire, significantly revived the artistic life of contemporary society. They became a kind of sign of affirmation of the avant-garde art on the national basis, started the exhibitions of Ukrainian artists of the new generation, and played a huge role in changing the artistic tastes and aesthetic worldview of the general public.

N. Pavlichenko singles out several types of art exhibitions organized in the late 19th – early 20th centuries: 1) mobile exhibitions of paintings; 2) exhibitions organized for charity; 3) exhibitions dedicated to significant dates; 4) personal exhibitions; 5) reporting exhibitions in educational institutions (Pavlichenko N., 2017, p. 9–10). Such exhibitions were typical for other regions of Ukraine at the turn of the century. Each exhibition became the most important event in cultural life and attracted public attention. Art exhibitions became regular, the list of their participants expanded, the exhibits became more diverse, and much attention was paid to the design of the exhibition. They were arranged for the purpose of aesthetic education of spectators, and in some cases – for the sale of exhibited works, which allowed to provide material support to artists, or to achieve charitable goals. Art exhibitions helped to acquaint the population of the region with the works of famous Ukrainian, foreign and local artists.

Conclusions and discussion

It is most appropriate to connect the genesis of the Ukrainian art market with the stages of cultural development, each of which is characterized by the dynamics of socio-cultural processes, changes in value dominants and worldview paradigms. According to the fulfilled research, the understanding of the concept essence of «art» has changed historically

and socio-culturally, which was inevitably associated with the hierarchical scale of cultural values that was laid down in a particular society at one time or another. It should be emphasized that from the point of view of culturology, we can speak about the origin of the art market as a value-semantic space only when an artist from a craftsman began to turn into a bright, creative personality, and art became a self-sufficient subject that embodies the author's idea and has certain artistic qualities (approximately in the first half of the 17th century, when art began to acquire a secular character).

The development and formation of the art market is proven by the emergence and functioning of its institutional, informational and communicative components: the emergence at the turn of the 18th – 19th centuries of private collecting and art criticism; arrangement by the beginning of the 19th century of private art galleries by wealthy art connoisseurs; activity of patrons in the 18th – 19th centuries in support of creative initiatives in the field of art, their patronage of talented artists; organization of art exhibitions from the second half of the 19th century; activity of cultural and artistic salons from the end of the 18th to the beginning of the 20th century; activity of mobile art exhibitions in the last third of the 19th century; organization of art and art-industrial societies, art associations, professional art commissions in the late 19th – early 20th centuries; arrangement of personal exhibitions by artists from the end of the 19th century, etc.

Thus, with the growing interest in the work of artists and national art in general, with the development of exhibition activities, the need to create art collections at the public level quite naturally became a relevant issue. Exhibition projects, art galleries, art salons created with the financial and organizational support of patrons and philanthropists significantly influenced the further socio-cultural face of Ukraine in the second half of the 19th – early 20th centuries, contributed to the formation of aesthetic consciousness of the audience, had a positive effect on the development and growth of the Ukrainian art market.

BIBLIOGRAPHY

- Avhustiuk Olha, 2012, *Reflective and expressive nature and aesthetic orientation of the fine arts of Volhynia of the 18th – 20th centuries*, Ostroh Academy National University Digital Archive, https://eprints.oa.edu.ua/1350/1/Avgustjyk_210512.pdf (8.10.2021).
- Biletsky Platon, 1981, *Ukrainian art of the second half of the 17th–18th centuries*, Kyiv, Mystetstvo.

- Bosa Iryna, 2015, *The activity of the society of mobile art exhibitions and its influence on the artistic life of Yelisavetgrad of the end of the 19th – beginning of the 20th century. Some aspects of provincial art criticism*, Questions of culturology, Edition 31, p. 29–36.
- Burdulanyuk Vasyl, 2009, *Museums of the Shevchenko Scientific Society*, Bulletin of the Precarpathian University: History, Edition XV, p. 3–10.
- Burd-Voskhodov Alexander, 1911, *Hymn to madness: dedicated to the Salon of Vladimir Izdebskiy*, Odessa news, 9 (11) Feb.
- Dziuba Oleksandr, 2015, *Troshchynskiy Dmytro Prokopovych: b. in the village Yareski, Shishatskiy district* in Shevchenko's encyclopedia: in 6 volumes, Kyiv, Vol. 6, p. 318–319.
- Fidias, 1910, *Exhibition*, Yug, April 29, p. 2.
- File. 33. *Protocols of meetings of members of the board, 1893–1902*.
- Franko Ivan, 1900, *Drawings by Ivan Trush*, Literary Scientific Bulletin, Vol. IX, Book I, p. 59–63.
- Holovey Viktoria, 2015, *Theological and dogmatic substantiation of icon-painting art in early Byzantine patristic of 4th–5th centuries*, Volyn evangelist, Issue 3, p. 127–136.
- Holubets Mykola, 1925, *One hundred years of Galician painting. 1804–1904*, Old Ukraine, Edition VII–X, p. 140–153.
- Holubovskiy Y.M. & Kohrit F.D. & Shchurova T.V (eds.) 2007, *Black square over the black sea: materials for the history of the avant-garde art of Odessa of the 20th century*, Odessa, Optimum.
- Hrushevsky Mykhailo, 2002, *The second performance of the images of Ivan Trush in Socio-political works (1894–1907)*, eds. P. Sokhan & Y. Dashkevich & I. Gyrych, Lviv, Svit, p. 223–226.
- Hulyaeva Olha, 2015, *The emergence and development of avant-garde art in the artistic life of the Southern Ukraine in the early 20th century*, Ukrainian culture: past, present, ways of development, Edition 2, p. 60–64.
- Kalashnikova Alina, 2015, *The market of fine arts: social factors of formation and development in modern Ukrainian society*. Ph.D. thesis, V.N. Karazin Kharkiv National University.
- Kokorudz Ilya, 1899, *Report on the activities of the department of the Shevchenko Scientific Society in Lviv in 1898*, Notes of the ShSS, Vol. XXVII, p. 12–19.
- Kolesnyk Iryna, 2019, *“We left Sokyryntsi...”: travelogues of the Galagan family*, Central State Historical Archive of Ukraine in Kyiv, Institute of Manuscript of Vernadsky National Library of Ukraine, Borys Grinchenko Kyiv University, Kyiv, StreamARLine.
- Kupchynsky Oleh, 1994, *Statute and protocols of meetings of the Society of Supporters of Ukrainian Literature, Science and Art in Lviv*, ShSS Notes, Vol. CCXXVII: Works of the section of art history, Lviv, p. 393–419.
- Loyenhrin (Herzo-Vinogradsky Petr), 1909, *Zigzags*, Odessa news, 8 Dec.
- Momot Tetiana, Momot Daryna, 2018, *Art industry market infrastructure: analysis of modern structure and functions*, The current status of research and technology in industry, Issue 2 (4), p.34–44.
- Myasoedov Hryhory, 1972, *Letters, documents, memoirs. Moscow: Fine Arts*, <http://www.tphv-history.ru/books/myasoedov-pisma-dokumenty-vospominaniya.html> (18.10.2021).
- Nahirniy Vasyl, 1898, *Society for the development of Rus' art*, Dilo, part 218.

- Nikonenko Tamara, 2005, *Cultural and artistic salons in Ukraine at the end of the 18th – first half of the 19th century*, Abstract of Ph.D. dissertation, Kyiv National University of Culture and Arts.
- Pavlichenko Nadia, 2017, *Art market of Kyiv (late 19th – early 21st centuries): peculiarities of functioning and typological characteristics*. Abstract of Ph.D. dissertation, Pyotr Tchaikovsky National Music Academy of Ukraine.
- Pavlichenko Nadia, 2017, *The art market as a cultural and economic*, Magisterium. Culturology, Edition 68, p. 72–75.
- Photolviv 2019, *Architecture and art of Lviv. The end*, <https://photo-lviv.in.ua/arhitektura-i-mystecztvo-lvova-zakinchennya/> (5.10.2021).
- Report on the activities of the branch of the Shevchenko Scientific Society in Lviv for the period from January 1 to December 31 1895*. NShSS, 1896, Vol. 10, p. 1–5.
- Rusakov Serhii, 2020, *Event as a value-semantic factor of the art market development*, The Culturology Ideas, Issue 17, p. 178–187.
- Saliy Oleksandr, 2009, *Dmytro Troshchynskiy and Mykola Hohol. To the 200th anniversary of the birth of M.V. Hohol*, Vidlunnya vikiv, Issue 1 (11), p. 72–76.
- Shabanov Andriy, 2015, *Peredvizhniki: between a commercial partnership and an artistic movement*, European University Press in St. Petersburg.
- Sheludyakova Natalya, 2016, *M. Hrushevsky – a collector in the context of scientific and artistic life of Ukraine in the late 19th – early 20th century*, Ph.D. thesis, Institute of History of Ukraine, National Academy of Sciences of Ukraine.
- Stepovyk Dmytro, 1982, *Ukrainian art of the first half of the 19th century*. Kyiv, Mystetstvo.
- Sukhoparov Serhii, 1992, *Alexey Kruchenykh. The fate of the budetlyanin*, München, Verlag Otto Sagnerin Commission.
- Sukhoparov Serhii, 2003, “*All Kherson*” in the caricatures of Kruchenykh and Tarabankovskiy, Kherson, SLAZH.
- Trush Ivan, 1898, *The first Rus play of art*, Literary Scientific Bulletin, Vol. IV, Book X–XII, p. 151–153.
- Yanyshyn Bohdan, 2018, *Organization and activity of the society of supporters of Ukrainian literature, science and art in Lviv*, Old European historical journal, Issue 8, p. 45–52.
- Yasinovsky Yuri, 2021, *Society for the development of Rus Art*, http://www.history.org.ua/?termin=Tovarystvo_rozvoiu (9.10.2021).
- Zaitseva Zinaida, 2019, *Institutional aspects of the development of Ukrainian culture in Galicia (late 19th – early 20th centuries.)*, Historical and political problems of the modern world: Collection of scientific articles, Vol. 39, p. 182–191.

Serhii Terepyschyi¹

Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy
National Pedagogical Dragomanov University

Anastasia Kostenko²

Department of Theoretical and Applied Economics
State University of Infrastructure and Technology

Mapping the Landscapes of Cybersecurity Education during the War in Ukraine 2022

[Mapowanie krajobrazów edukacji w zakresie cyberbezpieczeństwa podczas wojny na Ukrainie 2022]

Streszczenie: Media są potężną siłą w nowoczesnym społeczeństwie. Uczniowie i nauczyciele muszą rozwijać umiejętności korzystania z mediów, aby być zainteresowanymi i krytycznymi ich konsumentami. Podczas wojny na Ukrainie rozwój szkolnictwa wyższego wymaga dostosowania zasad zarządzania, metod i praktyk organizowania i prowadzenia procesów wyborczych w celu zminimalizowania problemów bezpieczeństwa w edukacji. Cyberprzestrzeń jest zarówno szansą, jak i wyzwaniem dla bezpieczeństwa i prywatności danych osobowych, a także procesu badań i uczenia się. Informacje takie, jak: dane akademickie, dane badawcze, wiedza osobista, złożone projekty urzędów czy rysunki nieopatentowanych produktów stały się niezwykle podatne na ataki cybernetyczne. Według ekspertów i polityków należy spodziewać się, że częstotliwość i dotkliwość cyberataków będzie nadal rosła i pogrążała obszary, które w przeszłości nie były głównymi celami – chodzi tu m.in. o dane akademickie. Niniejszy artykuł wpisuje się w prace dotyczące metodologii minimalizacji problemów bezpieczeństwa w edukacji w kontekście wojny na Ukrainie w 2022 r.

Summary: The media is a powerful force in modern society. Students and teachers need to develop media literacy skills to be interested and critical consumers of the media. During the war in Ukraine, the development of higher education requires the adjustment of management principles, methods, and practices for organizing and conducting electoral processes to minimize security problems in education. Cyberspace is both an opportunity and a challenge for the security and privacy of personal data, as

¹ Serhii Terepyschyi, Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy, National Pedagogical Dragomanov University, 9 Pyrogowa Str., 01601 Kyiv, Ukraine, s.o.terepyschyi@npu.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0001-5506-0914>.

² Anastasiia Kostenko, Department of Theoretical and Applied Economics, State University of Infrastructure and Technology, 19 Ivana Ogiienko Street, Kyiv, Ukraine, kostenko84@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0001-7112-9643>.

well as the research and learning process. Moreover, information such as academic data, research data, personal data, personal knowledge, complex equipment designs, and drawings for unpatented products has become extremely vulnerable to cybersecurity attacks. According to experts and politicians, the frequency and severity of cyberattacks are expected to continue to rise and plunge into areas that have not been the main targets in the past, such as academic data. This paper is a continuation of the authors work and an attempt to add the following element to the puzzle of the methodology for minimizing security issues in education in the context of the war in Ukraine in 2022.

Słowa kluczowe: cyberbezpieczeństwo; media; edukacja; wojna na Ukrainie.

Keywords: cybersecurity; media; education; war in Ukraine.

Introduction

The media is a powerful force in modern society. Internet, television, video games, magazines, and other media have a strong influence on how we see the world, and this influence often begins in childhood. To be interested and critical media consumers, students must develop media literacy skills and habits. These skills include the ability to access the media at a basic level, critically analyze them based on certain key concepts, evaluate them based on this analysis, and finally create your own media. This process of learning media literacy skills is media education, through which people become media literate – able to critically understand the nature, techniques, and impact of media messages and products. Media education recognizes and relies on the positive, creative dimensions of mass culture. It includes creating media texts and critical thinking about the media to help us navigate the increasingly complex media landscape. This landscape includes not only traditional and digital media but also popular culture texts such as toys, comics, fashion, shopping malls, theme parks, and more.

During the war in Ukraine, the development of higher education requires the adjustment of management principles, methods, and practices for organizing and conducting electoral processes in order to minimize security problems in education. In particular, Ukrainian higher education is characterized by the emergence and development of disputes and contradictions over certain aspects of the organization of education, which leads to external information flows, in particular, in the form of media attacks by the Russian Federation.

In Ukraine, there is a certain background of research on this issue. Thus, T. Belskaya, O. Kryukov considered the features of information wars and information security in the context of threats and challenges to

democracy (Belskaya T., 2019, pp. 3–11). R. Bondarenko, V. Mikhalchuk considered aspects of information security of the state and international cooperation in the development of media and information literacy and intercultural dialogue (R. Bondarenko, V. Mikhalchuk, 2021). N. Fedorova, V. Smesova studied aspects of challenges to information security of the country, issues of information wars, information security and ways to ensure it at the stage of information technology revolution (Fedorova N., Smesova V., 2020). K. Fokina-Mezentseva draws attention to the problems of information security in the global society (Fokina-Mezentseva K., 2021, pp. 61–71). The authors of this article also touched upon the problems of media literacy and information security in information warfare (Svyrydenko D., Terepyshchyi S., 2020; Terepyshchyi S., Kostenko A., 2021; Terepyshchyi S., 2021; Oleksiyenko A., Terepyshchyi S., Gomilko O., & Svyrydenko D., 2021).

However, since February 24, 2022, when Russia’s criminal, uncorrected, large-scale war against Ukraine began, the issue of security and media literacy in the educational environment has ceased to be purely academic and has become existential.

This paper is a continuation of the authors’ work and an attempt to add the next element to the puzzle of the method of minimizing security problems in the field of education in the context of the war in Ukraine.

The “dark side” of digital civilization

We live in a virtual world, where not only the real way of life is reproduced, but also simulations are generated, not inferior to reality. Growing dependence on the use of social networks around the world has led to great concerns about information security. One of the drivers of social media platforms is how they bring people together around the world to interact, share content, and engage in interactions of common interest that cross geographic boundaries. Behind all these incredible achievements is the equivalence of digital crime, which threatens physical socialization. Criminals and hackers exploit the availability of a social media platform for many evil actions to harm others. “Easy access to equipment, software, and platforms to create, distribute, and provide access to fake news stories has exacerbated the problem of fake news, making for a large number of highly biased sources that are reaching the mainstream through social networks. The economics of emotion theory proposes that fake news headlines are created to evoke emotional responses in readers that will cause them to interact with the article in a way that allows the creator to make a profit

(by clicking on the link to the full article, by sharing the article, etc.)” (Horner C. et. all., 2021, p. 1039).

The field of cyber threats is constantly evolving. As new and more developed risks emerge with astonishing frequency, it is becoming clear that without proper safety oversight and labor training initiatives, educational institutions are at risk of potentially catastrophic security incidents, as “the peculiarities of higher education as a target for cyberthreats are often overlooked due to the dominance of high-profile cyber incidents as opposed to mundane, everyday threats in policymaking and academic discourses on cybersecurity” (Fouad N., 2021, p. 137).

Cyberspace is both an opportunity and a challenge for the security and privacy of personal data, as well as the research and learning process. Moreover, information such as academic data, research data, personal data, personal knowledge, complex equipment designs and drawings for not yet patented products has become extremely vulnerable to cybersecurity attacks. “The continuous and increasing cyber incidents against universities proves that the mundane, everyday threats in cybersecurity can evoke urgency without existentiality. In addition to their direct disruptive implications in the form of breaching students’ and staff’s privacy, interrupting learning processes, causing financial losses and intellectual property rights theft, cyber incidents against education can also ultimately lead to reputational damages, affect the potential of grants and foreign investments and erode trust in the sector at large. The likelihood of such disruptive consequences has been rising exponentially given the complex digital footprint of educational institutions, their culture of openness and their relatively limited preparedness for cybersecurity as compared with other sectors” (Fouad N., 2021, p. 154).

Modern society is largely dependent on technology in most aspects. ICT-based devices are often interdependent, and although one party is reliable and active in data protection, the inability of others to maintain confidentiality negatively affects the rest (Lee Y., 2010, p. 1928).

Researchers are concerned about the process of empowering the government to protect data through legislation and, ultimately, institutions. This means that non-breathing governments can gain illegal access to their citizens’ private data, but through mining, any entity can collect people’s private data for surveillance and benefit. “There has been a lot of interest recently on using data mining for counter-terrorism applications. For example, data mining can be used to detect unusual patterns, terrorist activities and fraudulent behavior. While all of these applications of data mining can benefit humans and save lives, there is also a negative side to this technology, as it could be a threat to the privacy of individuals. This is

because data mining tools are available on the web or otherwise and even naïve users can apply these tools to extract information from data stored in various databases and files and consequently violate the privacy of individuals” (Thuraisingham B., 2002, p. 3).

Media products are created by people who consciously and unconsciously choose what to include, what to exclude and how to present what is included. These decisions are based on the creators’ own point of view, which will be shaped by their thoughts, assumptions and prejudices, as well as the media they have encountered. As a result, media products are never a complete picture of the real world – even the most objective documentary filmmaker has to decide which shots to use, what to cut, and where to place the camera – but we instinctively view many media products as direct representations of that. that is real.

Most media production is a business and therefore has to make a profit. In addition, the media industry belongs to a strong network of corporations that influence content and distribution. Issues of ownership and control are central – relatively few people control what we watch, read and hear in the media. Even when the media content is not for benefit – for example, videos on YouTube and are always published for benefit. “YouTube’s technical affordance structure allows for the distribution of video, advertising, communication between commentators and subscribers, subscriber recruitment and retention, and community participation. It also allows for the effective collection of data that along with the advertising system can be translated into revenue. The social affordances frame practices such as community dynamics, subscriber exchange and valuation systems, competition, participatory culture, and so on. There exists a tension between those social – technical affordances and structures that serve the accumulation of social capital and those that serve the accumulation of revenue... Should a partner lose subscribers, they will go to someone else who will then be offered a partnership. Should a channel shrink or a genre go out of fashion, another will take its place and YouTube’s architecture will accommodate it and get its share of cash” (Postigo H., 2016, pp. 248–149).

In addition to business and money, the media broadcast propaganda, ideological messages, glorify power, and so on. In media literacy, what or who is missing may be more important than what or who is included. These messages may be the result of conscious decisions, but more often they are the result of unconscious prejudices and unquestionable assumptions – and they can have a significant impact on what we think and believe. In particular, the StopFake initiative is worth noting: counter-propaganda weapon (Haigh M., Haigh T., & Kozak N., 2018, p. 2062).

Social media has become a major platform for business and communications, and each industry now faces a unique set of risks on social media, many of which have put organizations in the press or at the center of controversy. Whether it's blocking targeted phishing attacks, protecting corporate accounts from compromise, fighting fraud, or protecting against fraud and issuing accounts, social media security is critical to the success of today's business. Social media security is the process of analyzing dynamic social media data to protect against cybersecurity and business threats. Social media is an evolving vector of attack that many traditional media outlets do not pay attention to. "Social media are now firmly embedded in professional newsrooms, and policies and guidance within these newsrooms have evolved to include social media activities" (Duffy A., & Knight M., 2019, p. 932).

Despite advances in technology, such as the invention of virtual machines that allow all users to log on to a central computer that can be managed by information security experts, violations still occur. The advantage remains that despite any attack, a properly managed central computer can be returned in seconds. Therefore, cybersecurity has shifted its focus beyond mitigating cyber attacks; recognize that they are inevitable, and, accordingly, new policies are created that always ensure the availability of data (Boyd-Barrett O., 2015).

Cloud computing solutions have facilitated the immediate recovery of data as well as the integrity of backups, as they are mostly managed by highly specialized professionals using modern equipment and in most cases anonymous locations. Thus, virtual machines and cloud computing solutions, including isolated architectures, help to reduce the likelihood of cyber attacks more effectively in addition to professional security, continuous monitoring, automatic backup and recovery protocols, particularly in educational institutions (Lim N., Grönlund Å., Andersson A., 2015).

Cybersecurity in conditions of war

Traditionally, cybersecurity is largely associated with the software elements of computer systems. "The need for cybersecurity appeared in the early years of the digital era, when the first mainframe computers were developed. As networked computers and systems have progressively come to dominate computing and communication platforms, the volume and severity of cybercrimes have increased to the extent that cybersecurity is now an underpinning area of computer systems. Owing to the huge impact of cybercrime has in the economy and safety of organizations and coun-

tries, the importance of cybersecurity has grown to such a level that it is now considered an independent discipline” (Cabaj K., Domingos D., Kotulski Z., & Respício A., 2018, p. 24).

However, recent findings have shown otherwise. On-site hardware can be made for illegitimate and secret data transmission to the manufacturer. The transfer of such data leads to the monitoring and violation of data privacy, and governments as well as private institutions must strive to ensure the security and integrity of their data. In this context, an interesting model is proposed by L. Megouache and colleagues: “The need to improve security in a multi-cloud environment has become very urgent in recent years. Although in this topic, many methods using the message authentication code had been realized but, the results of these methods are unsatisfactory and difficult to apply, which, is why the security problem remains unresolved in this environment. This article proposes a new model that provides authentication and data integrity in a distributed and interoperable environment. For that in this paper, the authors first analyze some security models used in a large and distributed environment, and then, we introduce a new model to solve security issues in this environment. Our approach consists of three steps, the first step, was to propose a private virtual network to secure the data in transit. Secondly, we used an authentication method based on data encryption, to protect the identity of the user and his data, and finally, we realize an algorithm to know the integrity of the data distributed on the various clouds of the system. The model achieves both identity authentication and the ability to inter-operate between processes running on different cloud’s provider. A data integrity algorithm will be demonstrated. The results of this proposed model can efficiently and safely construct a reliable and stable system in the cross-cloud environment” (Megouache L., Zitouni A., & Djoudi M., 2020, p. 1).

According to experts and politicians, the frequency and severity of cyberattacks is expected to continue to rise and plunge into areas that have not been the main targets in the past, such as academic data. Personal data has always been the target of hackers because of the value they are given by marketing institutions and the field of social engineering (Boyd-Barrett O., 2015, p. 1030).

In conditions of war, these threats become especially relevant. Analysts suggest 5 steps to strengthen cybersecurity defenses in wake of Ukraine-Russia war:

“1. Analysis. Threat intelligence is critical in analyzing potential cyber threats. It enables organizations to evaluate the validity and impact on the organization.

2. Detection. A good cybersecurity defense requires an effective detection mechanism based on the foundational mechanism of Sysmon to allow the detection of a wide range of attacks.

3. Protection. Account control is one of the most important aspects of an organization's security. Whether petty criminals or governments, all entities utilize the strategy of gaining control of valid credentials.

4. Response. In the modern environment, it's crucial to have a centralized overview. This can be achieved by a basic log management solution or more advanced solutions, such as SIEM. A SIEM provides the ability to contextualize, evaluate, validate, and invest across multiple security controls, giving operations and response teams a much-needed health overview of an organization's IT infrastructure resulting in a quicker response to potential threats.

5. Recovery and Business Continuity. From a resilience perspective, engage, test, and run drills on the business continuity plans. Organizations should expect to be impacted and ensure that staff is trained, systems have restoration capability, and response teams have the necessary tools to recover from the impact on their IT infrastructure" (Vinogradov I., 2022).

In summary, we can say that cybersecurity in wartime is due to three main factors.

– First, it is the language that the army speaks, thinks, plans and works.

– Secondly, the army becomes a real force only when it is trained in new technologies, and it has trained fighters, who are directed not only to perform specific combat missions, but also to comprehend them.

– And, thirdly, cybersecurity covers all spheres of modern society.

Cybersecurity in education is not just one of the political slogans, but a specific field of activity that is considered in terms of military science and has some elements of professional ethics. Currently, cybersecurity covers only military education. Since the main object of cybersecurity is the army, and the technologies used in the field of military cybernetics are military cyber devices, cybersecurity, as previously thought, is a purely military affair. But given the enormous ideological and intellectual importance of education in modern life, "civilian" education should engage in this activity. Political science is the closest to the problems of cybersecurity. However, T. Herr, with colleagues ask questions: "Colleges and universities continue to expand their curricula to include cybersecurity as an explicit course of study in political science. But what is taught in a course on cybersecurity? Are syllabi deep dives into technology, broad romps through contemporary policy debates, or do they reflect a more varied disposition?" (Herr T., Laudrain A., & Smeets M., 2021, p. 503).

Moreover, in today's world of war and peace, many educators need to be taught cybersecurity, if only because of their isolation, they are the most vulnerable to such means. Teachers and scientists of all specialties are required to devote several hours a week to cybersecurity training (Cabaj K., Domingos D., Kotulski Z., & Respício A., 2018).

In the context of Russia's aggression against Ukraine and its citizens in pursuance of Putin's political will, the concept of military cybersecurity has become synonymous with the idea of civilian security. Education, especially history and language, develop citizens' civic consciousness and civil-deontic culture, ensuring effective internal and external control of citizens over the state. Cybersecurity and civic culture are different aspects of the same activity of educating citizens on the principles of medical literacy and information security.

Conclusions

A media attack should be understood as a set of external informational influences on the university community and public opinion about real or fake actions of officials, professors, and students of educational institutions, which can bring image costs for both the educational institution and the education system as a whole. An example is the frequent reports that teachers or students are pro-Russian and are in fact collaborators. Such media attacks are a factor in the emergence of real threats that can lead not only to reputational losses of an individual institution but also to the discrediting of the state.

To minimize security issues in the field of education in the context of Russia's media attacks on Ukraine, it is important to develop media literacy, information transparency, and algorithms for interacting with stakeholders. Educational institutions, due to the amount of valuable data collected and stored on their servers, as well as the ideological role in society, have been a target for hackers of the enemy, who are interested in destabilizing the situation. University leaders must choose the right security strategy, including technological and educational solutions, to protect their infrastructure from war attacks. By linking these preventive measures to the value and goals of education and science, they can attract the support of society and secure support for their long-term awareness-raising initiatives.

These examples point to the vulnerability of the information space in the field of education, especially in times of war. There is a need for security in the field of education in the context of media attacks, in particular:

- conducting media literacy courses for students and staff of educational institutions;
- increasing the level of transparency of management practices and decision-making in the industry;
- conducting periodic communications justifying the factors and reasons for making individual decisions in the industry;
- increasing the quality of communication channels in the industry.

BIBLIOGRAPHY

- Belskaya Tatiana, Kryukov Alexander, 2019, *Information Wars and Information Security: Threats and Challenges for Democracy*, Herald National university civil protection Of Ukraine. Series: State management. No. 2. pp. 3–11.
- Bondarenko Roman, Mikhalchuk Viktor, 2021, *Information security of the state*, Investments: practice and experience, 5, p. 95–101. [In Ukr.]
- Boyd-Barrett Oliver, 2015, *Ukraine, Mainstream Media and Conflict Propagand*, Journalism Studies, 18 (8), p. 1016–1034.
- Cabaj Krzysztof, Domingos Dulce, Kotulskic Zbigniew & Ana Respício, 2018, *Cybersecurity education: Evolution of the discipline and analysis of master programs*, Computers & Security, 75, p. 24–35.
- Christy Galletta Horner, Dennis Galletta, Jennifer Crawford, Abhijeet Shirsat, 2021, *Emotions: The Unexplored Fuel of Fake News on Social Media*, Journal of Management Information Systems, 38 (4), p. 1039–1066.
- Duffy Andrew, Knight Megan, 2019, *Don't be stupid: The role of social media policies in journalistic boundary-setting*, Journalism Studies, 20 (7), p. 932–951.
- Fedorova Natalia, Smesova Valentina, 2020, *Information security and ways to ensure it at the stage of information and technological revolution*, Black Sea Economic Studies, 57, p. 13–16.
- Fokina-Mezentseva Katerina, 2021, *Information security in global society*, Bulletin Kyiv national trade and economic university, 5, p. 61–71.
- Fouad Noran Shafik, 2021, *Securing higher education against cyberthreats: from an institutional risk to a national policy challenge*, Journal of Cyber Policy, 6 (2), p. 137–154.
- Haigh Maria, Thomas Haigh, Nadine Kozak, 2018, *Stopping fake news: The work practices of peer-to-peer counter propaganda*, Journalism studies, 19 (14), p. 2062–2087.
- Herr Trey, Arthur Laudrain, Max Smeets, 2021, *Mapping the Known Unknowns of Cybersecurity Education: A Review of Syllabi on Cyber Conflict and Security*, Journal of Political Science Education, 17 (supl), p. 503–519.
- Lee Yeung Chung, 2010, *Science – Technology – Society or Technology – Society – Science? Insights from an Ancient Technology*, International Journal of Science Education, 32 (14), p. 1927–1950.
- Lim Nena, Åke Grönlund, Annika Andersson, 2015, *Cloud computing: The beliefs and perceptions of Swedish school principals*, Computers & Education, 84, p. 90–100.
- Megouache Leila, Abdelhafid Zitouni, Mahieddine Djoudi, 2020, *Ensuring user authentication and data integrity in a multi-cloud environment*, Human-centric Computing and Information Sciences, 10 (1), p. 1–20.

- Oleksiyenko Anatoly, Terepyshchyi Serhii, Gomilko Olga, Svyrydenko Denys, 2021, *What Do You Mean, You Are a Refugee in Your Own Country?: Displaced Scholars and Identities in Embattled Ukraine*, *European Journal of Higher Education*, 11 (2), p.101–118.
- Postigo Hector, 2016, *The socio-technical architecture of digital labor: Converting play into YouTube money*, *New Media & Society*, 18 (2), p. 332–349.
- Svyrydenko Denys, Terepyshchyi Serhii, 2020, *Media Literacy and Social Responsibility of Educators in the Conditions of Information War: The Problem Statement*, *Studia Warمیńskie*, 57, p. 75–83.
- Terepyshchyi Serhii, 2021, *In Search of Peacebuilding Strategies for the Global Civilization: from “Education for War” to “Education for Peace”*, *Philosophy and Cosmology*, 27 (27), p. 153–162.
- Terepyshchyi Serhii, Kostenko Anastasiya, 2021, *Media Literacy and Information Security in Education*, *Studia Warمیńskie*, 58, p. 133–141.
- Thuraisingham Bhavani, 2002, *Data mining, national security, privacy and civil liberties*, *ACM SIGKDD Explorations Newsletter*, 4 (2), p. 1–5.
- Vinogradov Ivan, 2022, *5 steps to strengthen cybersecurity defenses in wake of Ukraine-Russia crisis*, <https://www.securitymagazine.com/articles/97393-5-steps-to-strengthen-cybersecurity-defenses-in-wake-of-ukraine-russia-crisis> (22.09.2022).

Łukasz Golec¹
Szkoła Doktorska
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Eucharystia w Kościele Polskokatolickim a założenia Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*

[The Eucharist in the Polish Catholic Church and the Assumptions of the Constitution *Sacrosanctum Concilium*]

Streszczenie: Kościół Polskokatolicki w RP wyrósł z grupy reformatorskiej pod przewodnictwem ks. Franciszka Hodura, działającego w USA na przełomie XIX i XX w., a potem także w Polsce. Zakres postulatów reformy Kościoła, podniesiony przez Hodurę, zawierał również aspekty zmian w liturgii. Celem autora jest sformułowanie odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób postulaty Hodura, dotyczące Eucharystii, mają się do tych, podniesionych później przez Kościół Rzymskokatolicki w czasie Soboru Watykańskiego II (1962–1965)? Podstawą badań były tu z jednej strony publikacje, zawierające myśl samego ks. bp. Franciszka Hodura, jak i innych teologów starokatolickich, natomiast z drugiej – dokumenty Soboru Watykańskiego II, przede wszystkim *Konstytucja o liturgii świętej* i jej instrukcje wykonawcze, a także *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*. Oprócz zmian zewnętrznych, postulowanych przez reformę liturgiczną, czyli wprowadzenie języka narodowego do liturgii, możliwości sprawowania Mszy św. przodem do wiernych oraz Komunii świętej pod obiema postaciami jest wiele zbieżności w teologicznym rozumieniu Eucharystii.

Summary: The Polish Catholic Church in the Republic of Poland grew out of the reform group headed by Fr. Franciszek Hodur, operating in the USA at the turn of the 19th and 20th centuries, and then also in Poland. The scope of postulates for the reform of the Church raised by Hodur also included aspects of changes in the liturgy. The purpose of the article is to provide an answer to the question: how Hodur's postulates regarding the Eucharist relate to those raised later by the Roman Catholic Church during the Second Vatican Council (1962–1965)? The research was based, on the one hand, on publications containing the thoughts of Fr. Bishop Franciszek Hodur, as well as other Old Catholic theologians, while the documents of the Second Vatican Council – first of all, the *Constitution on the Sacred Liturgy* and execution instructions

¹ Łukasz Golec, Szkoła Doktorska, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, ul. Drzymały 3, 82-100 Nowy Dwór Gdański, Polska, kslukasz.golec@kul.pl, <https://orcid.org/0000-0001-6361-8930>.

and also the *Dogmatic Constitution on the Church*. Apart from external changes, postulated by the liturgical reform: the introduction of the national language into the liturgy, the possibility of celebrating Holy Mass facing the faithful and Holy Communion under both kinds, there are many similarities in the theological understanding of the Eucharist.

Słowa kluczowe: Kościół Polskokatolicki; Eucharystia; Sobór Watykański II; liturgia; reforma liturgiczna; msza po polsku.

Keywords: Polish Catholic Church; Eucharist; Second Vatican Council; liturgy; liturgical reform; mass in Polish.

Wprowadzenie

Sobór Watykański II w *Dekrecie o ekumenizmie* kilkakrotnie wspomina o Eucharystii. Nazywa on ją „cudownym sakramentem [...], który oznacza i sprawia jedność Kościoła” (*Dekret o ekumenizmie*, pkt 2, 194). W pkt. 3 (196) wyraża nadzieję, że obrzędy sprawowane przez braci odłączonych „mogą rzeczywiście rodzić życie łaski i należy rzeczywiście uznać, że dają możliwość wejścia w komunie zbawienia”. Obecność wiernych wspólnoty Kościoła Polskokatolickiego w naszym społeczeństwie, zaawansowany dialog ekumeniczny, jest dodatkową motywacją do badań nad związkami teologii i praktyki Eucharystii obu Kościołów.

Do tej pory skupiano się na historii Kościoła Polskokatolickiego (geneza podziału, wewnętrzne ruchy zjednoczeniowe i dalsze podziały), wplatając jedynie w badania tło teologiczne jego powstawania (Wysoczański, Majewski). Marginalnie przedstawiany był tam wątek teologii i praktyki liturgicznej. Nie porównywano do tej pory unikalnej myśli ks. bp. Franciszka Hodura, która wraz ze spuścizną starokatolicyzmu unii utrechckiej, z którą związał się ów reformator przez przyjęcie sakry biskupiej, może posłużyć jako ciekawa matryca porównawcza do idei przedstawionych później przez Ojców Soborowych w *Konstytucji o liturgii świętej*. Wpisuje się w zalecenie wspomnianego wcześniej *Dekretu o ekumenizmie*, gdzie Sobór podaje, aby „poznawać ducha braci odłączonych [...] należycie przygotowania katolicy powinni koniecznie osiągnąć lepszą znajomość doktryny i historii, duchowego i liturgicznego życia...” (pkt 9, s. 200).

Prezentowane badania mają dwa cele. Pierwszy z nich to próba ukazania ewolucji teologii i praktyki Eucharystii w Kościele Polskokatolickim. Tytułem wprowadzenia należy sięgnąć do początków tego ruchu w USA, ukazać tło społeczne konfliktu, z jakiego narodził się ów Kościół, a także wskazać drogi do związku z unią utrechcką Kościołów Starokatolickich. W dalszym etapie należało nakreślić tło powstania konstytucji soborowej *Sacrosanctum Concilium*, a więc działań ruchu liturgicznego, myśli teolo-

gicznej o Eucharystii papieży XX w. Pozwoli to łatwiej zrozumieć *Konstytucję o liturgii świętej*. Zwieńczeniem badań jest dokonanie porównania idei soborowych z teologią i praktyką celebracji Kościoła Polskokatolickiego, uwzględniając wcześniej zarysowaną ewolucję spojrzenia na Eucharystię. Dostrzeżone punkty styeczne mogą stać się pomocą w podtrzymywaniu dialogu i współpracy ekumenicznej.

Postulaty zmiany w liturgii w tle powstania Kościoła narodowego

Środowiskiem, w którym narodziła się idea Polskiego Kościoła Narodowego była społeczność polskich emigrantów przybyłych według Tadeusza i Jerzego Piątków w trzech fazach – trzecia faza (1871–1914) stała się według nich podstawą ruchów reformatorskich (1987, s. 42). Emigranci z Polski byli to najczęściej mieszkańcy wsi, którzy podejmowali pracę w przemyśle (s. 43). Trzeba wymienić tu trzy ośrodki reformy: Buffalo (ks. bp Stefan Kamiński – nie nawiązał kontaktów z unią utrechcką), Chicago (bp Antoni Kozłowski – w 1897 r. jego wspólnota przybrała nazwę Kościoła Polsko-Katolickiego, a inicjator w tym samym roku przyjął sakrę biskupią, wiążąc się z Utrechtem) oraz Scranton (bp Franciszek Hodur) (Włodarski Sz. i Tarnowski W., 1968, s. 246–247). Postać biskupa Hodura należy tu opisać z tego względu, że pod jego jurysdykcją zjednoczono wszystkie trzy ośrodki w 1907 r. Podobne były również przyczyny konfliktów, z których zrodziły się owe grupy. W. Wysoczański wymienia tu trzy: kwestie ekonomiczne (chodziło o sprawy zarządzania majątkiem kościelnym), pragnienie posługiwania się w liturgii językiem ojczystym oraz domaganie się biskupów i prezbiterów pochodzenia polskiego (1977, s. 54n). Kwestia liturgiczna stanowiła więc od początku jeden z istotnych postulatów dla omawianej grupy. 16 grudnia 1900 r. Rada Parafialna parafii w Scranton na wniosek ks. F. Hodura uchwaliła wprowadzenie języka polskiego do liturgii. Po raz pierwszy celebrowana taka odbyła się osiem dni później, tj. 24 grudnia. Ks. Jerzy Bajorek podaje, że dopiero od 1912 r., gdy odbył się synod w Wilkes, zaczęto stopniowo wprowadzać do liturgii język polski (2007, s. 242). Zachował się Mszał z 1901 r. pisany ręcznie przez ks. Hodura (Bajorek J., 2007, s. 243). Sam ks. Hodur przekonany był, że język polski był dotąd „poniżony przez niemożność użycia go w liturgii”. Nazwał łacinę „nędzną” i „kuchenną” w porównaniu do języka polskiego (Majewski T., 1986, s. 61n). Możemy w przemówieniach ks. Hodura doszukać się pewnej definicji liturgii: „obrzędy kościelne, a zwłaszcza publiczne modły kapłana, zjednoczonego z ludem, to zewnętrzny hołd czci, uwielbie-

nia; miłości i uznania dla Pana Boga, jako Stwórcy i Ojca, Pana i celu życia” (Majewski T., 1986, s. 65). Reformator określa także rolę kapłana w kulcie jako tego, którzy przez obrzędy mówi do Boga w imieniu ludu (Majewski T., 1986, s. 65). Co jednak ciekawe, dopiero od czerwca 1931 r. bp Hodur zalecił sprawowanie Mszy św. z ołtarzem zwróconym ku wiernym (Majewski T., 1986, s. 89n), co nie spotkało się z aprobatą wszystkich wiernych (Bajorek J., 2007, s. 244). Teologię Eucharystii w myśli ks. bp. Hodura dobrze wyraża komentarz do *Wyznania wiary* późniejszego zwierzchnika Kościoła bp. Tadeusza Majewskiego. Nie chce on podawać ścisłej definicji Eucharystii z obawy przed pominięciem czy przeakcentowaniem któregoś z aspektów. Nie uznaje za dogmat teorii transsubstancjacji, choć nie wyklucza z niej korzystania. Natomiast interesująca jest koncepcja trojakiej możliwości wyjaśnienia słowa „Ciało”: 1) narodzone z Maryi, 2) Kościół jako Ciało Mistyczne; 3) Ciało Sakramentalne (Eucharystia). Komentując bp. Hodura, Majewski określa tu sposób obecności Chrystusa w Eucharystii jako prawdziwą i mistyczną (rozumianą jako „niepojęta”). Rozumie on także Eucharystię jako pokarm duchowy (Komunia święta) i Ofiarę Nowego Testamentu (Msza św.). Bp Majewski, za bp. Hodurą, podkreśla potrzebę przyjmowania Komunii świętej pod obiema postaciami (Majewski T., 1986, s. 106). Myśli ks. bp. Hodura nie zostały zebrane w formie traktatu teologicznego, ale są ujęte w krótkiej syntezie w postaci *Jedenastu wielkich zasad*. Mają one wymiar dziełka ascetycznego niż wykładni wiary, choć zawarte są tam kwestie dotyczące m.in. nauk o zbawieniu. Jest to raczej materiał do indywidualnych przemyśleń, choć były wygłaszane publicznie i publikowane na łamach wewnętrznych periodyków, np. „Nasza Wiara” (Domagała B., 1996, s. 90). W wydanej w 1967 r. zbiorze już po II wojnie światowej znajdujemy wręcz oskarżenie o to, że z chrześcijaństwa uczyniono „religię kultu, formalizmu” (Hodur F., 1967, t. II, s. 30). Nawiązując do kościoła starożytnego, bp Hodur notuje, że „w największej czci były u nich w tym czasie cztery sakramenty: Słowo Boże, pokuta, chrzest i komunie święta, zwana łamaniem chleba” (Hodur F., 1968, t. I, s. 20). Polskokatolicki kapłan, ks. J. Bajorek, podaje, że bp Hodur posługiwał się w wykładach z liturgiki w Scranton podręcznikiem rzymskokatolickim, autorstwa abp. Antoniego J. Nowowiejskiego (Bajorek J., 2007, s. 242).

W przypadku biskupów Kozłowskiego i Hodura nastąpiło – jak wcześniej wspomniano – związanie z unią utrechcką, dlatego należy pokrótce przedstawić spojrzenie starokatolickie na Eucharystię. Wysoczański w swojej pracy *Polski nurt starokatolicyzmu* (1977, s. 7–8) wymienia trzy nurty w łonie Kościołów zjednoczonych w powstałej w 1889 r. unii utrechckiej:

1. Kościół Utrechcki – powstały w XVIII w. na tle sporów o obsadę stolicy arcybiskupiej oraz oskarżeń o jansenizm. W liturgii sakramentów

od 1908 r. (Mszy św. od 1910 r.) stosuje on język ojczysty (Wysoczański W., 1977, s. 14).

2. Kościoły powstałe w wyniku sporów doktrynalnych. Podstawą ich powstania było nieprzyjęcie uchwał Soboru Watykańskiego I (o nieomylności papieskiej w sprawach wiary i moralności). Dla przykładu, starokatolicy niemieccy, jak piszą Szczepan Włodarski i Władysław Tarowski, zatrzymali nauczanie wszystkich soborów oprócz nowych dogmatów Vaticanum I, a jeżeli chodzi o sprawy dyscypliny (w tym liturgii), oprócz zachowania rzymskich praktyk wprowadzano inne (czerpiąc z protestantyzmu): zniesiono obowiązek spowiedzi usznej dla dorosłych oraz od 1880 r. wprowadzono język narodowy do liturgii (1968, 239n). Tak zwany program monachijski z 1871 r. zakładał „trzymanie się starego kultu katolickiego” (cyt. za. Wysoczański W., 1977, s. 21).

3. Kościoły mające u swoich podstaw pobudki patriotyczne. Jak wspomina Wysoczański, za bp. Urs Küry – utrzymały one specyficznie rzymskokatolickie formy służby Bożej i praktyki pobożnościowe (1977, s. 8). Do nich należy Polski Kościół Narodowy. Kościół Polskokatolicki w RP pozostaje w jedności wiary i moralności z Polskim Narodowym Kościołem Katolickim w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej i Kanadzie, zachowując przy tym niezależność jurysdykcyjną i administracyjną (Wysoczański. W., 2016, s. 639).

Mówiąc o spojrzeniu starokatolickim na Eucharystię, należy wyjść od tekstu deklaracji utrechckiej biskupów starokatolickich z 1889 r. Określa ona Eucharystię jako „prawdziwy ośrodek służby Bożej”. Biskupi podkreślają wiarę w obecność Ciała i Krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina. Sama teologia Eucharystii w tej deklaracji definiuje ją jako trwałą pamiątkę Ofiary Krzyża, dokonujące się na ziemi realne uobecnienie tej jedynej Ofiary. Deklaracja oprócz ofiarniczego podkreśla również wymiar Eucharystii jako Uczty, podczas której wierni jednoczą się także ze sobą (Majewski T., 1986, s. 255n).

Należy również ukazać, jakie było spojrzenie na Eucharystię wybranych teologów starokatolickich. Bp Edward Herzog podporządkowuje pojęcie realnej obecności rzeczywistości uczty, wprowadzając sformułowanie „koinonia uczestnictwa w Ciele i Krwi”. Ma to pomóc rozwiązać wątpliwości, co do zasadności wykładni substancjalistycznej (Küry U., 1996, s. 210). Bp Küry określa jako tajemnicę zbawienia fakt i sposób obecności eucharystycznej Chrystusa (Majewski T., 1986, s. 205n). Ten szwajcarski biskup i teolog, formułuje obecność Chrystusa w Eucharystii jako „duchową i realną”, co rozumie jako jednocześnie osobową, jak i cielesno-rzeczywistą (Küry U., 1996, s. 209). Bp Majewski, posiłkując się wcześniej wspomnianymi teologami, rozwija starokatolickie spojrzenia na transsubstancjację: Jezus

nie wypowiedział słów ustanowienia z myślą o swoim ciele (krwi) jako substancji lub materii, ale miał wówczas na myśli swoją ofiarniczą śmierć, którą poniesie w swoim ciele (Majewski T., 1986, s. 206). Biskup lub prezbiter sprawujący Eucharystię jest *minister consecrandi* – posługującym, pełnomocnikiem Kapłana – Ofiarnika – Chrystusa. Bp Küry podaje również, co stanowi materię Eucharystii, a jest to: chleb (przaśny lub kwaszony) i wino zmieszane z wodą (Majewski T., 1986, s. 212). Zagadnienie formy koniecznej do ważności Eucharystii jest wynikiem porozumienia zawartego w 1874 r. w Bonn. Stanowisko starokatolickie łączy tutaj tradycję zachodnią (słowa ustanowienia) i wschodnią (epikleza), wskazując, że na całość aktu konsekracji składa się epikleza poprzedzająca słowa ustanowienia (Küry U., 1996, s. 212). Te elementy należą do istoty Eucharystii. Bp Julian Pękala (późniejszy zwierzchnik Kościoła Polskokatolickiego w PRL) nie widzi potrzeby postrzegania dotychczasowych form obrzędowych, formuł, zwyczajów i modlitw jako niepodlegających zmianom i koniecznych do zbawienia. Są one według niego „pomocnicze i przejściowe” (Pękala J., 1930, s. 177). Inny zwierzchnik Kościoła Polskokatolickiego, bp Maksymilian Rode, ogólnie określa liturgię jako „publiczną służbę Bożą; w szczególności publiczny kult Boga, wykonywany według ściśle określonych zasad, słów, gestów, postaw itd.”, tj.: Msza św., sakramenty święte i sakramentalia (1988, s. 968).

Kościół Polskokatolicki na przestrzeni lat uchwalał dokumenty, normujące zasady wiary, moralności i dyscypliny. W *Podstawowym prawie Kościoła Polskokatolickiego w PRL* z 1966 r. zawiera się definicja liturgii. Służy ona do wykonywania kultu religijnego. Należy przez nią rozumieć „całokształt słów i czynności mających na celu w sposób usystematyzowany wyrażać publiczną cześć...” (cyt. Borówka B., 2014, s. 342). Jeśli chodzi o Eucharystię, Kościół Polskokatolicki w zasadzie przyjmuje teologię starokatolicką, którą określają m.in. wspomniane wcześniej dzieła bp. Küry’ego. Według Prawa Kościoła Eucharystia jest duchowym pokarmem chrześcijanina i połączeniem z Jezusem Chrystusem (Borówka B., 2014, s. 344–346). Natomiast jeżeli chodzi o formy kultu Eucharystii poza Mszą św., są one podobne jak w Kościele Rzymskokatolickim (Rytuał, 1962, s. 25–225), choć bp Küry wspomina o unikaniu wystawiania do adoracji Najświętszych Postaci z racji niedostatecznego wówczas uwypuklenia tajemnicy Eucharystii jako uczty (Küry U., 1996, s. 216). Praktykuje się jednak w Kościele Polskokatolickim m.in. procesje Bożego Ciała. Teologie Eucharystii wyrażają także formularze mszalne na uroczystość Bożego Ciała, wotywny o Najświętszym Sakramencie oraz teksty procesji Bożego Ciała (Nowak W., 2001, s. 99).

Ruch liturgiczny w Kościele Rzymskokatolickim

Ruchem liturgicznym nazywamy oddolne działania zmierzające do odnowy liturgicznej (od końca XIX w. do promulgowania *Konstytucji o liturgii* w 1963 r.). W Europie za prekursora ruchu liturgicznego uznaje się benedyktyna Prospera Guérangera (Nadolski B., 2004, s. 118n). Trzeba jednak wspomnieć, że opowiadał się on za „czystością” rytu rzymskiego: pozabawieniem wszelkich dodatków gallikańskich, mimo że wiele diecezji miało już wartościowe własne tradycje (Kunzler M., 1999, s. 306). Nie podejmował on też problemu języka ojczystego w liturgii, którą uważał za „podarowaną wielkość”, w którą należy wiernych „wciągnąć” (Nadolski B., 2004, s. 120). Ważny dla rozwoju ruchu liturgicznego był pontyfikat św. Piusa X, który wprowadził możliwość częstej Komunii świętej oraz wczesnego do niej przystępowania dzieci. W jego *motu proprio* o muzyce kościelnej *Tra le sollecitudini* (1903) po raz pierwszy mowa o „czynnym udziale” w kontekście wiernych. Za narodziny klasycznego ruchu liturgicznego uważa się rok 1909, w którym miało miejsce spotkanie w Mechlen, zwołane przez kard. Désiré Josepha Merciera. Na tym spotkaniu wystąpił Lambert Bauduin OSB z programem masowego ruchu liturgicznego, polegającego na popularyzacji mszaliaków dla wiernych, udostępniania im tekstów mszalnych (Cichy S., 2005, s. 176). Powstawały ośrodki ruchu liturgicznego (m.in. Maria Laach, Klosterneburg, Innsbruck). To w Maria Laach już w 1921 r. praktykowano sprawowanie Mszy św. twarzą do ludu (Nadolski B., 2004, s. 122). W 1940 r. Romano Guardini napisał, że ruch nie jest zjawiskiem jednolitym, choć ma na celu oczyszczenie kultu i wprowadzenie w niego wiernych (Cichy S., 2005, s. 178). Uznanie ruchu liturgicznego i jego postulatów widać wyraźnie w encyklice Piusa XII *Mediator Dei*, zwaną *Magna charta* ruchu liturgicznego (Nadolski B., 2004, s. 123). Papież uznaje w niej liturgię za sprawę całego Kościoła, domagając się przy tym osobistego i czynnego udziału w niej wszystkich wiernych przez wspólny śpiew i modlitwę (Kunzler M., 1999, s. 307). Encyklika ta stała się impulsem do rozwoju życia liturgicznego. Wskazywano na potrzebę powrotu do źródeł liturgii: za pomocą nauk biblijnych i patrystycznych. (Nadolski B., 2004, s. 124). Coraz częściej wyrażano zgodę na użycie języków narodowych w rytuałach, zawierających obrzędy sakramentów i sakramentaliów (np. w Polsce wynikiem tego było wydane w 1963 r. *Collectio Rituum*).

Teologia celebracji Eucharystii w świetle Vaticanum II

Podając się studiów nad rozumieniem Eucharystii w nauczaniu Vaticanum II, należy wziąć pod uwagę przede wszystkim dwa dokumenty: *Konstytucję o liturgii świętej*, jak i *Konstytucją dogmatyczną o Kościele*. Nie jest możliwe wyczerpujące przedstawienie zagadnienia podejmowanego w tym paragrafie, mieszczącego się jednocześnie w ramach tego artykułu. Należy jednak zaprezentować główne myśli Ojców Soborowych, dotyczące istoty Eucharystii. Ks. Dariusz Kwiatkowski uważa, że *Konstytucja o liturgii* jest pierwszym w historii Kościoła dokumentem, w którym znajduje się całościowa teologiczna wizja liturgii (2014, s. 119). W pierwszym z wymienionych dokumentów – już we wstępie – zapisano, że „w liturgii, zwłaszcza w Boskiej Ofierze eucharystycznej, dokonuje się dzieło naszego Odkupienia” (pkt 2, s. 48). *Konstytucja* wspomina również o sposobach obecności Chrystusa: 1) w osobie celebrującego; 2) pod postaciami eucharystycznymi; 3) w sakramentach; 4) w słowie Bożym; 5) modlitwie Kościoła (pkt 7, s. 50). Liturgia jest działaniem Kościoła, który jest Ciałem Chrystusa – Kapłana. Aby jednak wierni mogli owocnie w niej uczestniczyć, niezbędne jest wezwanie do wiary i nawrócenia (pkt 9, s. 51). Z Eucharystii jako źródła spływa łaska, a przede wszystkim najskuteczniej dokonuje się uświęcenie ludzi w Chrystusie i uwielbienie Boga (pkt 10, s. 52). Obecność Chrystusa w liturgii jest miejscem zbawczego dialogu, syntezą historii zbawienia, zawierającą w sobie zarówno zapowiedź, jak i wypełnienie (Kwiatkowski D., 2014, s. 119). Cały rozdział II *Konstytucji o liturgii* zatytułowany jest *Święte Misterium Eucharystii*. Celem ustanowienia Eucharystii przez Chrystusa było utrwalenie ofiary krzyża i powierzenie w ten sposób Kościołowi pamiątki męki i zmartwychwstania (pkt 47, s. 60). Eucharystię określa się: „sakramentem miłosierdzia, znakiem jedności, więzią miłości, uczta paschalną” (s. 61). Dalej Sobór zaleca, aby udział wiernych był „świadomy, pobożny i czynny” (pkt 48, s. 61). Ofiarowanie ma się dokonywać w całym zgromadzeniu liturgicznym i odzwierciedlać się w codziennym życiu. Ma to owocować zjednoczeniem z Bogiem i ze sobą wzajemnie (pkt 48, s. 61). Jeżeli chodzi o konkretne wskazania, mające na celu opracowanie obrzędów Mszy św., życzeniem Soboru jest skuteczność duszpasterska reformy (pkt.49, s. 61). Jako jedno z narzędzi w jej wdrażaniu *Konstytucja* wskazuje na czerpanie z tradycji Ojców Kościoła (pkt 50, s. 61). Dodatkowo ukazuje homilię jako część liturgii, zaś po niej zaleca przywrócenie modlitwy powszechnej (pkt 52 i 53, s. 61–62). W pkt. 54 wspomina się o zezwoleniu na stosowanie języka ojczystego (szczególnie w czytaniach, modlitwie powszechnej, częściach należących do wiernych) (s. 62). W sposobie przyjmowania Komunii św. *Konstytucja o liturgii* podej-

muje szczególnie dwa wątki: zalecenie przyjmowania Ciała Pańskiego ze sprawowanej Ofiary oraz możliwość Komunii pod obiema postaciami (pkt 55, s. 62). Podkreśla też integralność dwóch części Mszy św.: liturgii słowa i liturgii eucharystycznej (pkt 56, s. 62). Kunzler, interpretując konstytucje, wskazuje, że wszyscy wierni uczestniczący w celebracji są „nosiicielami” wydarzenia liturgicznego, stąd potrzeba właściwej troski o podział zadań i funkcji (1999, s. 308).

W *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* Eucharystia osadzona jest w kontekście misterium Kościoła. W nim jest obecne królestwo Chrystusa, rosnące w świecie w sposób widzialny (pkt 3, s. 105). W celebracji Eucharystii dokonuje się „dzieło naszego odkupienia” i urzeczywistnia się jedność wiernych, stanowiących jedno ciało w Chrystusie (Kunzler M., 1999, s. 307). Wierni przez sakramenty jednoczą swoje życie z Chrystusem – życie Chrystusa rozlewa się w ten sposób w ciele – Kościele. Dokonuje się wtedy zespolenie ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa (pkt 7, s. 108). W pkt. 10, gdzie mowa jest o kapłaństwie wspólnym i służebnym, *Konstytucja* wskazuje, że kapłan jest *in persona Christi*: sprawuje Eucharystię i składa ją Bogu w imieniu ludu, zaś wierni „na mocy swego królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii” (s. 113). Znakem i przyczyną jedności ludu Bożego jest Najświętszy Sakrament (s. 114). Zadaniem kapłana jest budowanie Ciała Mistycznego przez Ofiarę eucharystyczną (pkt 17, s. 119).

Porównanie idei soborowych z teologią celebracji Kościoła Polskokatolickiego

Można wskazać podobieństwa między spuścizną polskokatolicką a ruchem Vaticanum II i dlatego należy zacząć od teologii Eucharystii w jej wewnętrznym wymiarze. Podobnie brzmią próby zdefiniowania, czym jest liturgia w ogólności, składające się na określenie jej mianem kultu publicznego, mającego na celu uwielbienie Boga oraz uświęcenie wiernych. Ścisłej ujmując, jeżeli chodzi o Eucharystię, zgodnie podkreśla się, że jest ona pamiątką Ofiary Krzyża, realnie uobecnianą w świętym obrzędzie. Problem stanowi tu odniesienie się do pojęcia transsubstancjacji w ujęciu unii utrechckiej i początkowych poglądach Hodura – stanowisko zachowawcze, polegające na przyjęciu takiego wyjaśnienia realnej obecności, lecz dopuszczające także inne, nie czyniąc dogmatu z tego sposobu wyjaśniania. Obecność Chrystusa w Eucharystii jest realna, co to tego jest zgoda między teologiami obu Kościołów. Problemem w kwestii ważności Eucharystii jest stosunek unii utrechckiej do uznania ważności święceń

we Wspólnocie Anglikańskiej oraz przyjęcie możliwości święceń kobiet. Pierwszy z wymienionych problemów zaistniał w roku 1925, kiedy to Kościół Starokatolicki Holandii uznał święcenia udzielane przez anglikanów za ważne (Küry U., 1996, s. 528), co było przeciwne wobec wskazań dokumentu papieża Leona XII *Apostolicae curae*, wydanego w 1896 r., wskazujących na ich nieważność i przerwanie sukcesji apostoelskiej. Papież Leon XII wskazał tam na wadę materii, formy oraz intencji w obrzędzie święceń (tzw. ryt edwardiański) w Kościele anglikańskim (Kantyka P., 2008, 80–81). Ma to bezpośredni związek z uznaniem przez starokatolików ważności Eucharystii sprawowanej przez anglikanów, czego nie podziela wyrażone wyżej spojrzenie rzymskokatolickie. Kwestia dopuszczenia kobiet do święceń kapłańskim przez Kościoły Unii Utrechckiej jest drugim problemem. Nie dotyczy on jednak Kościoła Polskokatolickiego, który udziela święceń wszystkich stopni jedynie mężczyznom i jest przeciw ordynacji kobiet (Gontarek A., 2008, s. 100). Ważność sukcesji Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego została potwierdzona przez Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan w 1994 r. w kontekście dialogu z Episkopatem rzymskokatolickim w USA (Kołodziejczyk L., 2008, s. 8), co pozwala *per analogiam* domniemywać jej ważności w Kościele Polskokatolickim, tym bardziej że posługuje tu wielu prezbiterów, którzy przyjęli święcenia przez posługę biskupów rzymskokatolickich.

W wymiarze charakteru obrzędów liturgicznych należy zwrócić uwagę przede wszystkim na kwestię wprowadzenia języka narodowego do liturgii, co miało miejsce wcześniej niż w Kościele Rzymskokatolickim (w *Konstytucji o liturgii* w pkt. 36, 54, 63, 101 wspomina się głównie o czytaniach i modlitwie powszechnej, pozostawiając jednak ustalenie tego zakresu kompetencji władzy kościelnej), podobnie jak orientacja kapłana sprawującego obrzęd w kierunku ludu, o czym traktuje bezpośrednio dopiero m.in. już posoborowa Instrukcja *Inter Oecumenici* z 26 września 1964 r. (Pasierb J., 1971, s. 157). Ważnym postulatem, także leżącym u źródeł Polskiego Kościoła Narodowego, jest udzielanie wiernym Komunii św. pod postacią chleba i wina, co do dziś w miarę możliwości praktykuje się w Kościele Polskokatolickim. *Konstytucja o liturgii* dopuściła taką możliwość, co zostało wprowadzone w życie w późniejszym czasie zarządzeniami Konferencji Episkopatów i ordynariuszy miejsca (pkt 55, s. 62). Podobna jest również budowa sprzętów i szat liturgicznych używanych w Kościele Polskokatolickim.

Ze względu na ograniczoną objętość artykułu, nie było możliwe wyczerpujące ujęcie zagadnienia dotyczącego ukazania podobieństw liturgicznych w toku ewolucji myśli w Kościele Narodowym z teologią Vaticanum II. Podjęta tu próba porównania stanowisk odnoszących się do

Eucharystii może być z pewnością impulsem do dalszej eksploracji. Konieczne są przede wszystkim dokładane badania ksiąg liturgicznych, sięgając do tych powstałych w chwili wprowadzenia języka polskiego do liturgii przez ks. Hodura aż do dziś używanych przez Kościół Polskokatolicki. Badania powinny objąć przede wszystkim źródła, ale należałoby również ocenić wartość tłumaczeń, jak również podjąć szczegółowe dociekania w odniesieniu do występujących różnic w praktyce podczas celebracji – w Kościele Rzymskokatolickim i w Kościele Polskokatolickim.

BIBLIOGRAFIA

- Bajorek Jerzy, 2007, *Mariologia Biskupa Franciszka Hodura*, Świdnicka Kuria Biskupia, Świdnica.
- Borówka Błażej, 2014, *Eucharystia w Kościele polskokatolickim*, Veritati et Caritati, nr 2, s. 341–353.
- Cichy Stefan, 2005, *Ruch liturgiczny jako „przejsięcie Ducha Świętego w Kościele*, Seminarium. Poszukiwania Naukowe, nr 21, s. 173–188.
- Dekret o ekumenizmie*, 2012, Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Pallotinum, Poznań.
- Domagała Bożena, 1996, *Polski Narodowy Kościół Katolicki – herezja, ruch narodowy czy ruch społeczny*, Zakład Wydawniczy Nomos.
- Domagała Bożena, 2017, *Polski Narodowy Kościół Katolicki a dziedzictwo reformacji*, Studia Sociologica, nr 9, s. 143–155.
- Gontarek Andrzej, 2008, *Władza święceń i jurysdykcji. Spojrzenie starokatolickie*, w: Jacek Jezierski (red.), *Biskup – prezbiter – diakon. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn, s. 93–100.
- Gontarek Andrzej, 2011, *Eucharystia a Kościół w rozumieniu tradycji starokatolickiej*, Sympozjum, nr 1, s. 29–47.
- Hodur Franciszek, 1967, *Pisma*, t. I, Wydawnictwo Odrodzenie.
- Hodur Franciszek, 1967, *Pisma*, t. II, Wydawnictwo Odrodzenie.
- Kantyka Przemysław, 2018, „Nieważne i niebyłe”. *Problem uznania przez Rzym ważności święceń anglikańskich*, w: Paweł Rabczyński (red.), *Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn, s. 79–87.
- Kołodziejczyk Leszek, *Teologia i liturgia obrzędu święceń w Kościele Polskokatolickim*, w: Jacek Jezierski (red.), *Biskup – prezbiter – diakon. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn, s. 7–13.
- Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym*, 2012, Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Pallotinum, Poznań.
- Konstytucja o liturgii świętej*, 2012, Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Pallotinum, Poznań, s. 48–78.
- Kunzler Michael, 1999, *Liturgia Kościoła*, Pallotinum, Poznań.
- Küry Urs, 1996, *Kościół Starokatolicki. Historia. Nauka. Dążenia*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa.
- Kwiatkowski Dariusz, 2014, *50 lat po uchwaleniu Konstytucji o liturgii Sacrosanctum Concilium*, w: Bogusław i in. Migut (red.), *Quod itaque redemptoris nostri concipuum fuit. In sacramenta transiuit. Sakramenty w misterium Kościoła. Księga*

- dedykowana Księdzu Profesorowi Czesławowi Krakowiakowi z okazji siedemdziesiątych urodzin*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 117–130.
- Majewski Tadeusz, 1986, *Biskup Franciszek Hodur i jego dzieło*, Prezydium Rady Synodalnej Polskokatolickiego w PRL, Warszawa.
- Nadolski Bogusław, 2004, *Liturgika*, t. 1, *Liturgika fundamentalna*, Pallotinum, Poznań.
- Nowak Władysław, 2001, *Mszał pierwotny Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego*, w: Jezierski Jacek (red.), *Biskup Franciszek Hodur (1866–1953). Życie – dokonania – znaczenie*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn.
- Pasierb Janusz, 1971, *Ochrona zabytków sztuki kościelnej*, Pallottinum, Poznań.
- Pękala Julian, 1930, *Zgryzty w chrześcijaństwie*, w: *Księga Pamiątkowa „33” Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego*, Scranton.
- Piątek Tadeusz i Jerzy, 1987, *Starokatolicyzm*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa.
- Rode Maksymilian, 1988, *Mała Encyklopedia Teologiczna*, t. 1, A–L, Warszawa.
- Rytuał Kościoła Polskokatolickiego*, 1961, Warszawa.
- Włodarski Szczepan, Tarnowski Władysław, 1968, *Kościoty chrześcijańskie*, Instytut Wydawniczy Odrodzenie, Warszawa.
- Wysoczański Wiktor, 1977, *Polski nurt starokatolicyzmu*, Wydawnictwo Odrodzenie, Warszawa.
- Wysoczański Wiktor, 2016, *Z badań nad polskim nurtem starokatolicyzmu*, *Rocznik Teologiczny*, nr 4, s. 637–656.

Anna Zellma¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Wkład naukowo-badawczy księdza profesora Radosława Chałupniaka w rozwój katechetyki

[Rev. Prof. Radosław Chałupniak and His Scholarly Contribution to the Development of Catechetics]

Streszczenie: Ks. prof. dr hab. Radosław Chałupniak (1967–2020) był wybitnym polskim katechetykiem. Zawodowo związany z uniwersytetem opolskim, współpracował z różnymi środowiskami naukowymi w Polsce i za granicą (m.in. w Austrii, w Niemczech, na Malcie, we Włoszech, w Czechach). Był pionierem nowoczesnych rozwiązań w zakresie wychowania estetycznego za pomocą arcydzieł malarstwa, zastosowanych w katechezie szkolnej, a przede wszystkim niezwykłym, otwartym, przyjaznym, życzliwym, oddanym Bogu, Kościołowi i każdemu, charyzmatycznym, kreatywnym człowiekiem oraz kapłanem. Jego badania koncentrowały się głównie na katechezie szkolnej i katechezie parafialnej. Wiele uwagi poświęcił koncepcjom nauczania religii i katechety parafialnej w krajach Europy (zwłaszcza w Niemczech) oraz różnym aspektom wychowania religijnego. Dostrzegał i uzasadniał kluczową rolę arcydzieł malarstwa w wychowaniu religijnym dzieci i młodzieży. Zwracał też uwagę na różne aspekty organizacyjne, merytoryczne i metodyczne katechety w rodzinie, szkole i w parafii. Rozpoznając znaki czasu, w ostatnich latach dociekał naukowych Ksiądz Profesor podejmował również analizy na temat „świata wirtualnego”, który odgrywa ważną rolę w ewangelizacji, katechizacji i wychowaniu młodego pokolenia. W artykule najpierw przedstawiono postać ks. R. Chałupniaka, następnie, na podstawie analizy najważniejszych publikacji Księdza Profesora, ukazano zakres merytoryczny prowadzonych przez niego badań naukowych oraz jego udział w poszukiwaniu kształtu współczesnej katechety integralnej w różnych środowiskach wychowawczych, zwłaszcza w rodzinie, szkole, parafii. Podkreślono jakościowo i ilościowo imponujący wkład ks. R. Chałupniaka w rozwój polskiej katechetyki integralnej.

Summary: Rev. Prof. Radosław Chałupniak (1967–2020) was an outstanding Polish catechetical scholar. Professionally associated with the University of Opole, he collaborated with various academic milieus in Poland and abroad (including Austria, Germany, Malta, Italy, Czechia). He was a pioneer of innovative solutions in aesthetic educa-

¹ Anna Zellma, Katedra Teologii Pastoralnej i Katechetyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, anna.zellma@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-3612-3454>.

tion as he took advantage of painterly masterpieces to see them applied in school catechesis; first and foremost, however, he was an extraordinary person and priest: open, friendly, kind, a man devoted to God, the Church and other people, gifted with charisma and creative spirit. His studies focused mainly on school and parish catechesis. Much of his research concerned the concepts in religious education and parish catechesis in European countries (especially in Germany) as well as various aspects of religious education in Poland and abroad. He recognized and argued the rationale behind the crucial role of masterpieces of painting in the religious education of children and adolescents. Chałupniak also drew attention to various organizational, substantive and methodical aspects of catechesis in the family, school and parish. In the final years of his scholarly career, the Reverend Professor aptly recognized the signs of the times and undertook analyses of the “virtual world”, which plays an important role in evangelization, catechization and education of the young generation. The paper first discusses the figure of Rev. R. Chałupniak. Subsequently, following an analytical overview of his principal publications, it outlines the substantive scope of his scientific inquiry and involvement in the search for the shape of contemporary integral catechesis in various educational environments, particularly in the family, school and parish. The author underscores Rev. R. Chałupniak’s contribution to the development of Polish integral catechetics, which translates into a truly impressive achievement in terms of both quality and quantity.

Słowa kluczowe: katechetyka integralna; katecheza; nauczanie religii; edukacja religijna; Europa; Polska; rodzina; szkoła; parafia; badania naukowe; teologia.

Keywords: integral catechetics; catechesis; teaching religion; religious education; Europe; Poland; family; school; parish; research; theology.

W każdym okresie historycznym, na różnych etapach rozwoju nauk teologicznych, są obecne osoby, które w obszarze badań teologicznych wyznaczają nowe kierunki, definiują i podejmują nowatorskie problemy badawcze, a zwłaszcza inspirują innych badaczy do poszukiwania i odkrywania naukowo i społecznie ważnych zagadnień. Do takich osób należał ks. prof. dr hab. Radosław Chałupniak. Był on wybitnym badaczem, zajmującym się problematyką katechezy integralnej. Trudno dziś wyobrazić sobie rozwój polskiej katechetyki bez badań naukowych, które prowadził Ksiądz Profesor.

Ks. Radosław Chałupniak zmarł po ciężkiej chorobie 23 czerwca 2020 r. w Brynicy (województwo opolskie), w wieku 52 lat. Zawodowo związany był z Uniwersytetem Opolskim, a duchowo z Ruchem Światło-Życie. Żył dla Boga, drugiego człowieka i Kościoła. Obok swej aktywności duszpasterskiej i wielkodusznego zaangażowania w dzieło ewangelizacji i katechizacji (zwłaszcza młodzieży uczącej się w szkołach i studiującej oraz młodych małżeństw i rodzin), przez znaczną część swojego kapłańskiego życia oddawał się wielkiej pasji, jaką była praca badawcza i dydaktyczna.

Przez ćwierć wieku, od momentu studiów doktoranckich na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, udało mu się nie tylko krytycznie analizować myśl zagranicznych katechetów i pedagogów religii, ale także podejmować nowe, aktualne problemy badawcze, a przez to przyczynić się do rozwoju polskiej katechetyki.

Analizy podjęte w niniejszym opracowaniu mają na celu ukazanie najważniejszych kierunków działalności naukowo-badawczej ks. R. Chałupniaka. Pozwoli to na przedstawienie miejsca i roli, jaką odegrał ten wybitny badacz w rozwoju polskiej katechetyki, zwłaszcza w czasie, gdy po powrocie lekcji religii do polskiej szkoły pojawiły się nowe wyzwania w zakresie organizacyjnym, merytorycznym i metodycznym katechezy szkolnej i parafialnej. Podejmowaną tu analizę można zatem wyrazić pytaniem: jaki jest wkład ks. R. Chałupniaka w rozwój polskiej katechetyki i jakie są najważniejsze tego wkładu elementy? Z tak postawionego pytania wynika zakres niniejszego opracowania, na które składa się zaprezentowanie obszaru merytorycznego badań naukowych Księdza Profesora i jego udziału w poszukiwaniu kształtu współczesnej katechezy integralnej, realizowanej w rodzinie, szkole, parafii i poprzez media. Analizy poprzedzi krótki życiorys ks. R. Chałupniaka.

W opracowaniu wykorzystano analizę materiałów źródłowych oraz metodę indukcyjną, dedukcyjną i porównawczą, czyli te rodzaje, które są typowe dla prac o charakterze historycznym. Zsyntetyzowano wyniki analiz materiałów źródłowych, na które składają się publikacje Księdza Profesora.

Z uwagi na ograniczenia objętości artykułu, analizowano tylko najważniejsze publikacje ks. R. Chałupniaka. Opracowanie nie pretenduje zatem do wyczerpującego przedstawienia tematyki. Jest to jedynie wprowadzenie do pogłębionych badań, koncentrując się wokół najważniejszych obszarów naukowo-badawczych Księdza Profesora. W przyszłości tematyka ta zasługuje na szersze, wieloaspektowe przeanalizowanie, w którym zostaną podjęte szczegółowe kwestie. Dotychczas, poza krótkim biogramem, nie powstała żadna merytoryczna praca ukazująca dorobek naukowy ks. R. Chałupniaka. Ze względu na znaczenie twórczości Księdza Profesora warto zatem wskazać na jego wkład w rozwój polskiej katechetyki, ukazując najważniejsze obszary naukowo-badawcze.

Krótki życiorys ks. prof. Radosława Chałupniaka

Ksiądz profesor Radosław Andrzej Chałupniak urodził się 2 grudnia 1967 r. w Opolu, gdzie ukończył w 1982 r. szkołę podstawową (Kostorz J., 2003, s. 32). Do szkoły średniej uczęszczał również w Opolu. W 1987 r.

ukończył Technikum Elektryczne. Tam też uzyskał świadectwo dojrzałości (KD/KGJ., 2021, s. 1). Bezpośrednio po ukończeniu szkoły średniej, w latach 1987–1993, odbył studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Nysie, które ukończył uzyskaniem tytułu magistra teologii. 19 czerwca 1993 r. w katedrze opolskiej przyjął święcenia kapłańskie z rąk bpa Jana Bagińskiego (KD/KGJ., 2021, s. 1; por. Chałupniak R., 2021, s. 1). Po studiach magisterskich został skierowany na studia specjalistyczne z katechetyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie w latach 1993–1997 odbył studia specjalistyczne z katechetyki na Wydziale Teologii – w Instytucie Teologii Pastoralnej (Kostorz J., 2003, s. 32). Jednocześnie w latach 1995–1997 studiował w Podyplomowym Studium Psychoterapii dla Duchowieństwa w Lublinie. W 1997 r. uzyskał stopień doktora nauk teologicznych w zakresie teologii pastoralnej (specjalność katechetyka) na podstawie dysertacji *Problem komunikacji interpersonalnej a skuteczność katechezy szkolnej. Posoborowe studium interdyscyplinarne*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Mieczysława Majewskiego (Chałupniak R., 2021, s. 1; Kostorz J., 2003, s. 32). Od 1997 r. był pracownikiem naukowo-dydaktycznym Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, gdzie prowadził zajęcia z zakresu katechetyki, w tym dydaktyki i metodyki katechezy. Jednocześnie w latach 1997–1999 pełnił funkcję prefekta w Wyższym Seminarium Duchownym w Opolu. W latach 1999–2000 przebywał na stypendium naukowym w Rzymie – studiował tam na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim. W latach 2000–2003 był duszpasterzem akademickim w Opolu, współtworząc Duszpasterstwo Akademickie Resurrexit, a w latach 2003–2010 pełnił funkcję diecezjalnego duszpasterza akademickiego (w tym także duszpasterza w Duszpasterstwie Akademickim Resurrexit). W 2001 r. został rzeczoznawcą (recenzentem) ds. oceny programów nauczania religii i podręczników katechetycznych oraz członkiem Rady Programowej czasopisma „Katecheta” (Chałupniak R., 2021, s. 1; KD/KGJ., 2021, s. 1). Od 2002 r. ks. R. Chałupniak był aktywnym członkiem Europejskiej Ekipy Katechetycznej (EEC), a od 2010 r. Europejskiej Ekipy ds. Szkolnej Lekcji Religii (EuFRoS). W 2015 r. został członkiem Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego (Chałupniak R., 2021, s. 1; KD/KGJ., 2021, s. 1). Od 2000 r. brał udział w pracach Zespołu Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski ds. opracowania dokumentów programowych katechezy Kościoła katolickiego w Polsce (Chałupniak R., 2021, s. 1; KD/KGJ., 2021, s. 1). Prace te dotyczyły podstawy programowej katechezy z 2001, 2010 i 2018 r. oraz programów nauczania religii w przedszkolu i szkołach z 2001, 2010 i 2019 r.

W latach 2004–2006 ks. R. Chałupniak przebywał na stypendium naukowym w Niemczech, prowadząc wnikliwe badania z zakresu katechetyki

i pedagogiki religii (Chałupniak R., 2021, s. 1; KD/KGJ., 2021, s. 1). W 2006 r. uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego nauk teologicznych na podstawie dorobku naukowego, działalności dydaktycznej i organizacyjnej oraz dysertacji pt. *Między katechezą a religioznawstwem. Nauczanie religii katolickiej w szkole publicznej w Niemczech w latach 1945–2000* (Opole 2005b).

Za liczne artykuły publikowane na łamach „Katechety”, stawianie w nich otwartych pytań, wprowadzanie twórczego niepokoju i kreatywność, odważne dyskusje oraz ciekawe pomysły, ks. R. Chałupniak otrzymał 25 września 2007 r. – podczas Krajowego Kongresu Katechetycznego zorganizowanego w Poznaniu z okazji 50-lecia miesięcznika „Katecheta” – nagrodę „Kreatywni w Myśleniu i Działaniu” (Tobolski B., 2021, s. 1–2). Nagroda została przyznana przez redakcję czasopisma „Katecheta”. Czasopismo to przez ponad pół wieku swojego istnienia wspierało czytelników (katechetów, katechetyków i pedagogów chrześcijańskich) w rozwijaniu kreatywności. Inspirując się koncepcją kreatywności wypracowaną przez założyciela „Katechety”, redakcja czasopisma zachęcała wszystkich zaangażowanych w proces nauczania i wychowania chrześcijańskiego do kreatywnego myślenia i działania. Niewątpliwie ks. R. Chałupniak w swoich licznych artykułach publikowanych na łamach „Katechety” wykazywał kreatywność zarówno w myśleniu, jak i w działaniu (Tobolski B., 2021, s. 1–2). Co ważne, w latach 2015–2016 ks. Chałupniak był redaktorem naczelnym tego czasopisma (Chałupniak R., 2021, s. 1; KD/KGJ., 2021, s. 1). Jego działalność redakcyjna miała miejsce w bardzo trudnym czasie dla wydawnictw i czasopism katolickich, spowodowanych zmianami zachodzącymi na rynku wydawniczym.

16 czerwca 2015 r., na podstawie dorobku naukowego, ks. R. Chałupniak uzyskał tytuł naukowy profesora nauk teologicznych. Jako najważniejsze osiągnięcie naukowe (tzw. książka profesorska) przedstawił monografię *Arcydziela malarstwa w katechezie* (Opole 2013), mieszczącej się w obszarze badawczym dotyczącym katechezy integralnej, w której wychowanie estetyczne za pomocą dzieł sztuki pełni ważną funkcję dydaktyczną (KD/KGJ., 2021, s. 1–2). Od 1 września 2016 r. do śmierci (23 czerwca 2020 r.) ks. R. Chałupniak pełnił funkcję dziekana Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego (Kda/Opole (KAI) 2021, s. 1). Ksiądz Profesor został pochowany w Brynicy. Pogrzeb odbył się 27 czerwca 2020 r. (Kda/Opole (KAI) 2021, s. 1).

Wychowawcze aspekty w katechezie integralnej

Od samego początku, czyli od studiów doktoranckich na Wydziale Teologii KUL (1993–1997), zainteresowania badawcze ks. R. Chałupniaka koncentrowały się wokół różnych aspektów wychowania realizowanego w katechezie rozumianej integralnie. Uczestnicząc w seminarium doktoranckim, prowadzonym przez nestora polskiej katechetyki ks. prof. dr. hab. Mieczysława Majewskiego, zwrócił uwagę na problem komunikacji interpersonalnej w szkolnej katechezie (Chałupniak R., 1997). W pracy doktorskiej ks. R. Chałupniak podjął się opracowania tej problematyki, dostrzegając powiązania między jakością komunikacji a skutecznością katechezy szkolnej. Zwrócił uwagę na czynniki, które wpływają na jakość komunikacji interpersonalnej w katechezie. Odwołując się do badań psychologów, pedagogów i teologów, dowiódł, że katecheza ma charakter komunikacji interpersonalnej, jaka zachodzi między wszystkimi uczestnikami, zwłaszcza katechetą a katechizowanymi (Chałupniak R., 1997). W dysertacji doktorskiej ks. R. Chałupniak wielokrotnie nawiązywał do posoborowego nauczania Kościoła na temat komunikacyjnego charakteru katechezy (Chałupniak R., 1997). Chociaż nie opublikował pracy doktorskiej w formie monografii, to jednak znaczną część analiz, które w niej zawarł i wniosków wykorzystał w licznych publikacjach poświęconych katechezie szkolnej (Chałupniak R., 1999a, s. 371–378; Chałupniak R., 2000c, s. 501–514; Chałupniak R., 2002a, s. 241–256; Chałupniak R., 2009b, s. 101–118). Zwracał uwagę na znaczenie klimatu zaufania i otwartości oraz cech osobowych katechety (np. autentyczności, empatii, asertywności, bezwarunkowej akceptacji ucznia). W tym kontekście opisywał kompetencje katechety w zakresie komunikacji interpersonalnej (Chałupniak R., 2015b, s. 57–68). Postulował potrzebę dowartościowania we wstępnej i permanentnej formacji katechetów takich form i metod, które służą rozwijaniu asertywności, otwartości, zdolności do dialogu edukacyjnego (Chałupniak R., 2002a, s. 241–256; Chałupniak R., 2015b, s. 57–68).

Odwołując się do dokumentów Kościoła oraz prezentując poglądy pedagogów i katechetów, ks. R. Chałupniak analizował szczegółowe kwestie związane z wychowaniem religijnym i wychowaniem chrześcijańskim. Jako wnikliwy badacz uważał, że „na gruncie naukowym trzeba szukać możliwie precyzyjnej terminologii” (Chałupniak R., 2001c, s. 227). Analizując szczegółowe zagadnienia dotyczące wychowania w różnych środowiskach (m.in. w rodzinie, szkole, parafii), najpierw przedstawił rozumienie kluczowych pojęć takich, jak: „wychowanie religijne”, „wychowanie chrześcijańskie”, „katecheza”. Wychowanie religijne postrzegał jako istotny element wychowania ogólnego, rozumianego jako spotkanie wychowanka

i wychowawcy, kiedy wspiera się wychowanka w rozwoju intelektualnym, emocjonalnym, społecznym, moralnym i religijnym (Chałupniak R., 2001c, s. 228). Wychowanie religijne, jak zauważał Ksiądz Profesor, „zajmuje się tą dziedziną aktywności człowieka, która związana jest z religią i wpływa na jego relację z Bogiem (religijność)” (Chałupniak R., 2001c, s. 230). W tak rozumianym wychowaniu, zdaniem ks. R. Chałupniaka, ważne miejsce zajmuje zaufanie, wdzięczność, przebaczenie, radość, poczucie szczęścia, chęć pomocy innym, nadzieja, możliwość spotkania, pragnienie przekraczania siebie samego i otwierania siebie oraz przeżywanie wartości religijnych (Chałupniak R., 2001c, s. 231). Wychowania religijnego, jak słusznie podkreślał ks. R. Chałupniak, nie można przeciwstawiać wychowaniu świeckiemu. Są w nim obecne wszystkie typowe elementy tego ostatniego. Jednocześnie w wychowaniu religijnym daje się zauważyć wyraźną troskę zarówno o przekaz dziedzictwa kulturowego danej religii, jak też o rozwój religijności wychowanków, rozumianej jako przyłgnięcie do Boga, powierzenie się Bogu, oddanie Bogu swojego życia (Chałupniak R., 2001c, s. 231). Z kolei wychowanie chrześcijańskie „obejmuje poszczególnych chrześcijan, jak i całe wspólnoty chrześcijańskie” (Chałupniak R., 2001c, s. 233), opiera się na wartościach i zasadach wypływających z chrześcijaństwa, dotyczy wszystkich płaszczyzn i sfer życia człowieka (Chałupniak R., 2001c, s. 233). Analizując dokumenty Kościoła i literaturę przedmiotu, ks. R. Chałupniak stwierdził: „[...] istnieje takie wychowanie religijne [...], które nie jest wychowaniem chrześcijańskim [...] i odwrotnie – nie każdy rodzaj aktywności w wychowaniu chrześcijańskim dotyczy sfery religijności człowieka. Wspólna część określałaby tzw. «chrześcijańskie wychowanie religijne», które miałyby pomóc chrześcijaninowi w rozwoju jego relacji z Bogiem” (Chałupniak R., 2001c, s. 234).

Ksiądz Profesor konsekwentnie prowadził interdyscyplinarne badania dotyczące różnych aspektów wychowania w katechezie integralnej, w tym wychowania do wiary, wychowania do radości, wychowania do miłosierdzia, wychowania ekumenicznego, wychowania do odbioru mediów, wychowania do sakramentu pokuty i pojednania, wychowania estetycznego (Chałupniak R., 2002f, s. 187–206; Chałupniak R., 2007i, s. 155–178; Chałupniak R., 2008f, s. 93–99; Chałupniak R., 2011c, s. 209–221; Chałupniak R., 2011d, s. 311–331; Chałupniak R., 2014d, s. 4–16; Chałupniak R., 2016b, s. 551–567; Chałupniak R., 2017a, s. 365–380; Chałupniak R., 2019a, s. 97–115; Chałupniak R., Szubartowska A., 2018, s. 185–204). Na podstawie osobistych kapłańskich doświadczeń (kontaktów z młodymi, rodzicami i wychowawcami) dostrzegał postępujący kryzys wiary wśród młodego pokolenia (Chałupniak R., 2007f, s. 86–88; Chałupniak 201b, s. 62–67). Nie ograniczał się jednak do opisu aktualnej sytuacji

wychowania religijnego w rodzinie, szkole i parafii, lecz poszukiwał różnych dróg wyjścia z kryzysu. Był świadomy, że nie ma jednoznacznych i uniwersalnych rozwiązań. Proponował m.in. odkrywanie na nowo przypowieści Jezusa o miłosiernym Ojcu (Łk 15,11–32), która pokazuje jak ważne jest szanowanie wolnego wyboru młodego człowieka, prowadzenie rozmów w klimacie otwartości, życzliwości, zaufania, ciepła, zachowanie cierpliwości i spokoju, podejmowanie większego zaangażowania we własny rozwój duchowy, świadectwo wiary rodziców i wychowawców (Chałupniak 2013b, s. 62–67). Tym samym Ksiądz Profesor wskazał na znaczenie w wychowaniu religijnym młodego pokolenia prostych, inspirowanych Ewangelią rozwiązań wychowawczych, po które warto sięgać mimo upływu czasu i szybko postępującej sekularyzacji.

Niewątpliwie w twórczości ks. R. Chałupniaka, dotyczącej różnych aspektów wychowania religijnego, realizowanego w rodzinie, katechezie szkolnej i w katechezie parafialnej, ważne miejsce zajmowały doświadczenia krajów europejskich (Chałupniak R., 2001a, s. 52–56; Chałupniak R., 2002g, s. 65–68; Chałupniak R., 2003h, s. 175–201; Chałupniak R., 2002c, s. 52–54; Chałupniak R., 2006b, s. 99–114; Chałupniak R., 2008e, s. 16–27; Chałupniak R., 2011b, s. 155–165; Chałupniak R., 2016c, s. 81–96). Uważał je za cenne nie tylko poznawczo, ale również praktycznie. Czerpał obficie z dostępnej literatury zarówno niemieckojęzycznej, jak i anglojęzycznej oraz włoskiej. Wiele uwagi poświęcał wychowaniu religijnemu w szkołach europejskich, zwłaszcza w Niemczech, w Austrii, na Malcie, w Hiszpanii, Australii, Chorwacji, na Węgrzech (Chałupniak R., 2002b, s. 52–54; Chałupniak R., 2002c, s. 52–54; Chałupniak R., 2002g, s. 65–68; Chałupniak R., 2002i, s. 63–66; Chałupniak R., 2002l, s. 55–61; Chałupniak 2005d, s. 19–33; Chałupniak R., 2006c, s. 19–28; Chałupniak 2008e, s. 16–27; Chałupniak R., 2010a, s. 80–96; Chałupniak R., 2010d, s. 7–11; Chałupniak R., 2014a, s. 157–168; Chałupniak R., 2015d, s. 13–35; Chałupniak R., 2016d, s. 7–32). W tym kontekście analizował szkolne nauczanie religii w Polsce (Chałupniak R., 201dc, s. 13–35). Ksiądz Profesor dostrzegał podobieństwa i różnice w zakresie organizacji, struktury, koncepcji lekcji religii, która obok funkcji dydaktycznych, spełnia również funkcje wychowawcze (Chałupniak R., 2008e, s. 16–27; Chałupniak R., 2010a, s. 80–96). Zwracał też uwagę na kwestie związane z konfesyjnym charakterem szkolnych lekcji religii (Chałupniak R., 2000d, s. 31–51; Chałupniak R., 2016c, s. 81–96). Za autorami *Dyrektorium ogólnego o katechizacji* dowodził, że nie można wychowania religijnego w szkołach europejskich sprowadzić tylko do jednej formy, obowiązującej w całym Kościele (Chałupniak R., 2003f, s. 249–265; 2007c, s. 7–38). Zauważał, że procesy, które dokonały się i dokonują w krajach Europy Zachodniej (m.in. sekula-

ryzacja społeczeństwa, kryzys wiary współczesnej młodzieży, kryzys instytucji Kościoła, kryzys autorytetu osób duchownych, konsumpcjonizm i materializm) przenikają również do Europy Wschodniej, w tym do Polski (Chałupniak R., 2007i, s. 155–178; Chałupniak R., 2013e, s. 165–183; Chałupniak R., 2013b, s. 62–67; Chałupniak R., 2015d, s. 13–35). W tym kontekście Ksiądz Profesor stawiał odważne pytania dotyczące przyszłości wychowania religijnego w polskiej szkole, realizowanego m.in. w ramach katechezy szkolnej (Chałupniak R., 2001b, s. 25–41; Chałupniak R., 2004a, s. 67–70; Chałupniak R., 2007d, s. 319–321; Chałupniak R., 2007f, s. 86–88). Jednocześnie ks. R. Chałupniak proponował konkretne rozwiązania w zakresie towarzyszenia dzieciom i młodzieży w holistycznym rozwoju. Za wartościowe uważał wychowanie do radości, wychowanie do odbioru mediów, wychowanie do sakramentu pokuty i pojednania, wychowanie do liturgii, wychowanie ekumeniczne, wychowanie estetyczne, wychowanie przez sztukę realizowane w ramach katechezy szkolnej i parafialnej (Chałupniak 2002f, s. 187–206; Chałupniak R., 2003g, s. 127–133; Chałupniak R., 2007g, s. 3–13; Chałupniak R., 2008f, s. 93–99; Chałupniak R., 2010c, s. 263–283; Chałupniak R., 2012a, s. 145–160; Chałupniak R., 2014f, s. 371–381; Chałupniak R., 2016b, s. 551–567). Co ważne, wychowaniu estetycznemu ks. R. Chałupniak poświęcił bardzo dużo uwagi w badaniach prowadzonych po uzyskaniu stopnia doktora habilitowanego nauk teologicznych. W tzw. monografii profesorskiej analizował problematykę arcydzieł malarstwa w katechezie. Zwracał uwagę nie tylko na funkcje dydaktyczne, ale także wychowawcze i ewangelizacyjne arcydzieł malarstwa (Chałupniak R., 2013a; Chałupniak R., 2014f, s. 371–381; Chałupniak R., 2016b, s. 551–567; Chałupniak R., Kałuża K., 2020, s. 32–45). Dostrzegając znaczenie sztuki w wychowaniu religijnym dzieci i młodzieży, kompetentnie łączył te kwestie z zasadą pogłębłości. Umiejętnie dowodził, że nie wystarczy tylko pokaz obrazu w toku lekcji religii. Ważną rolę odgrywa odpowiednie zastosowanie zasady pogłębłości, które wymaga od katechety organizacji procesów nauczania–uczenia się i wychowania na podstawie obserwacji, myślenia i praktyki (działanie), co pozwala stymulować aktywność intelektualną, emocjonalną i behawioralną uczniów. Konsekwentnie ks. R. Chałupniak uzasadniał potrzebę zastosowania dzieł sztuki w toku poszukującym i eksponującym lekcji religii (Chałupniak R., 2013a, s. 157–164). W tym kontekście Ksiądz Profesor zwracał uwagę na potrzebę dowartościowania różnych form ekspresji, „wyrażania własnych przemyśleń i przeżyć w różnej formie (wypowiedzi ustnej lub pisemnej, a nawet własnej twórczości artystycznej). Ekspresja – zdaniem ks. Chałupniaka – ma służyć wyartykułowaniu osobistego stosunku uczniów do głównej idei reprezentowanej w określonym dziele, co

z reguły nie pozostaje bez wpływu na kształtowanie się systemu wartości jako podstawy oceniania ludzi i dzieł przez nich tworzonych, jak również oceny samego siebie” (Chałupniak R., 2013a, s. 164). Jednocześnie Ksiądz Profesor proponował konkretne rozwiązania dotyczące odczytywania arcydzieł sztuki w katechezie, w których ważną rolę odgrywa aktywność uczniów i wnioski dotyczące ich postaw (Chałupniak R., 2013a, s. 163). Dostrzegał potrzebę przygotowania katechetów do odczytywania obrazów. Odwołując się do badań prowadzonych na gruncie pedagogiki i nauki o sztuce, proponował konkretne rozwiązania metodyczne. Dostrzegał też potrzebę korelacji nauczania religii katolickiej z edukacją plastyczną (Chałupniak R., 2014c; Chałupniak R., 2015e, s. 67–78; Chałupniak R., 2019b, s. 237–252). Analizował przy tym nie tylko założenia programowe tego rodzaju korelacji, ale również obrazy religijne w podręcznikach do edukacji plastycznej i w podręcznikach do nauczania religii katolickiej (Chałupniak R., 2014c). Ksiądz Profesor dostrzegał mocne i słabe strony wykorzystanych reprodukcji obrazów (Chałupniak R., 2014c). Dzięki tak ukierunkowanym, wnikliwym i interdyscyplinarnym analizom, Ksiądz Profesor znacząco wzbogacił zakres badań katechetyki integralnej w Polsce.

Na szczególną uwagę zasługują również podejmowane przez ks. R. Chałupniaka zagadnienia dotyczące wychowania religijnego w typowych środowiskach wychowawczych. Ksiądz Profesor ważną rolę przypisywał zarówno rodzinie, parafii i szkole, jak też mediom. (Chałupniak R., 2003e, s. 51–64; Chałupniak R., 2007a, s. 309–324; Chałupniak R., 2007g, s. 3–13; Chałupniak R., 2012c, s. 4–16; Chałupniak R., 2014e, s. 253–276; Chałupniak R., 2016a, s. 145–166; Chałupniak R., 2018a, s. 95–104). Odwoływał się przy tym do argumentacji filozoficznej, antropologicznej, społecznej, kulturowej, historycznej, prawnej, pedagogicznej, teologicznej i pastoralnej. Wykazywał przy tym doskonałą znajomość nie tylko dokumentów Kościoła i literatury przedmiotu, ale także aktualnej sytuacji społecznej, kulturowej, religijnej i duszpasterskiej oraz umiejętność dogłębnej i krytycznej analizy problematyki. Na tej podstawie Ksiądz Profesor wyciągał interesujące wnioski i formułował postulaty pastoralne dotyczące współpracy środowisk wychowawczych. Za kluczową uważał ewangelizację i katechizację rodziców oraz potrzebę pastoralnego nawrócenia duszpasterzy i katechetów. Mając na uwadze sytuację Kościoła katolickiego i katechezy w Polsce Anno Domini 2022, postulat ten należałoby uznać za fundamentalny.

Obrona katechezy szkolnej i poszukiwanie modelu katechezy w rodzinie i w parafii

W latach dziewięćdziesiątych XX w., po powrocie lekcji religii do polskiej szkoły, katechetycy podjęli dyskusję skoncentrowaną wokół tej problematyki (Czekalski R., Murawski R., 2002, s. 22–26, 107–122). Wiele uwagi poświęcali poszukiwaniu odpowiedzi na pytania dotyczące charakteru, funkcji i zadań szkolnych lekcji religii oraz korelacji z katechezą parafialną. Dało się przy tym zauważyć dwa stanowiska. Pierwsze koncentrowało się wokół katechezy szkolnej, drugie wokół lekcji religii. Ksiądz R. Chałupniak jednoznacznie odpowiadał się za katechezą szkolną, czemu dał wyraz m.in. w dyskusji, która przez długi czas toczyła się na łamach czasopisma „Katecheta” (Chałupniak R., 2000b, s. 7–12; Chałupniak R., 2000g, s. 68–70). Analizując tę problematykę, pisał: „utrzymuję stanowisko wielu katechetów: Polska szkoła jest środowiskiem katechezy, nie jest natomiast jej podmiotem i nie współtworzy wychowania religijnego w znaczeniu aktywnym. Oznacza to, że – przynajmniej na dzisiaj – szkoła nie rości sobie praw do opracowywania programów (celów, treści, metod) czy wpływania na katechetów. Podmiotem aktualnego wychowania religijnego – co gwarantuje obecne prawo – jest wyłącznie Kościół” (Chałupniak R., 2000g, s. 69). W tym kontekście ks. R. Chałupniak zwracał uwagę na różnych odbiorców – uczestników katechezy szkolnej (wierzących, obojętnych religijnie, poszukujących, niewierzących), co jego zdaniem nie przeszkadza w realizacji katechezy, która ma charakter konfesyjny i oprócz funkcji dydaktycznych, wychowawczych i wtajemniczenia, pełni również funkcje ewangelizacyjne (Chałupniak R., 2000d, s. 31–51; Chałupniak R., 2000g, s. 69; Chałupniak R., 2010b, s. 19–25; Chałupniak R., 2012d, s. 163–178). Dowodził też, że katecheza szkolna nie jest jedynym środowiskiem kształtowania wiary. „Samodzielnie nie tworzy tzw. «pełnej katechezy». Bez wątplenia, inicjacja sakramentalna czy liturgiczna najlepiej odpowiada katechezie parafialnej, nie przeczy to jednak tworzeniu komplementarnej katechezy szkolnej [...]” (Chałupniak R., 2000g, s. 69). Zdaniem ks. R. Chałupniaka, katecheza szkolna umożliwia nawiązanie kontaktu z dziećmi, młodzieżą, rodzicami i gronem pedagogicznym. „Nazwanie tego, co dzieje się w szkole, wyłącznie «nauczaniem religii», nie zmieni w żaden sposób sytuacji. Nie odciąży katechetów-duszpasterzy, nie spowoduje, iż szybciej znajdą się ludzie (chęci, siły, czas) i środki (programy, podręczniki, sale, pieniądze itp.) na katechezę parafialną” (Chałupniak R., 2000g, s. 70). Katecheza szkolna, zdaniem Księdza Profesora, wymaga pogłębienia w innych środowiskach: rodzinie i parafii (Chałupniak R., 2000g, s. 70). Wychodząc z takiego założenia, ks. R. Chałupniak

podejmował również zagadnienia dotyczące katechezy parafialnej. Dostrzegając kryzys tradycyjnego modelu inicjacji chrześcijańskiej w rodzinie oraz brak całościowej wizji katechezy parafialnej. Za niewystarczające uznawał dotychczasowe duszpasterstwo w parafii, oparte na informacji i organizacji (akcji). Ks. R. Chałupniak proponował dowartościowanie katechezy dorosłych (w tym rodziców, studentów), która powinna mieć charakter ewangelizacyjny (Chałupniak R., 2002d, s. 517–526; Chałupniak R., 2002e, s. 87–113; Chałupniak R., 2003e, s. 51–64; Chałupniak R., 2004c, s. 147–151; Chałupniak R., 2004h, s. 107–117; Chałupniak R., 2007b, s. 199–222; Chałupniak R., 2007g, s. 3–13; Chałupniak R., 2016a, s. 145–166). Akcentował jej mistagogiczny i wspólnotowy wymiar, który pomaga w pogłębianiu osobistej więzi człowieka z Bogiem i ze wspólnotą Kościoła. Jednocześnie zwracał uwagę na potrzebę reaktywacji katechezy parafialnej (Chałupniak R., 2012c, s. 4–16).

Ksiądz Profesor dowodził też, że wobec postępującej laicyzacji i kryzysu wiary katecheza parafialna nie może ograniczać się tylko do kilku spotkań przed uroczystością I Komunii św., sakramentem bierzmowania czy sakramentem małżeństwa (Chałupniak R., 2010b, s. 19–25). Jego zdaniem, formacja o charakterze katechumenalnym wiąże się z permanentnym procesem wychowania w wierze, w którym istotną rolę odgrywa katecheza rodzinna (Chałupniak R., 2007a, s. 309–324; Chałupniak R., 2013b, s. 62–67). Ksiądz Chałupniak dostrzegał szczególną rolę katechetów i duszpasterzy, którzy powinni być nieustannie zatroskani o urzeczywistnianie soborowej wizji rodziny chrześcijańskiej – Kościoła domowego oraz parafii – wspólnoty wspólnot. To z kolei, jak podkreślał, wymaga odpowiednich kompetencji, otwartości, zaangażowania, rezygnacji z podziałów na świeckich i duchownych, umiejętności współpracy i dialogu oraz wykorzystania nowych mediów (Chałupniak R., 1999b, s. 371–378; Chałupniak R., 2000e, s. 6–11; Chałupniak R., 2008d, s. 183–193; Chałupniak R., 2013b, s. 62–67; Chałupniak 2018a, s. 95–104).

Troska o metodykę katechezy

Uwzględniając społeczno-kulturowy kontekst katechezy szkolnej i potrzebę rzetelnej realizacji przez katechetów zadań dydaktycznych wynikających z nadzoru pedagogicznego, ks. R. Chałupniak wiele miejsca w swojej pracy naukowo-badawczej poświęcił zagadnieniom z zakresu metodyki katechezy przedszkolnej i szkolnej (Chałupniak R., 2000a, s. 6–12; Chałupniak R., 2000f, s. 63–66; Chałupniak R., 2002j, s. 90–93; Chałupniak R., 2002l, s. 287–301; Chałupniak R., 2002h, s. 21–25; Chałupniak R.,

2004a, s. 67–70; Chałupniak R., 2004e, s. 344–347; Chałupniak R., 2004f, s. 357–360; Chałupniak R., 2005a, s. 317–350). Obszar tych badań obejmował przede wszystkim konkretne rozwiązania metodyczne w katechezie szkolnej (m.in. wykorzystanie obrazu i muzyki) (Chałupniak R., 2002h, s. 21–25; Chałupniak R., 2002n, s. 25–30). Wykorzystując dorobek dydaktyków katechezy, Ksiądz Profesor analizował przede wszystkim metody biblijne w katechezie (Chałupniak R., 2011a, s. 67–74). Miał świadomość, że stosowanie metod biblijnych w katechezie szkolnej jest coraz trudniejsze. Stąd też nie tylko opisywał interesujące wybrane metody biblijne, takie jak np.: praca z tekstem (fragmentem Pisma Świętego), emocje w tekście, antytekst, formuły wiary, hamulec myśli, list gończy, łańcuch skojarzeń, szczepionka, ale także podawał konkretne, twórcze, interesujące dla katechetów, propozycje ich wykorzystania w grupie dzieci lub młodzieży. Co ważne, Ksiądz Profesor w sposób przekonujący opisywał funkcje metod biblijnych w katechezie, zwracając uwagę na ich znaczącą rolę w procesie kształtowania postaw. Zachęcał katechetów do tworzenia różnego rodzaju gier, zagadek, konkursów, krzyżówek, rozsypanek wyrazowych i rebusów biblijnych. W tego rodzaju rozwiązaniach metodycznych dostrzegał szansę na zainteresowanie uczniów Słowem Bożym i wzbogacenie katechezy szkolnej (Chałupniak R., 2011a, s. 67–74).

Ksiądz Profesor nie pozostawał również obojętny na kwestie języka religijnego, pytań w katechezie, wykorzystania katechizmu Youcat dla młodych oraz zastosowania w katechezie szkolnej malarstwa religijnego i arcydzieł sztuki (Chałupniak R., 2003g, s. 127–133; Chałupniak R., 2004h, s. 107–117; Chałupniak R., 2011e, s. 11–17; Chałupniak R., 2013a). Problematykę tę podejmował głównie na podstawie analizy dokumentów programowych katechezy w Polsce oraz podręczników szkolnych do nauczania religii. Odwoływał się również do polskich dydaktyków. Ksiądz R. Chałupniak dostrzegał funkcje dydaktyczne i wychowawcze zarówno pytań, które stawia katecheta, jak też tych, które stawiają uczniowie. Wiele uwagi poświęcał korelacji nauczania religii z plastyką oraz wiedzą o kulturze (Chałupniak R., 2003g, s. 127–133; Chałupniak R., 2014a; Chałupniak R., 2015e, s. 67–78; Chałupniak R., 2013a; 2014a). Analizował znaczenie obrazów patriotycznych w katechezie dzieci (Chałupniak R., Szubartowska A., 2018, s. 185–204). Uważał, że m.in. warto dbać o jakość i merytoryczność reprodukcji w podręcznikach do nauczania religii, ponieważ dostrzegał w tym element kształtowania świadomego życia wiarą. W tym zakresie postulował także, aby katecheci nieustannie dbali o podnoszenie wiedzy w zakresie odbioru dzieł sztuki i metodyki pracy z obrazami na lekcji religii (Chałupniak R., 2013a; Chałupniak R., 2014a).

Uwagi końcowe

Oprócz wyżej zasygnalizowanych problemów badawczych, w kręgu zainteresowań naukowych ks. R. Chałupniaka znajdowały się również problemy metodologiczne katechetyki (Chałupniak R., 2002m, s. 60–65; Chałupniak R., 2012b, s. 4–13; Chałupniak R., 2013c, s. 277–304; Chałupniak R., 2015a, s. 14–23; Chałupniak R., 2017d, s. 62–73). W związku z tym Książd Profesor analizował zagadnienia związane z rozumieniem katechetyki jako teologii praktycznej, pedagogiki religii i pedagogiki katolickiej oraz relacjami zachodzącymi między poszczególnymi dyscyplinami wiedzy teologicznej i katechetycznej. Książd R. Chałupniak kompetentnie wykorzystywał nie tylko osiągnięcia nauk teologicznych, ale także pedagogiki świeckiej, pedagogiki religii, pedagogiki katolickiej, dydaktyki. Takie podejście było zgodne z zasadą wierności Bogu i człowiekowi, która odgrywa kluczową rolę w programowaniu i realizacji katechezy integralnej realizowanej w różnych środowiskach.

Doskonała znajomość problematyki oraz literatury przedmiotu (nie tylko polskiej, ale także obcej, zwłaszcza niemieckiej i angielskiej) i liczne kontakty z badaczami z zagranicy zaowocowały również badaniami naukowymi na temat katechezy, religioznawstwa, lekcji religii i wychowania religijnego w krajach Europy. Książd Chałupniak nie uznawał tematów tabu, gdy chodziło o kształt polskiej katechezy i dobro Kościoła, stąd też pisał także o antyklerykalizmie w katechezie, roli kapłanów w kształtowaniu społecznego obrazu katechety i katechezy, katechezie osób niedostosowanych społecznie, zagadnieniach filozoficznych w katechezie, postawie katechety wobec krytyki Kościoła (Chałupniak R., 2003b, s. 425–442; Chałupniak R., 2006a, s. 175–189; Chałupniak R., 2008d, s. 183–193; Chałupniak R., 2011f, s. 145–161). W ten sposób badania naukowe prowadzone przez tego bardzo skromnego człowieka, o wielkim sercu, otwartego, żarliwego i kreatywnego, odzwierciedlały też jego osobowość i zyskiwały wymiar szczególnego obiektywizmu. Można zatem powiedzieć, że podejmowane problemy katechetyczne i propozycje ich rozwiązania poszerzają znacznie zakres merytoryczny polskiej katechetyki. Co więcej, mają charakter ponadczasowy. Jakościowe zróżnicowanie tematyki badawczej, przy jednoczesnym wnikliwym prowadzeniu analiz i wyraźnym ukierunkowaniu pastoralnym, wzbudza podziw. W badaniach ks. Chałupniaka uwiadcza się troska o integralne, odpowiadające na „znaki czasu” nauczanie i wychowanie w wierze młodego pokolenia. Książd Profesor potrafił umiejętnie przechodzić od podstaw praktycznych katechetycznej działalności Kościoła do jej unaukowania i odwrotnie – wychodząc od doświadczeń pastoralnych, przechodził do naukowych analiz. Dostrzegał znaczenie zarów-

no dobrej katechezy dla dobrej katechetyki, jak też dobrej teorii dla dobrej praktyki. Na tej synergii teorii i praktyki oparł swoją aktywność zawodową i kapłańską: naukową, badawczą, dydaktyczną, duszpasterską. Tak więc nie ulega wątpliwości, że wkład naukowo-badawczy ks. Chałupniaka jest imponujący i twórczy.

Książd Profesor pozostawił po sobie liczne nowatorskie rozwiązania, które w sposób znaczący odmieniły obraz współczesnej katechetyki i przyczyniły się również do rozwoju praktyki katechetycznej w różnych środowiskach (rodzinie, szkole, parafii). Warto zatem w przyszłości podjąć dalsze, pogłębione, badania, które pozwolą wykorzystać wartość naukową pracy badawczej tego znakomitego opolskiego katechetyka oraz korzystać z bogactwa jego pionierskich myśli w praktyce pastoralnej.

BIBLIOGRAFIA

- Chałupniak Radosław, 1997, *Problem komunikacji interpersonalnej a skuteczność katechezy szkolnej. Posoborowe studium interdyscyplinarne* (mps BKUL), Lublin.
- Chałupniak Radosław, 1999a, *Aktualna sytuacja katechezy we Włoszech*, *Katecheta*, nr 19, s. 61–65.
- Chałupniak Radosław, 1999b, *De catechizandis rudibus św. Augustyna a współczesna katecheza*, w: Jan Kopiec, Norbert Widok (red.), *Człowiek i Kościół w dziejach*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 371–378.
- Chałupniak Radosław, 2000a, *Czas wykorzystany na katechezie*, *Katecheta*, nr 4, s. 6–12.
- Chałupniak Radosław, 2000b, „Katecheza” czy „nauczanie religii”? *W obronie szkolnej katechezy*, *Katecheta*, nr 5, s. 7–12.
- Chałupniak Radosław, 2000c, *Katecheza jako komunikacja interpersonalna*, w: Tadeusz Dola, Rudolf Pierskała (red.), *Ut mysterium paschale vivendo exprimatur*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 501–514.
- Chałupniak Radosław, 2000d, *Konfesyjność nauczania religii. Zarys problematyki*, *Paedagogia Christiana*, nr 3, s. 31–51.
- Chałupniak Radosław, 2000e, *Postawa wiary i jej kształtowanie na katechezie*, *Katecheta*, nr 7–8, s. 6–11.
- Chałupniak Radosław, 2000f, *W poszukiwaniu ciszy... na katechezie*, *Katecheta*, nr 1, s. 63–66.
- Chałupniak Radosław, 2000g, *Za katechezą szkolną*, *Katecheta*, nr 9, s. 68–70.
- Chałupniak Radosław, 2001a, *Katolickie wychowanie religijne we wschodnich Niemczech – nowe wyzwania*, *Katecheta*, nr 12, s. 52–56.
- Chałupniak Radosław, 2001b, *Szkolne nauczanie religii w Europie – dziś i jutro*, w: Stanisław Rabiej (red.), *Teologia w jednoczonej Europie. Materiały z sympozjum organizowanego przez Instytut Ekumenizmu i Badań nad Integracją Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 25–41.

- Chałupniak Radosław, 2001c, „Wychowanie religijne” czy „wychowanie chrześcijańskie?”, w: Radosław Chałupniak, Jerzy Kostorz (red.), *Wychowanie religijne u progu trzeciego tysiąclecia*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 227–240.
- Chałupniak Radosław, 2002a, *Asertywność i komunikacja katechety – w kierunku społecznej formacji katechetów*, w: Józef Stala (red.), *Dzisiejszy katecheta. Stan aktualny i wyzwania*, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 241–256.
- Chałupniak Radosław, 2002b, *Chrześcijaństwo i wychowanie chrześcijańskie na Węgrzech*, *Katecheta*, nr 1, s. 52–54.
- Chałupniak Radosław, 2002c, „Commonwealth of Australia” a wychowanie religijne, *Katecheta*, nr 5, s. 53–57.
- Chałupniak Radosław, 2002d, *Duszpasterstwo akademickie jako forma katechezy dorosłych*, w: Piotr Jaskóła, Rajmund Porada (red.), *Ad plenam unitatem*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 517–526.
- Chałupniak Radosław, 2002e, *Jaka katecheza dla dorosłych?*, w: Kazimierz Misiaszek (red.), *Katecheza dorosłych we wspólnocie Kościoła*, Wydawnictwo Salezjańskie Warszawa, s. 87–113.
- Chałupniak Radosław, 2002f, *Katecheza – zaproszenie do chrześcijańskiej radości*, w: Józef Stala (red.), *Dzisiejszy katechizowany. Stan aktualny i wyzwania*, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 187–206.
- Chałupniak Radosław, 2002g, „Katecheza” w Chorwacji, *Katecheta*, nr 11, s. 65–68.
- Chałupniak Radosław, 2002h, *Muzyka i katecheza – kilka metod katechetycznych*, *Katecheta*, nr 11, s. 21–25.
- Chałupniak Radosław, 2002i, *Niemiecki Związek Katechetów (DKV) – doświadczenie do wykorzystania*, *Katecheta*, nr 2, s. 63–66.
- Chałupniak Radosław, 2002j, *Pytania alternatywne – problem nie tylko nowicjuszy*, *Katecheta*, nr 7–8, s. 90–93.
- Chałupniak Radosław, 2002k, *Religijne wychowanie w krainie pachnącej żywicą*, *Katecheta*, nr 6, s. 52–58.
- Chałupniak Radosław, 2002l, *Wybrane metody aktywizujące w katechezie*, w: Radosław Chałupniak, Jerzy Kostorz, Waldemar Spyra (red.), *Aktywizacja w katechezie – szansa czy zagrożenie?*, Opole, s. 287–301.
- Chałupniak Radosław, 2002l, *Wychowanie religijne po hiszpańsku*, *Katecheta*, 2002 nr 4, s. 55–61.
- Chałupniak Radosław, 2002m, *Wychowanie religijne w kolebce naukowej katechetyki*, *Katecheta*, nr 3, s. 60–65.
- Chałupniak Radosław, 2002n, *Wykorzystanie obrazu w katechezie – wybrane metody aktywizujące*, *Katecheta*, nr 11, s. 25–30.
- Chałupniak Radosław, Kostorz Jerzy, 2002, *Wybrane zagadnienia z katechetyki*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Chałupniak Radosław, 2003a, „Do dzieci przez rodziców”. *Model katechezy rodzinnej w krajach Ameryki Południowej*, *Katecheta*, nr 2, s. 63–69.
- Chałupniak Radosław, 2003b, *Katecheza osób nieprzystosowanych społecznie*, w: Józef Stala (red.), *Katecheza specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, Jedność, Kielce, s. 425–442.
- Chałupniak Radosław, 2003c, *Katecheza specjalna – w centrum czy na marginesie działalności katechetycznej Kościoła?*, w: Józef Stala (red.), *Katecheza specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, Jedność, Kielce, s. 13–26.

- Chałupniak Radosław, 2003d, „*Od wiary do rozumienia*”. *Religijno-pedagogiczna koncepcja Hubertusa Halbfasa*, Paedagogia Christiana, nr 2, s. 119–131.
- Chałupniak Radosław, 2003e, *Rodzina i katecheza – dwa wyzwania współczesnego Kościoła*, Kazimierz Wolsza (red.), *Osoba – małżeństwo – rodzina u progu XXI*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2003, s. 51–64.
- Chałupniak Radosław, 2003f, *Sekularyzacja szkolnej lekcji religii a narodowe dyrektoria katechetyczne we Włoszech, w Niemczech i w Polsce*, w: Stanisław Dziekoński (red.), *Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce*, VERBINUM, Warszawa, s. 249–265.
- Chałupniak Radosław, 2003g, *Sztuka na katechezie. Korelacja lekcji religii z wychowaniem plastycznym*, Katecheta, nr 7–8, s. 127–133.
- Chałupniak Radosław, 2003h, *Wychowanie religijne w szkołach europejskich*, w: Józef Stala (red.), *Wybrane zagadnienia z katechetyki*, Biblos, Tarnów, s. 175–201.
- Chałupniak Radosław, 2004a, *Dyscyplina w katechezie*, w: Chałupniak Radosław, Jan Kochel, Jerzy Kostorz, Waldemar Spyra (red.), *Wokół katechezy posoborowej. Księga pamiątkowa dedykowana ks. biskupowi Gerardowi Kuszowi*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 67–70.
- Chałupniak Radosław, 2004b, *Europejska Ekipa Katechetyczna*, w: Chałupniak Radosław, Jan Kochel, Jerzy Kostorz, Waldemar Spyra (red.), *Wokół katechezy posoborowej. Księga pamiątkowa dedykowana ks. biskupowi Gerardowi Kuszowi*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 85–86.
- Chałupniak Radosław, 2004c, *Katecheza akademicka*, w: Chałupniak Radosław, Jan Kochel, Jerzy Kostorz, Waldemar Spyra (red.), *Wokół katechezy posoborowej. Księga pamiątkowa dedykowana ks. biskupowi Gerardowi Kuszowi*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 147–151.
- Chałupniak Radosław, 2004d, *Postawa obojętności jako wyzwanie wobec katechezy studentów*, Katecheta, nr 7–8, s. 116–120.
- Chałupniak Radosław, 2004e, *Poznawanie uczniów*, w: Chałupniak Radosław, Jan Kochel, Jerzy Kostorz, Waldemar Spyra (red.), *Wokół katechezy posoborowej. Księga pamiątkowa dedykowana ks. biskupowi Gerardowi Kuszowi*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 344–347.
- Chałupniak Radosław, 2004f, *Pytania w katechezie*, w: Chałupniak Radosław, Jan Kochel, Jerzy Kostorz, Waldemar Spyra (red.), *Wokół katechezy posoborowej. Księga pamiątkowa dedykowana ks. biskupowi Gerardowi Kuszowi*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 357–360.
- Chałupniak Radosław, 2004g, *Sztuka w katechezie*, w: Chałupniak Radosław, Jan Kochel, Jerzy Kostorz, Waldemar Spyra (red.), *Wokół katechezy posoborowej. Księga pamiątkowa dedykowana ks. biskupowi Gerardowi Kuszowi*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 390–394.
- Chałupniak Radosław, 2004h, *Wprowadzenie w przestrzeń języka religijnego istotnym zadaniem katechezy*, w: Józef Stala (red.), *Katechizować dzisiaj. Problemy i wyzwania*, Kielce, s. 107–117.
- Chałupniak Radosław, 2005a, *Metodyka katechezy przedszkolnej*, w: Józef Stala (red.), *Wychowanie dzieci w wieku przedszkolnym*, Biblos, Tarnów, s. 317–350.
- Chałupniak Radosław, 2005b, *Między katechezą a religioznawstwem. Nauczanie religii katolickiej w szkole publicznej w Niemczech w latach 1945–2000*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole.

- Chałupniak Radosław, 2005c, *Młodzież gimnazjalna w oczach przyszłych katechetów*, w: Józef Stala (red.), *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania*, Jedność, Kielce, s. 357–371.
- Chałupniak Radosław, 2005d, *Status i rola nauczyciela religii w Niemczech*, *Katecheta*, nr 7–8, s. 19–33.
- Chałupniak Radosław, 2006a, *Katecheta wobec krytyki Kościoła*, w: Ryszard Czekalski (red.), *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock, s. 175–189.
- Chałupniak Radosław, 2006b, *Katecheza parafialna w Europie*, w: Radosław Chałupniak, Jan Kochel, Jerzy Kostorz (red.), *Katecheza parafialna – reaktywacja. Duszpasterstwo katechetyczne w parafii*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 99–114.
- Chałupniak Radosław, 2006c, *Katecheza parafialna w wybranych krajach Europy*, *Katecheta*, nr 7–8, s. 19–28.
- Chałupniak Radosław, 2007a, *Katecheza przygotowująca do Komunii Świętej i sakramentu pokuty w... rodzinie. Polska propozycja misyjnej „catequesis familiar”*, w: Józef Stala (red.), *Eucharystia – pokuta i pojednanie w katechezie. Problemy i wyzwania*, Jedność, Kielce, s. 309–324.
- Chałupniak Radosław, 2007b, *Katecheza wtajemniczenia dla studentów*, w: Krzysztof Kantowski (red.), *Funkcja inicjacyjna katechezy w Kościele współczesnym*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin, s. 199–222.
- Chałupniak Radosław, 2007c, *Katolickie wychowanie religijne w szkołach publicznych w jednoczącej się Europie*, *Zeszyty Katechetyczne*, nr 1, s. 7–38.
- Chałupniak Radosław, 2007d, *Kerygmat*, w: Cyprian Rogowski (red.), *Leksykon pedagogiki religii*, Verbinum, Warszawa, s. 319–321.
- Chałupniak Radosław, 2007f, *Kryzys wychowania (także) religijnego*, *Katecheta*, nr 7–8, s. 86–88.
- Chałupniak Radosław, 2007g, *Potrzeba i uzasadnienie wychowania religijnego w podstawowych środowiskach wychowawczych (rodzina, parafia, szkoła, media)*, *Katecheta*, nr 2, s. 3–13.
- Chałupniak Radosław, 2007h, *Radość – darem i zadaniem w życiu chrześcijańskim*, w: Stanisław Rabiej (red.), *Ad christianorum unitatem fovendam. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu arcybiskupowi Alfonsowi Nosolowi Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 30-lecia święceń biskupich, 50-lecia prezbiteratu i 75-rocznicy urodzin*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 35–45.
- Chałupniak Radosław, 2007i, *Szkolna katecheza młodzieży gimnazjalnej wobec przemian i wyzwań współczesności*, w: Andrzej Offmański (red.), *Troska Kościoła o współczesną polską młodzież. Zarys problematyki*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin, s. 155–178.
- Chałupniak Radosław, 2007j, *Terapeutyczny wymiar katechezy szkolnej*, *Studia Pastoralne*, t. 3, s. 143–166.
- Chałupniak Radosław, 2007k, *Wkład „Katechety” w rozwój metodyki wychowania*, *Katecheta*, nr 10, s. 42–51.
- Chałupniak Radosław, 2007l, *Wspólnota z Jezusem Chrystusem – podstawą chrześcijańskiej radości*, w: Kazimierz Dola, Norbert Widok (red.), *Crux Christi – spes nostra. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Janowi Kopcowi z okazji 60-lecia urodzin, 35-lecia prezbiteratu, 15-lecia sakry biskupiej i 25-lecia pracy*

- naukowej*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 135–144.
- Chałupniak Radosław (red.), 2008a, *Antyklerykalizm a współczesna katecheza*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Chałupniak Radosław, 2008b, *Czy katecheta powinien być terapeutą?*, w: Aleksandra Bałoniak, Jan Szpet (red.), *Między tradycją a współczesnością. I Krajowy Kongres Katechetyczny*, Wydawnictwo Naukowe UAM. Wydział Teologiczny, Redakcja Wydawnictw, Poznań, s. 289–304.
- Chałupniak Radosław, 2008c, *Europejska Ekipa Katechetyczna*, *Collectanea Theologica*, nr 3, s. 151–160.
- Chałupniak Radosław, 2008d, *Księża i katecheza*, w: Radosław Chałupniak (red.), *Antyklerykalizm a współczesna katecheza*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 183–193.
- Chałupniak Radosław, 2008e, *Lekcja religii a duszpasterstwo szkolne na przykładzie Kościoła w Niemczech*, *Katecheta*, nr 9, s. 16–27.
- Chałupniak Radosław, 2008f, *Wychowanie do cywilizacji miłości a „mediokracja”*, *Katecheta*, nr 7–8, s. 93–99.
- Chałupniak Radosław, 2009a, *Adresaci katechezy dorosłych*, w: Kazimierz Misiaszek, Józef Stala (red.), *Katecheza dorosłych*, Biblos, Tarnów, s. 171–190.
- Chałupniak Radosław, 2009b, *Komunikacja interpersonalna podstawą wspólnoty*, w: Andrzej Draguła (red.), *Kościół – Communio jako podmiot i środowisko współczesnej katechezy*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin, s. 101–118.
- Chałupniak Radosław, 2010a, *Niemiecki model nauczania religii katolickiej*, *Studia Katechetyczne*, t. 7, s. 80–96.
- Chałupniak Radosław, 2010b, *W poszukiwaniu nowego modelu katechezy*, *Katecheta*, nr 7–8, s. 19–25.
- Chałupniak Radosław, 2010c, *Wychowanie do liturgii w katechezie dzieci wczesnoszkolnych według założeń nowej Podstawy programowej*, w: Andrzej Offmański (red.), *Współczesna katecheza liturgiczna. Liturgia w katechezie i szkolnym nauczaniu religii*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2010, s. 263–283.
- Chałupniak Radosław, 2010d, *Wychowanie religijne na Malcie*, *Katecheta*, nr 6, s. 7–11.
- Chałupniak Radosław, 2011a, *Alfabet metod biblijnych*, *Katecheta*, nr 7–8, s. 67–74.
- Chałupniak Radosław, 2011b, *Współczesne ukierunkowania niemieckiej pedagogiki religijnej*, *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne*, z. 6, s. 155–165.
- Chałupniak Radosław, 2011c, *Wychowanie do odbioru mediów w katechezie*, w: Elżbieta Osewska (red.), *Wychowanie a wyzwania ponowoczesności*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa, s. 209–221.
- Chałupniak Radosław, 2011d, *Wychowanie do sakramentu pokuty we współczesnej katechezie dzieci wczesnoszkolnych w diecezji opolskiej*, w: Konrad Glombik (red.), *Sakrament pokuty wobec problemów współczesności*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 311–331.
- Chałupniak Radosław, 2011e, *Youcat w polskiej katechezie*, *Katecheta*, nr 10, s. 11–17.
- Chałupniak Radosław, 2011f, *Zagadnienia filozoficzne w katechezie szkolnej*, *Forum Teologiczne*, t. 12, s. 145–161.
- Chałupniak Radosław, 2012a, *Doświadczenie estetyczne w wychowaniu religijnym*, w: Krzysztof. Kantowski, Wojciech Lechów (red.), *Ku doświadczeniu wiary. Księga*

- dedykowana Księdzu Profesorowi Andrzejowi Offmańskiemu w 70. rocznicę urodzin i 40. Rocznicę pracy naukowo-dydaktycznej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2012, s. 145–160.
- Chałupniak Radosław, 2012b, *Katechetyka jako teologia praktyczna – zdefiniowanie ekklezjalnej tożsamości*, *Katecheta*, nr 11, s. 4–13.
- Chałupniak Radosław, 2012c, *Katecheza w służbie przekazu i formacji wiary. Nowa ewangelizacja w (nowej) katechezie*, *Katecheta*, nr 7–8, s. 4–16.
- Chałupniak Radosław, 2012d, *Katecheza w szkole czy poza szkołą?*, *Paedagogia Christiana*, nr 1, s. 163–178.
- Chałupniak Radosław, 2012e, *Podstawy teologii piękna – od Biblii do ikonofilii*, w: Zygfryd Glaeser (red.), *Człowiek dialogu. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi z okazji 80. rocznicy urodzin, okazji, 55. rocznicy święceń kapłańskich oraz 35. rocznicy święceń biskupich*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 739–761.
- Chałupniak Radosław, 2012f, *Przez obraz ku Bogu – podstawy biblijne. Kerygma, Biblia, katecheza*, *Studia Katechetyczne*, t. 8, s. 277–304.
- Chałupniak Radosław, 2013a, *Arcydzieła malarstwa w katechezie*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Chałupniak Radosław, 2013b, *Co robić, kiedy dzieci odchodzą od Boga?*, *Katecheta*, nr 5, s. 62–67.
- Chałupniak Radosław, 2013c, *Katechetyka jako teologia praktyczna – zdefiniowanie ekklezjalnej tożsamości (wersja poszerzona)*, *Studia Katechetyczne*, t. 9, s. 277–304.
- Chałupniak Radosław, 2013d, *Religijny analfabetyzm młodzieży*, *Katecheta*, nr 7–8, s. 85–88.
- Chałupniak Radosław, 2013e, *Wychowawcy wobec kryzysu wiary współczesnej młodzieży*, w: Marcin Worbs (red.), *W przestrzeni wiary. Wykłady otwarte zorganizowane w okresie Wielkiego Postu*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 165–183.
- Chałupniak Radosław, 2014a, *Adhortacja Catechesi tradendae – wielka karta współczesnej katechezy*, w: Erwin Mateja (red.), *Świadek prawdy i wiary. Janowi Pawłowi w 20-lecie Uniwersytetu Opolskiego*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2014, s. 157–168.
- Chałupniak Radosław, 2014c, *Malarstwo religijne w podręcznikach szkolnych*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Chałupniak Radosław, 2014d, *Rok Wiary i jego katechetyczne implikacje*, *Katecheta*, nr 3, s. 4–14.
- Chałupniak Radosław, 2014e, *Troska o więzi rodzinne w założeniach Domowego Kościoła*, w: Józef Stala (red.), *Nauki o rodzinie w służbie rodziny*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków, s. 253–276.
- Chałupniak Radosław, 2014f, *Wychowanie estetyczne w polskiej szkole*, w: Radosław Chałupniak, Tomasz Michalewski, Ewa Smak (red.), *Wychowanie w szkole: od bezradności ku możliwościom*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 371–381.
- Chałupniak Radosław, 2014g, *Malarstwo religijne w podręcznikach szkolnych*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Chałupniak Radosław, 2015a, *Katechetyka jako pedagogika katolicka*, *Katecheta*, nr 7–8, s. 14–23.
- Chałupniak Radosław, 2015b, *Kompetencje katechety w zakresie komunikacji interpersonalnej*, *Zeszyty Formacji Katechetów*, nr 4, s. 57–68.

- Chałupniak Radosław, 2015c, *Neutralność światopoglądowa a katolickie wychowanie w polskiej szkole*, w: Jolanta Karbowniczek, Anna Błasiak, Ewa Dybowska (red.), *Rozwój i wychowanie dziecka w wieku przedszkolnym i szkolnym – perspektywy i problemy*, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 329–352.
- Chałupniak Radosław, 2015d, *Szkolne nauczanie religii w Polsce w kontekście europejskim*, w: Marian Zajac (red.), *XXV lat nauczania religii w polskiej szkole. Między nadzieją a rzeczywistością*, Natan, Lublin, s. 13–35.
- Chałupniak Radosław, 2015e, *The visual principle and the correlation between teaching of the Catholic religion and art education in Polish school*, *The Person and the Challenges*, nr 2, s. 67–78.
- Chałupniak Radosław, 2016a, *Katecheza rodzinna – współczesne wyzwania i realizacje*, w: Paweł Landwójtowicz (red.), *Matrimonio et familie. Z problematyki małżeństwa i rodziny*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 145–166.
- Chałupniak Radosław, 2016b, *Malarstwo religijne we współczesnej katechezie w gimnazjum*, *Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars*, nr 2, s. 551–567.
- Chałupniak Radosław, 2016c, *Problem konfesyjnego nauczania religii w Niemczech*, *Studia Oecumenica*, t. 16, s. 81–96.
- Chałupniak Radosław, 2016d, *Sakrament pokuty i pojednania w katechezie niemieckiej*, *Colloquia Theologica Ottoniana*, nr 2, s. 7–32.
- Chałupniak Radosław, 2017a, *Meandry wychowania ekumenicznego*, *Studia Oecumenica*, t. 17, s. 365–380.
- Chałupniak Radosław, 2017b, *Miłosierdzie jako istotna kategoria pedagogiki katolickiej*, w: Roman Ceglarek, Andrzej Kuliberda (red.), *Bądźcie świadkami miłosierdzia*, Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae”, Częstochowa, s. 157–166.
- Chałupniak Radosław, 2017c, *Pedagogika katolicka – znaczenie i aktualność w kontekście chaosu wartości (perspektywa polska)*, *Studia Pastoralne*, t. 13, s. 62–73.
- Chałupniak Radosław, 2018a, *Katecheta w zwierciadle wirtualnego świata*, *Zeszyty Formacji Katechetów*, nr 1, s. 95–104.
- Chałupniak Radosław, 2019a, *Arcydzieła El Greca – namalowana kontrreformacja*, *Studia Oecumenica*, t. 19, s. 97–115.
- Chałupniak Radosław, 2019b, *El Greco – teologia ukryta w geście*, *Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars*, nr 1, s. 237–252.
- Chałupniak Radosław, Kałuża Krystian, 2020, *Via Pulchritudinis – The Proposal of Spirituality Based on Beauty on the Example of El Greco’s Works*, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 19, no 56, s. 32–45.
- Chałupniak Radosław, Szubartowska Alicja, 2018, *Obrazy patriotyczne jako kategoria pedagogiczno-katechetyczna w katechezie dzieci*, w: Piotr Goliszek (red.), *Wychowanie patriotyczne*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, Lublin, s. 185–204.
- Chałupniak Radosław, Szubartowska Alicja., Wagner Maria, 2019, *Obrazy malarskie w patriotycznym wychowaniu młodzieży na katechezie*, *Zeszyty Formacji Katechetów*, nr 1, 2019, s. 95–103.
- Czekalski Ryszard., Murawski Roman (oprac.), 2002, *Bibliografia katechetyczna 1996–2000*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- KD/KGJ, Śp. Ks. prof. Radosław Chałupniak, <https://gliwice.gosc.pl/doc/6386901>. Sp-ks-prof-Radoslaw-Chalupniak (4.10.2021).
- Kochel Jan., Chałupniak Radosław, 2017, „Kimże jest człowiek, że [go]... wychowujesz?” (por. Ps 8,5). *Antropologia pedagogiczna w katechezie*, w: Anna Walulik, Janusz

- Mólka (red.), *Septuaginta pedagogiczno-katechetyczna. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi dr. hab. Zbigniewowi Markowi SJ w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Akademia Ignatianum w Krakowie, Kraków, s. 633–651.
- Kostorz Jerzy, 2003, *Chałupniak Radosław*, w: Ryszard Czekalski (współpraca) Zbigniew Marek, Roman Murawski, *Słownik katechetyków polskich XX wieku*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa, s. 32–33.
- Ks. prof. dr hab. Radosław Chałupniak, <http://www.katechetyka.diecezja.opole.pl/wtuo/0-osoby/radek.htm> (4.10.2021).
- Pogrzeb Ks. profesora Radosława Chałupniaka, dziekana Wydziału Teologicznego UO*, <https://m.niedziela.pl/artukul/55441/Pogrzeb-ks-profesora-Radoslaw-a-2021> (2021.10.04).
- Rychlikowski Ginter, Chałupniak Radosław, 2017, *Niemieckie dokumenty katechetyczne ostatniego ćwierćwiecza*, *Studia Katechetyczne*, t. 13, s. 153–164.
- Rynkal Magdalena, Chałupniak Radosław, 2017, *Dokumenty katechetyczne w Austrii*, *Studia Katechetyczne*, t. 13, s. 165–173.
- Tobolski Błażej, *Katecheta – powołanie i wyzwanie*, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2007/Przewodnik-Katolicki-40-2007/Wiara-i-Kosciol/Katecheta-powolanie-i-wyzwanie> (10.12.2021).

Sylwia Mikołajczak¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Komunia święta na dłoń w czasie trwania pandemii Covid-19. Studium empiryczne

[Holy Communion on the Hand during the Covid-19 Pandemic. An Empirical Study]

Streszczenie: W artykule zaprezentowano wyniki badań empirycznych na temat udzielania Komunii świętej na dłoń podczas trwania pandemii Covid-19. Badania te ukazały formę przyjmowania Komunii świętej katechetów archidiecezji warmińskiej podczas trwania pandemii koronawirusa, a także ich zdanie na temat udzielania jej w formie na dłoń. W badaniach zastosowano metodę sondażu diagnostycznego, narzędziem badawczym wykorzystanym do zgromadzenia danych był kwestionariusz ankiety, składający się z 14 pytań. Na jego podstawie przebadano 167 nauczycieli religii archidiecezji warmińskiej na przełomie grudnia 2021 i stycznia 2022 r. Zebrany materiał badawczy pozwolił stwierdzić, iż najpopularniejszą formą przyjmowania Komunii świętej wśród respondentów, podczas trwania pandemii Covid-19, jest forma do ust. Natomiast druga z form – przyjęta przez Kościół – według respondentów nie jest profanacją Najświętszego Sakramentu. Połowa ankietowanych formę do ust uważa za bardziej godną przyjęcia Najświętszego Sakramentu, jednak żywią przekonanie, iż wszyscy duchowni winni umożliwić wiernym przyjmowanie jej w obydwu formach.

Summary: This article presents the results of an empirical study on the administration of Holy Communion on the hand during the Covid-19 pandemic. The study revealed the form of receiving Holy Communion by catechists of the Archdiocese of Warmia during the Coronavirus pandemic, as well as their opinion on its administration in the form on the hand. The research used the method of diagnostic survey, using the technique of questionnaire. The research tool used to collect data was a survey questionnaire consisting of fourteen questions. Based on it, 167 teachers of religion of the Archdiocese of Warmia were surveyed in December 2021 and January 2022. The collected research material allowed us to conclude that the most popular form of receiving Holy Communion among the respondents during the Covid-19 pandemic is the mouth form. However, they do not claim that the second form adopted by the Church is a profanation of the Blessed Sacrament. Although half of the respon-

¹ Sylwia Mikołajczak, Katedra Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, sylwia.mikolajczak@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-3566-9153>.

dents consider the mouth form to be more worthy of receiving the Blessed Sacrament, they believe that all clergy should allow the faithful to receive it in both forms.

Słowa kluczowe: Komunia święta; Komunia święta na dłoń; profanacja; Covid-19; pandemia; katecheta; archidiecezja warmińska.

Keywords: Holy Communion; Holy Communion on the hand; profanation; Covid-19; pandemic; catechist; Archdiocese of Warmia.

Wprowadzenie

Komunia święta jest integralną częścią liturgii eucharystycznej. Jest znakiem pełnego uczestnictwa we Mszy świętej. Poprzez przyjmowanie Ciała i Krwi Pańskiej dochodzi do zjednoczenia i umocnienia więzi miłości komunikującego z Chrystusem. Przyjmowanie Komunii świętej gładzi grzechy powszednie, zachowując od popełnienia ciężkich (KKK 1416). *Kodeks Prawa Kanonicznego* dopuszcza trzy sposoby przyjmowania Ciała Chrystusa. Pierwszy z nich to udzielanie Komunii tylko pod postacią chleba, drugi pod obiema postaciami – chleba i wina, a ostatni, najmniej spotykany – wyłącznie pod postacią wina (KPK 925).

Komunia święta zgodnie z przepisami liturgicznymi może być przyjmowana w dwóch formach – do ust komunikowanego oraz na jego dłoń. W drugim przypadku przystępujący do Komunii powinien spożyć Hostię zaraz po jej przyjęciu (OWMR 161). Do IX w. wierni przyjmowali Ciało Pańskie na rękę, jedynie dzieciom udzielano je bezpośrednio do ust (Kra-kowiak Cz., 2002, kol. 497). Praktyka ta została potwierdzona przez Oj-ców Kościoła. Cyryl Jerozolimski pouczał „nie wyciągaj przy tym płasko ręki i nie rozłączaj palców. Podstaw dłoń lewą pod prawą niby tron, gdyż masz przyjąć Króla. Do wklęsłej ręki przyjmij Ciało Chrystusa i powiedz: Amen. Uświęć też ostrożnie oczy swoje przez zetknięcie ich ze świętym Ciałem, bacząc, byś zeń nic nie uronił. To bowiem, co by spadło na ziemię, byłoby utratą jakby części twych członków. Bo czyż nie niósłbyś złotych ziarenek z największą uwagą, by ci żadne nie zginęło i byś nie poniósł szkody? Tym bardziej zatem winienes uważać, żebyś nawet okruszyny nie zgubił z tego, co jest o wiele droższe od złota i innych szlachetnych kamieni. A kiedy już spożyłeś Ciało Chrystusa, przystap do kielicha Krwi” (Cyryl Jerozolimski, 2000, s. 344). Kolejny z Ojców Kościoła Cezary z Arles nauczał, że „wszyscy mężczyźni, gdy chcą przystąpić do Komunii świętej, myją swoje ręce. Wszystkie kobiety rozkładają wytworne chusty lniane, na które przyjmują ciało Chrystusa” (Żurek A., 2002, s. 158). Bazyli Wielki w jednym ze swoich listów pisał: „jeśliby zaś ktoś w czasie prześladowań, gdy brak kapłana lub posługującego, zmuszony był Komunię przyjmować

z rąk własnych, to zbędną jest rzeczą wskazywać, iż nie ma w tym nic zdrożnego, jako że od dawna stosowany zwyczaj praktykę taką poświadczają. Wszyscy mnisi przebywający na pustyniach, gdzie nie ma kapłana, przystępują do Komunii u siebie, przyjmując ją z rąk własnych. W Aleksandrii i Egipcie każdy nawet należący do ludu niemal zawsze ma Żertwę u siebie w domu i przyjmuje ją, kiedy chce, z rąk własnych” (Bazyli Wielki, 1972, s. 132–133). Należy jednak wskazać, iż z szacunku do Najświętszego Sakramentu, ale również ze względu na małe hostie i przejście na chleb niekwaszony, Synod w Rouen (ok. 878) zakazał przyjmowania Komunii świętej na dłoń przez wiernych świeckich, nakazując przyjmowanie jej jedynie w formie do ust (Nadolski B., 2011, s. 350).

29 maja 1969 r. Kongregacja ds. Kultu Bożego w „Memoriale Domini” – Instrukcji dotyczącej sposobu udzielania komunii świętej, przywróciła możliwość przyjmowania Komunii świętej na dłoń komunikującego, uzależniając ją od zgody Konferencji Episkopatu: „Jeżeli przeciwny temu sposób, a konkretnie, rozdawanie Komunii świętej na rękę, rozwinął się już w jakimś miejscu, to, aby pomóc konferencjom episkopatów wypełnić ich pasterski obowiązek w jakże często trudnej obecnie sytuacji, Stolica Apostolska powierza konferencjom obowiązek i funkcję osądu konkretnych uwarunkowań, jeżeli takie zachodzą. [...] Co więcej, aby podjąć właściwe decyzje w tych przypadkach, konferencje episkopatów winny zorganizować odpowiednie narady. [...] Wyniki tych narad winny być wówczas przekazane Stolicy Apostolskiej, w celu niezbędnego ich zatwierdzenia, wraz z dokładnym objaśnieniem przyczyn, które sprawiły, iż konferencje podjęły takie decyzje. Stolica Apostolska będzie rozważać poszczególne przypadki z uwagą, pamiętając o więziach łączących poszczególne Kościoły lokalne, a także ich więzi z całym Kościołem, by wesprzeć dobro powszechne, oddziaływanie moralne, oraz wzrost wiary i pobożności, które wypływają ze wzajemnego dobrego przykładu” (Kongregacja ds. Kultu Bożego, 1969).

Wobec powyższego, możliwość udzielania Komunii świętej na dłoń w Polsce wprowadził II Synod Plenarny (1991–1999), którego uchwały synodalne w wyżej wymienionej kwestii zostały zatwierdzone przez Stolicę Apostolską w 2001 r. Stanowisko to potwierdziła także Konferencja Episkopatu Polski we *Wskazaniach po ogłoszeniu nowego wydania „Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego”*, podczas 331. zebrania plenarnego 9 marca 2005 r.: „Komunii świętej udziela się przez podanie Hostii wprost do ust. Jeżeli jednak ktoś prosi o Komunię na rękę przez gest wyciągniętych dłoni, należy mu w taki sposób jej udzielić. Przyjmujący winien spożyć Ciało Pańskie wobec szafarza. Wierni przystępujący do Komunii świętej nie mogą sami brać konsekrowanego Chleba ani Kielicha Krwi Pańskiej” (Konferencja Episkopatu Polski, 2005, pkt 40).

Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w *Instrukcji „Redemptionis Sacramentum”* w punkcie 92 również artykułuje, że „każdy wierny zawsze ma prawo według swego uznania przyjąć Komunię świętą do ust, jeśli ktoś chce ją przyjąć na rękę, w regionach, gdzie Konferencja Biskupów za zgodą Stolicy Apostolskiej, na to zezwala, należy mu podać konsekrowaną Hostię” (RS 92).

Z przytoczonych dokumentów wynika, że prawo wiernego do przyjmowania Komunii świętej do ust czy na rękę jest zgodne z przepisami. Kwestią sporną jednak, szczególnie w ostatnim czasie, podczas trwania pandemii Covid-19, stał się sposób przyjmowania Hostii na dłoń komunikującego. Praktyka udzielania Komunii świętej na rękę była obecna już w latach sześćdziesiątych XX w., to jednak w wielu krajach nie przyjęła się mimo formalnego przyzwolenia. W Polsce przed wybuchem pandemii koronawirusa praktyka ta była zjawiskiem marginalnym. Dlaczego zatem podczas Covid-19 część wiernych powróciła do przyjmowania Komunii świętej na dłoń, jak miało to miejsce w pierwszych wiekach?

Pandemia wywarła ogromny wpływ na relacje międzyludzkie. Na skutek wprowadzonych restrykcji, społeczeństwo pozbawione było możliwości spotkań z rodziną, przyjaciółmi, osobami z pracy. Należało zachować dystans i unikać wszelkich kontaktów z ludźmi z obawy przed rozprzestrzenianiem się Covid-19. Pandemia dotknęła także obszar życia religijnego. Mimo wprowadzania obostrzeń sanitarnych, ograniczeń liczby osób uczestniczących we Mszy świętej, obowiązku nakładania maseczek, część wiernych obawiała się zarażenia, szczególnie podczas przyjmowania Komunii świętej, gdzie jest kontakt ze śliną komunikujących. Dlatego też do powrotu Komunii świętej na dłoń podczas pandemii Covid-19 przyczyniły się m.in. wymagania natury higienicznej.

Metodologia badań własnych

Przyjmowanie Komunii świętej na dłoń nadal budzi wiele kontrowersji, stąd interesujące wydało się przeprowadzenie badań w archidiecezji warmińskiej² i ukazanie, jak do tej kwestii odnosi się wybrana grupa osób, tj. katechetów. Podstawowym celem badań było ukazanie stanu faktycznego – w jakiej formie ankietowani przyjmują Komunię świętą podczas trwania pandemii Covid-19, a także przedstawienie ich zdania odnośnie do udzielania Komunii świętej na dłoń, poprzez analizę wyników badań własnych. Problem główny postawiony na potrzeby niniejszego

² <https://archwarmia.pl/archidiecezja/o-archidiecezji-warmińskiej/#statystyki> (22.12.2021).

artykułu zawiera się w pytaniu: Czy Komunia święta udzielana na dłoń w czasie pandemii Covid-19, według nauczycieli religii archidiecezji warmińskiej, jest godną formą przyjęcia Ciała Chrystusa, chroniącą w większym stopniu przed zarażeniem koronawirusem? Biorąc pod uwagę problem główny, zostały wyłonione pytania szczegółowe:

1. Jaka jest postawa katechetów archidiecezji warmińskiej wobec pandemii Covid-19?

2. W jakiej formie podczas trwania pandemii Covid-19 katecheci przyjmują Komunię świętą?

3. Czy wybierając jedną z form, przystępując do Komunii świętej, ankietowani mają wpływ na zarażenie się koronawirusem?

4. Którą z form przyjmowania Komunii świętej ankietowani uważają za bardziej godną?

5. Czy katecheci archidiecezji warmińskiej opierają się (mają wątpliwości) przed przyjmowaniem Komunii świętej na dłoń?

6. Z czego mogą wynikać wątpliwości ankietowanych przed przyjmowaniem Komunii świętej na dłoń?

7. Czy podczas trwania pandemii Covid-19 odmówiono ankietowanym udzielenia Komunii świętej na dłoń?

8. Czy według ankietowanych podczas pandemii Covid-19 księża powinni umożliwić wiernym przyjmowanie Komunii świętej w obydwu formach?

Odnosząc się do wcześniej postawionego problemu badawczego, w rozważaniach zostały przyjęte następujące hipotezy badawcze:

1. Większość ankietowanych przyjmuje Komunię świętą do ust podczas trwania pandemii Covid-19.

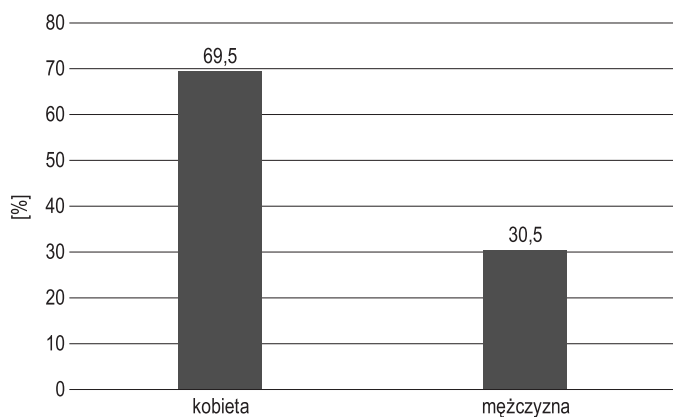
2. Ankietowani uważają, że przyjmowanie Komunii świętej na dłoń podczas trwania pandemii nie chroni w większym stopniu wiernych przed zarażeniem się koronawirusem.

3. Większa część respondentów ma wątpliwości przed przyjmowaniem Komunii świętej na dłoń.

Biorąc pod uwagę zakres i cel badań zastosowano metodę sondażu diagnostycznego za pomocą techniki ankiety oraz narzędzia badawczego – kwestionariusza ankiety. Niniejsza metoda pozwoliła na przebadanie populacji liczącej 167 osób. W kwestionariuszu ankiety przeważały pytania zamknięte, zawierające przewidziane odpowiedzi, ale również znalazły się pytania półotwarte i otwarte. Ponadto w metryczce respondenci zostali zapytani o kwestie dotyczące płci, wieku oraz miejsca zamieszkania. Warto jednak zaznaczyć, że biorąc pod uwagę uzyskane w indeksie wielkości liczbowe wybieranych w pytaniach odpowiedzi, nie wykazano różnic istotnych statystycznie między grupami, uwzględniającymi miejsce zamieszkania

respondentów. W celu uzyskania pewności, co do poprawności sporządzonego kwestionariusza ankiety zostały przeprowadzone badania pilotażowe na innej grupie, niewykazujące żadnych nieprawidłowości. Dlatego też pozostał on w niezmienionej formie w badaniach zasadniczych przeprowadzonych na przełomie grudnia 2021 r. i stycznia 2022 r. Wyniki uzyskane w badaniach pilotażowych nie zostały włączone do analizy wyników badań głównych. Aby dotrzeć do jak największej liczby respondentów, kwestionariusz ankiety został sporządzony w formie on-line, a link do jego wypełnienia został przesłany ankietowanym drogą e-mailową. Za pośrednictwem Internetu 167 katechetów archidiecezji warmińskiej wypełniło kwestionariusz ankiety. Wszystkie wyniki zostały włączone do analizy statystycznej.

Na podstawie zebranego materiału badawczego można wskazać, iż pozyskano próbę liczącą 167 osób. Wśród respondentów znajdowało się 116 kobiet (69,5%) oraz 51 mężczyzn (30,5%). Najliczniejszą grupę stanowiły osoby będące powyżej 51. roku życia (37,1%). Z kolei najmniej liczną grupą były osoby najmłodsze, tj. w wieku 20–30 lat (6,6%).



Wykres 1. Badana populacja z podziałem na płeć

Źródło: opracowanie własne tabel i wykresów.

Tabela 1

Wiek respondentów		
Wiek	Częstość	Procent
20–30 lat	11	6,6%
31–40 lat	36	21,6%
41–50 lat	58	34,7%
powyżej 51 lat	62	37,1%
Ogółem	167	100,0%

Źródło: opracowanie własne tabel i wykresów.

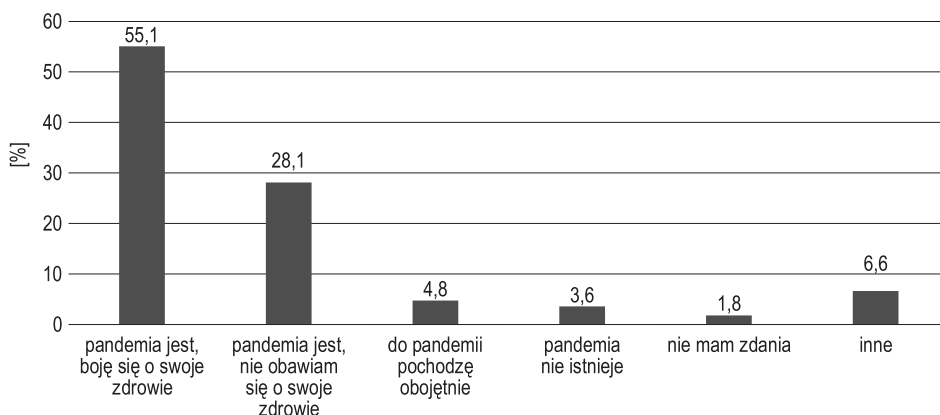
Analiza badań własnych

Wraz z ogłoszeniem przez Światową Organizację Zdrowia pandemii, 11 marca 2020 r., wzrosła obawa przed zakażeniem, a nawet śmiercią. Większość osób zaczęła się izolować, ale też odgórnie wprowadzono surowe obostrzenia. Z czasem je luzowano, zmieniało się podejście ludzi do pandemii, część nauczyła się z nią żyć, co nie oznaczało, że przestała ona stanowić zagrożenie dla zdrowia i życia Polaków. Ankietowani zostali poproszeni o ustosunkowanie się do tej kwestii, o wyrażenie swojej postawy wobec pandemii Covid-19. Otrzymane wyniki ujęto w tabeli 2 i na wykresie 2.

Tabela 2

Postawa respondentów wobec pandemii Covid-19 z podziałem na wiek

Kategorie odpowiedzi			Wiek				Ogółem	
			20–30 lat	31–40 lat	41–50 lat	powyżej 51 lat		
Jaka jest Twoja postawa wobec pandemii Covid-19?	pandemia jest, boję się o swoje zdrowie	N	2	22	35	33	92	
		%	18,2%	61,1%	60,4%	53,3%	55,1%	
	pandemia jest, nie obawiam się o swoje zdrowie	N	8	7	14	18	47	
		%	72,7%	19,5%	24,1%	29%	28,1%	
	do pandemii pochodzę obojętnie	N	0	4	3	1	8	
		%	0%	11,1%	5,2%	1,6%	4,8%	
	pandemia nie istnieje	N	0	3	1	2	6	
		%	0%	8,3%	1,7%	3,2%	3,6%	
	nie mam zdania	N	1	0	2	0	3	
		%	9,1%	0%	3,4%	0%	1,8%	
	inne	N	0	0	3	8	11	
		%	0%	0%	5,2%	12,9%	6,6%	
	Ogółem %		N	11	36	58	62	167
			100%	100%	100%	100%	100%	100%



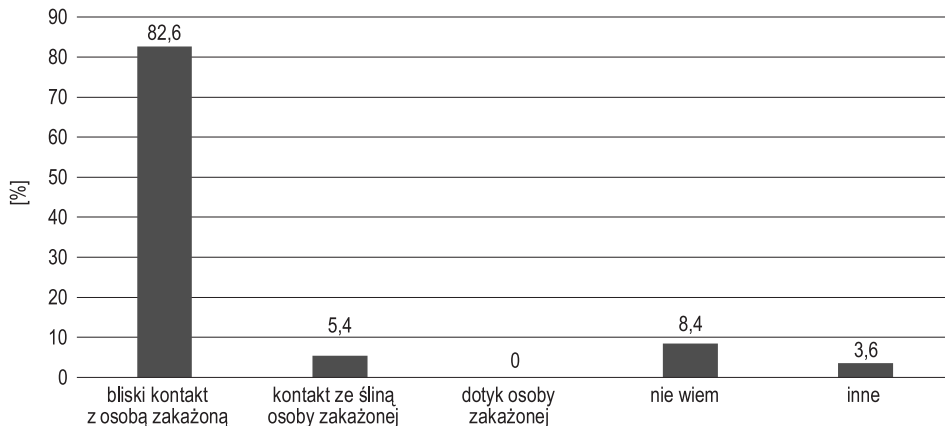
Wykres 2. Postawa respondentów wobec pandemii Covid-19

Badania empiryczne wykazały, że co drugi ankietowany (55,1%) uważał, że pandemia jest, a on boi się o swoje zdrowie. Grupę tę w znacznej mierze stanowili nauczyciele religii w wieku 31–40 lat (61,1%) oraz 41–50 lat (60,4%). Co czwarty respondent (28,1%) twierdził, że pandemia istnieje, jednak nie obawia się o swoje zdrowie. Tę odpowiedź najczęściej zaznaczali najmłodsi katecheci w wieku 20–30 lat (72,7%). Warto również zauważyć, że 4,8% respondentów do pandemii podchodzi obojętnie, 3,6% z nich uważało, że ona nie istnieje, a 1,8% nie miało w tej kwestii zdania. Jedną z możliwości odpowiedzi na zadane pytanie była odpowiedź „inne”. Skorzystało z niej 11 ankietowanych, co stanowi 6,6% badanej populacji. Deklarowali oni, że pojawił się nowy wirus, na który należy uważać, ale nie można nazywać tego pandemią, a także nie należy przy tym popaść w stan silnego napięcia emocjonalnego, jakim jest strach. Inni sugerowali, że pandemia jest, ale Bóg nad tym czuwa, a wszystko co się dzieje z Jego woli, może być przez Niego wykorzystane dla zbawienia. Postulowali, że znacznie większą pandemią niż koronawirus jest pandemia grzechu.

Ankietowani w kolejnym pytaniu zostali poproszeni o wskazanie, w jaki sposób najszybciej można zarazić się Covid-19. Otrzymane wyniki przedstawiono na wykresie 3.

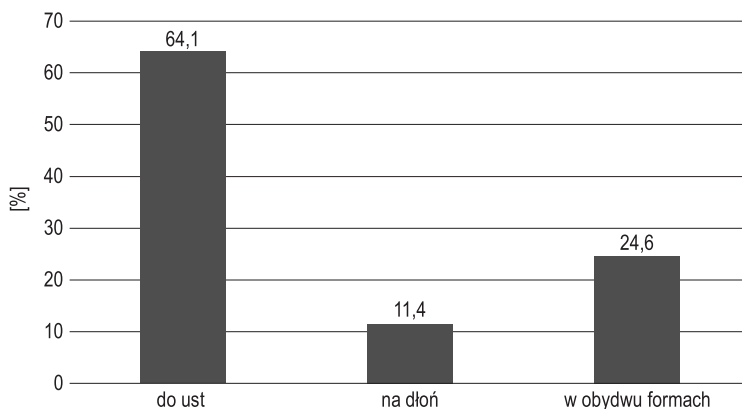
Szczegółowa analiza danych ukazuje, że większość ankietowanych (82,6%) uważa, że najszybciej można zarazić się koronawirusem przez bliiski kontakt z osobą zakażoną. Dane procentowe kolejnych odpowiedzi są do siebie zbliżone, bowiem 8,4% respondentów nie ma wiedzy na ten temat, 5,4% uważa, że dzieje się to przez kontakt ze śliną, a 3,6% deklaruje w odpowiedzi „inne”, że są różne opinie, nawet wśród lekarzy i każdy musi się zarazić, by zyskać odporność. Biorąc pod uwagę uzyskane w indeksie

wielkości liczbowe wybieranych w tym pytaniu odpowiedzi, nie wykazano różnic istotnych statystycznie między grupami uwzględniającymi płeć i wiek respondentów.



Wykres 3. Sposoby zarażenia się Covid-19 w opinii respondentów

W prowadzonych badaniach przedmiotem zainteresowania była również forma przyjmowania Komunii świętej przez respondentów podczas trwania pandemii Covid-19. Dlatego też poproszono katechetów archidiecezji warmińskiej o ustosunkowanie się do poruszonej kwestii. Wyniki przedstawiono na wykresie 4.

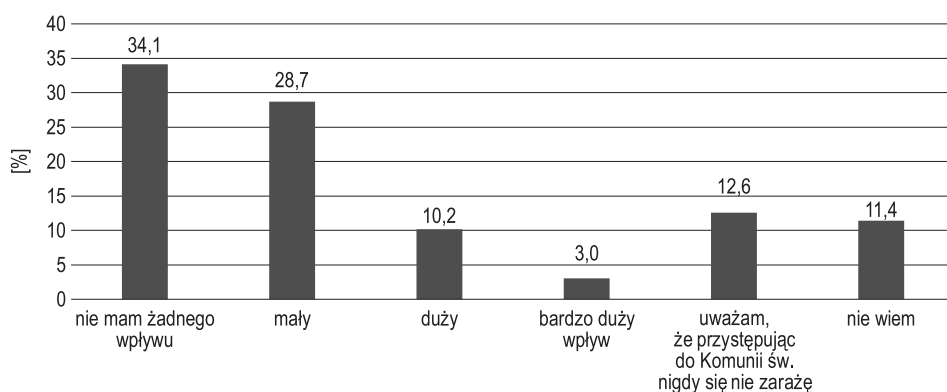


Wykres 4. Forma przyjmowania Komunii świętej przez respondentów podczas trwania pandemii Covid-19

Opierając się na wynikach przedstawionych na wykresie, można założyć, że ponad połowa ankietowanych (64,1%) przyjmuje Komunię świętą podczas trwania pandemii Covid-19 do ust. Zebrany materiał pozwala również dostrzec, że prawie co czwarty ankietowany (24,6%) przyj-

muje ją w obydwu formach – zarówno do ust, jak i na dłoń, natomiast co dziesiąty (11,4%) przyjmuje tylko na dłoń. Warto również wspomnieć, iż Komunię świętą na rękę przyjmuje więcej osób zamieszkujących miasto (14,2%) w przeciwieństwie do mieszkańców wsi (4,2%), a także, że katecheci będący w przedziale wiekowym 20–30 lat nie zaznaczyli odpowiedzi „na dłoń”, natomiast odznaczyli się najwyższym odsetkiem wyboru odpowiedzi „w obydwu formach”.

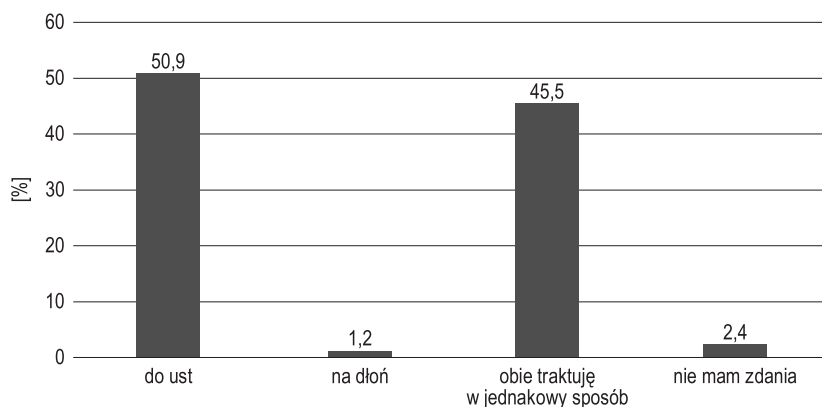
Respondenci zostali poproszeni o ustosunkowanie się do pytania: Czy przystępując do Komunii świętej masz wpływ na zakażenie się koronawirusem? Otrzymane wyniki ujęto na wykresie 5.



Wykres 5. Wpływ komunikującego na możliwość zakażenia się koronawirusem

Biorąc pod uwagę uzyskane w indeksie wielkości liczbowe wybieranych przez katechetów odpowiedzi można stwierdzić, że najwyższy odsetek respondentów (34,1%) uważa, że przystępując do Komunii świętej nie ma żadnego wpływu na zakażenie się koronawirusem. Prawie co trzeci ankietowany (28,7%) twierdzi, że ma wpływ, ale jest on mały. Zebrany materiał badawczy pozwala również zauważyć, że 12,6% badanej populacji wyraża przekonanie, że przystępując do Komunii świętej nigdy się nie zarazi, a 11,4% nie potrafi określić, czy ma na to wpływ. Co dziesiąty ankietowany (10,2%) deklaruje, że w dużej mierze jest w stanie wpłynąć na stan swojego zdrowia, przyjmując Ciało Chrystusa, natomiast najmniejszy procent nauczycieli religii (3,0%) uważa, że wpływ ten jest bardzo duży.

Kolejne pytanie postawione w kwestionariuszu ankiety pozwoliło uzyskać informacje, która z form przyjmowania Komunii świętej jest bardziej godna według respondentów. Dane te ukazano na wykresie 6.



Wykres 6. Opinia respondentów dotycząca form przyjmowania Komunii świętej

Analiza wskaźników procentowych upoważnia do stwierdzenia, że co drugi ankietowany (50,9%) uważa, że Komunia święta przyjmowana do ust komunikującego jest bardziej godna od formy na dłoń. Nieco mniejszy odsetek katechetów archidiecezji warmińskiej (45,5%) obie formy traktuje w jednakowy sposób. Dane procentowe kolejnych odpowiedzi są do siebie zbliżone, bowiem 2,4% badanej populacji nie ma na ten temat zdania, a dwie osoby (1,2%) wskazują, iż przyjmowanie Komunii świętej na dłoń jest bardziej godne, niż do ust. Biorąc pod uwagę uzyskane wielkości liczbowe wybieranych przez ankietowanych odpowiedzi, można uzyskać ich zróżnicowanie według wieku. Dane te zebrano w tabeli 3.

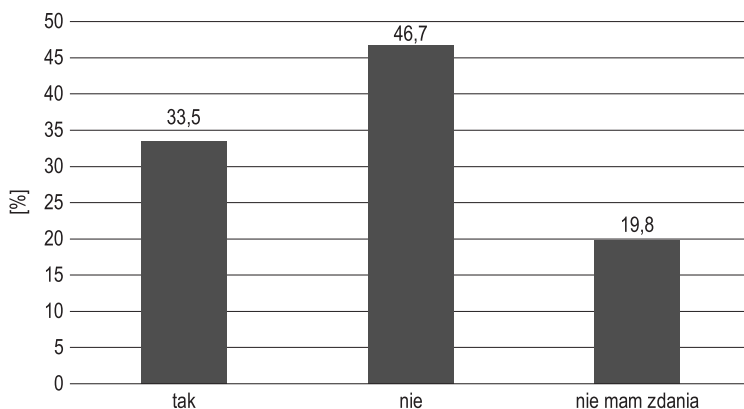
Tabela 3

Opinia respondentów dotycząca form przyjmowania Komunii świętej z podziałem na wiek

Kategorie odpowiedzi			Wiek				Ogółem
			20–30 lat	31–40 lat	41–50 lat	powyżej 51 lat	
Która z form przyjmowania Komunii św. jest wg Ciebie bardziej godna?	do ust	N	6	11	28	40	85
		%	54,5%	30,6%	48,4%	64,5%	50,9%
	na dłoń	N	0	0	2	0	2
		%	0%	0%	3,4%	0%	1,2%
	obie traktuję w jednakowy sposób	N	5	24	26	21	76
		%	45,5%	66,7%	44,8%	33,9%	45,5%
	nie mam zdania	N	0	1	2	1	4
		%	0%	2,8%	3,4%	1,6%	2,4%
Ogółem %		N	11	36	58	62	167
		100%	100%	100%	100%	100%	100%

Analizując uzyskane wyniki z tabeli 3, można spostrzec, że największy odsetek odpowiedzi wskazującej, że forma Komunii świętej do ust jest bardziej godna, niż na dłoń, znalazł się wśród najstarszych katechetów, powyżej 51. roku życia (64,5%). Z kolei młodszy respondenci częściej wybierali odpowiedź, która wskazywała, że obie formy traktują w jednakowy sposób. Wśród ankietowanych w wieku 31–40 lat odpowiedź ta stanowiła 66,7%, natomiast w wieku 20–30 lat – 45,5%.

Ankietowani podczas przeprowadzonych badań mieli możliwość wypowiedzenia się w kwestii przyjmowania Komunii świętej na dłoń w czasie pandemii. Wyrazili swoją opinię odnośnie do tego, czy jest ona bezpieczniejszą formą, chroniącą w większym stopniu przed zakażeniem. Wyniki ukazano na wykresie 7.



Wykres 7. Opinia respondentów odnośnie do przyjmowania Komunii świętej na dłoń w związku z Covid-19

Wyniki badań ukazują, że prawie połowa respondentów (46,7%) uważa, że Komunia święta w czasie pandemii, udzielana na dłoń komunikującego, nie chroni w większym stopniu przed zarażeniem. Inne zdanie ma na ten temat co trzeci ankietowany, bowiem 33,5% badanej populacji twierdzi, że jest ona bezpieczniejszą formą. Warto również zauważyć, że blisko co piąty nauczyciel religii (19,8%) nie ma na ten temat zdania. W toku analizy zebranych danych należy zaznaczyć, iż w omawianym pytaniu nie wykazano różnic istotnych statystycznie między grupami uwzględniającymi płeć i wiek respondentów. Jednakże można odnotować istotne statystycznie zależności między opinią o Komunii świętej przyjmowanej na dłoń komunikującego jako bezpieczniejszej formy podczas pandemii Covid-19, a formą jej przyjmowania. Wyniki badań odnośnie do wymienionych kwestii przedstawiono w tabeli 4.

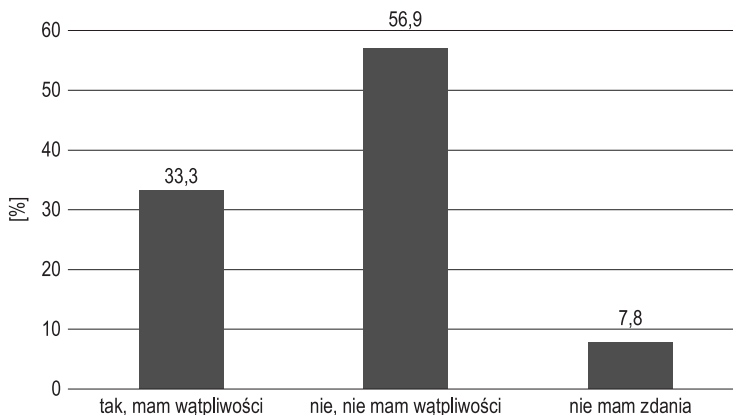
Szczegółowa analiza danych ukazuje, że respondenci, którzy podczas pandemii przyjmują Komunię świętą na dłoń, w znacznie większym pro-

cencie (79%) uważają, że jest ona bezpieczniejszą formą podczas trwania koronawirusa. Tego samego zdania jest również prawie co drugi ankietowany (48,8%) przyjmujący Hostię w obydwu formach. Dalsza analiza pokazuje, że największy odsetek (60,8%) osób, które twierdzą, że forma, w jakiej przyjmujemy Komunię świętą, nie wpływa w żaden sposób na bezpieczeństwo wiernych, to te, które przyjmują Ciało Chrystusa do ust.

Tabela 4
 Opinia respondentów odnośnie do przyjmowania Komunii świętej na dłoń w związku z Covid-19, a forma jej przyjmowania podczas trwania pandemii

Kategorie odpowiedzi			W jakiej formie podczas trwania pandemii Covid-19 przyjmujesz Komunię świętą?			Ogółem
			do ust	na dłoń	w obydwu formach	
Czy uważasz że przyjmowanie Komunii św. na dłoń w czasie pandemii jest bezpieczniejszą formą, chroniącą w większym stopniu przed zarażeniem?	tak	N	21	15	20	56
		%	19,6%	79%	48,8%	33,5%
	nie	N	65	2	11	78
		%	60,8%	10,5%	26,8%	46,7%
	nie mam zdania	N	21	2	10	33
		%	19,6%	10,5%	24,4%	19,8%
Ogółem %		N	107	19	41	167
		100%	100%	100%	100%	100%

Kolejne pytanie postawione w kwestionariuszu ankiety pozwoliło uzyskać informacje co do wątpliwości katechetów archidiecezji warmińskiej przed przyjmowaniem Komunii świętej na dłoń. Wyniki badań odnośnie do tych kwestii przedstawiono na wykresie 8 i w tabeli 5.



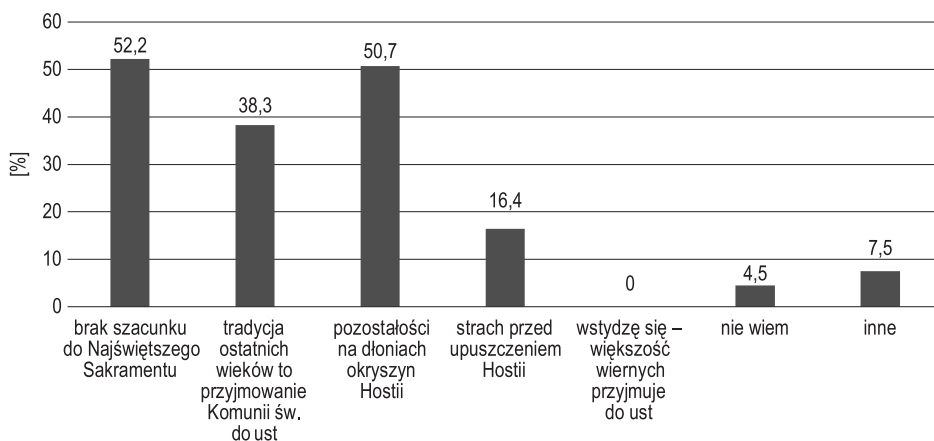
Wykres 8. Wątpliwości respondentów przed przyjmowaniem Komunii świętej na dłoń

Tabela 5

Wątpliwości respondentów przed przyjmowaniem Komunii świętej na dłoń
a forma jej przyjmowania podczas trwania pandemii

Kategorie odpowiedzi			W jakiej formie podczas trwania pandemii Covid-19 przyjmujesz Komunię świętą?			Ogółem
			do ust	na dłoń	w obydwu formach	
Czy opierasz się (masz wątpliwości) przed przyjmowaniem Komunii św. na dłoń?	tak, mam wątpliwości	N	52	0	7	59
		%	48,6%	0%	17,1%	35,3%
	nie, nie mam wątpliwości	N	45	19	31	95
		%	42,1%	100%	75,6%	56,9%
	nie mam zdania	N	10	0	3	13
		%	9,3%	0%	7,3%	7,8%
Ogółem %		N	107	19	41	167
		100%	100%	100%	100%	100%

Szczegółowa analiza wskaźników procentowych pozwala zauważyć, że ponad połowa ankietowanych (56,9%) nie opiera się przed przyjmowaniem Komunii świętej na dłoń. Okazuje się, że 100% respondentów przyjmujących Hostię w ten sposób zaznaczyło powyższą odpowiedź. Co trzeci ankietowany (35,3%) ma wątpliwości przed przyjęciem Ciała Chrystusa na rękę. Większość z nich to respondenci preferujący formę Komunii świętej do ust (48,6%). Dalsza analiza pozwala dostrzec, że katecheci przyjmujący Ciała Chrystusa w obydwu formach mają wątpliwości. Grupa ta stanowi 17,1%. Jakie są to wątpliwości? Ankietowani wypowiedzieli się w tej kwestii w kolejnym pytaniu, którego wyniki odzwierciedla wykres 9.



Wykres 9. Argumenty respondentów dotyczące wątpliwości przed przyjmowaniem Komunii świętej na dłoń

Respondenci mieli możliwość wyboru więcej niż jednej odpowiedzi, dlatego też suma wskaźników procentowych przekracza 100%.

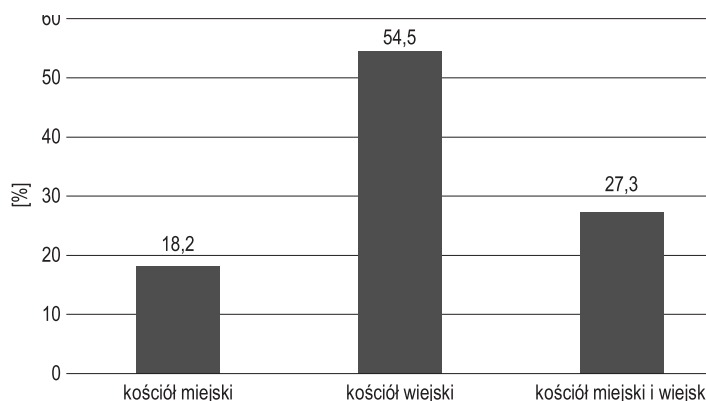
Opierając się na wynikach przedstawionych na powyższym wykresie można stwierdzić, iż jedną z obaw respondentów przed przyjmowaniem Komunii świętej na dłoń podczas pandemii Covid-19 jest okazanie braku szacunku Ciału Chrystusa (53,2%). Nieco mniej, gdyż 50,7% ankietowanych uważa, że po przyjęciu Najświętszego Sakramentu mogą pozostać pozostałości – okruszyny Hostii na rękach komunikującego. Ponadto 38,8% katechetów, mających wątpliwości co do owej formy, uważa, że tradycją ostatnich wieków było przyjmowanie Komunii do ust, a 16,4% boi się upuszczenia Hostii z dłoni. Jedną z możliwości odpowiedzi na to pytanie była odpowiedź „inne”. Zaznaczyło ją 7,5% osób, w większości stwierdzając, że ich obawą przed przyjęciem Komunii na dłoń są ich brudne ręce, które wcześniej dotykały ławek, klamek itp. Dalsza analiza pozwala zauważyć, że część respondentów (4,5%) ma obawy przed przyjmowaniem Hostii na dłoń, jednak nie potrafi wskazać przyczyn swoich wątpliwości. Warto również zauważyć, że żaden z ankietowanych nie wstydzi się przyjmowania Komunii świętej na dłoń.

Kolejne pytanie, do którego ankietowani musieli się ustosunkować odnosiło się do odmowy szafarza udzielania Komunii świętej na dłoń katechetom archidiecezji warmińskiej podczas Eucharystii. Problem ten ujęto w formie wykresu 10 i tabelarycznie (6).

Tabela 6

Odmowa udzielenia respondentom Komunii świętej na dłoń w odniesieniu do formy jej przyjmowania podczas trwania pandemii

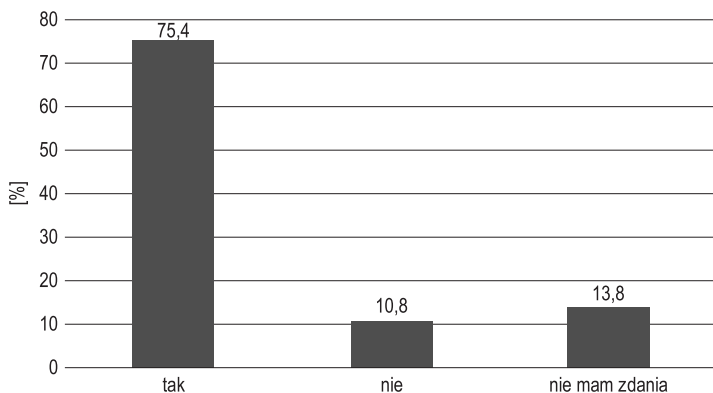
Kategorie odpowiedzi			W jakiej formie podczas trwania pandemii Covid-19 przyjmujesz Komunię świętą?			Ogółem
			do ust	na dłoń	w obydwu formach	
Czy odmówiono Ci udzielenia Komunii św. na dłoń?	tak	N	7	2	2	11
		%	6,5%	10,5%	4,9%	6,6%
	nie	N	100	17	39	156
		%	93,5%	89,5	95,1%	93,4%
Ogółem %		N	107	19	41	167
		100%	100%	100%	100%	100%



Wykres 10. Miejsce odmówienia respondentom przyjmowania Komunii świętej na dłoń

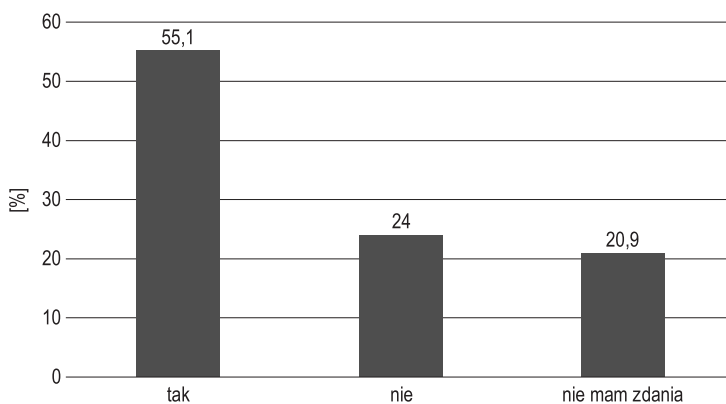
Na podstawie zebranego materiału badawczego można wskazać, że 6,6% badanej populacji odmówiono udzielenia Komunii świętej na dłoń. Warto przy tym zaznaczyć, że 10,5% respondentom, którym odmówiono, są to te osoby, które przyjmują Hostię tylko na dłoń podczas trwania pandemii. Dalsza analiza pokazuje, że siedmiu osobom (6,5%) przyjmującym Komunię świętą jedynie do ust, odmówiono udzielenia na rękę. Możliwe, że spowodowało to odejście od tej formy. Co drugi ankietowany (54,5%) doświadczył jej tylko w kościele wiejskim, co czwarty (27,3%) w kościele miejskim i wiejskim, a dwie osoby tylko w parafii miejskiej. Należy przy tym zaznaczyć, iż *Kodeks Prawa Kanonicznego* w kan. 843§1 mówi, że „święci szafarze nie mogą odmówić sakramentów tym, którzy właściwie o nie proszą, są odpowiednio przygotowani i prawo nie wzbrania im ich przyjmowania” (KPK 843§1).

Kolejną poruszoną kwestią w badaniach było umożliwienie przez kapłanów przyjmowanie Komunii świętej wiernym w obydwu formach podczas trwania pandemii. Ankietowani zostali poproszeni o ustosunkowanie się do tej kwestii. Wyniki zostały przedstawione na wykresie 11.



Wykres 11. Opinia respondentów odnośnie do umożliwienia przez duchownych przyjmowania Komunii świętej w obydwu formach

Szczegółowa analiza wskaźników procentowych pozwala zauważyć, że większość ankietowanych (75,4%) uważa, że wszyscy księża winni umożliwić wiernym przyjmowanie Komunii świętej w obydwu formach. Tylko co dziesiąty respondent (10,8%) ma inne zdanie na ten temat. Warto jednak zauważyć, że 13,8% katechetów nie ma swojego zdania na ten temat. Jednak, aby forma udzielania Komunii świętej na dłoń chroniła w pewnym stopniu przed zachorowaniem na koronawirusa, aby nie było kontaktu ze śliną wcześniejszego komunikującego, powinny być dwie kolejki lub w pierwszej kolejności udzielana Komunia na dłoń komunikującego. Mając na uwadze powyższe stwierdzenie, ankietowani zostali poproszeni o wypowiedzenie się w tej kwestii. Otrzymane wyniki ujęto na wykresie 12.



Wykres 12. Opinia respondentów odnośnie do pierwszeństwa udzielania wiernym Komunii świętej na dłoń

Można stwierdzić, że co drugi ankietowany (55,1%) uważa, że podczas udzielania Komunii świętej powinny być dwie kolejki lub w pierwszej kolejności udzielana Komunia święta na dłoń, a następnie do ust. Co czwarty ankietowany (24%) jest innego zdania. Warto również wspomnieć, iż co piąty katecheta (20,9%) nie wypowiedział się w tej kwestii.

W kolejnym pytaniu ankietowani zostali zapytani o to, czy przyjmowanie Komunii świętej na dłoń uważają za profanację Najświętszego Sakramentu. Wyniki badań w odniesieniu do formy, którą przyjmują respondenci podczas pandemii, zawarto w tabeli 7.

Tabela 7

Komunia święta na dłoń jako profanacja Najświętszego Sakramentu w opinii respondentów, a forma jej przyjmowania podczas trwania pandemii

Kategorie odpowiedzi			W jakiej formie podczas trwania pandemii Covid-19 przyjmujesz Komunię świętą?			Ogółem
			do ust	na dłoń	w obydwu formach	
Czy uważasz że przyjmowanie Komunii św. na dłoń jest profanacją Najświętszego Sakramentu?	tak	N	18	0	2	20
		%	16,8%	0%	4,9%	12%
	nie	N	72	19	36	127
		%	67,3%	100%	87,8%	76%
	nie mam zdania	N	17	0	3	20
		%	15,9%	0%	7,3%	12%
Ogółem %		N	107	19	41	167
		100%	100%	100%	100%	100%

Opierając się na wynikach przedstawionych powyżej, 12% badanej populacji uważa, że przyjmowanie Komunii świętej na dłoń jest profanacją Najświętszego Sakramentu. Odpowiedzi tej udzieliło 16,8%. Warto zaznaczyć, że niecałe 5% katechetów archidiecezji warmińskiej, mimo że przyjmuje podczas pandemii Komunię w obydwu formach, uważa, że forma na dłoń jest profanacją.

Osoby uważające przyjmowanie Komunii świętej na dłoń za profanację Najświętszego Sakramentu swoją odpowiedź uzasadnili w ostatnim, otwartym, pytaniu w następujący sposób: tylko dłonie kapłana mogą udzielać Komunii – człowiek nie jest godzien; wszelki strach wobec choroby jest brakiem zaufania Bogu, a zarazem wiary w jego wszechmoc; Ciało Pana Jezusa powinno być przyjmowane przez wiernych na kolanach i do ust; Chrystus leczy, a nie zaraża, albo wierzysz albo nie; nigdy nie mam pewności czy nie pozostaną okruszki na dłoni; *Kto spożywa chleb lub pije kielich Pański niegodnie, winny będzie Ciała i Krwi Pańskiej* (1 Kor 11, 27).

Dalsza analiza pozwala stwierdzić, że większa część badanej populacji (76%) ma inne poglądy. Uważa, że przyjmowanie Komunii świętej na dłoń nie jest w żaden sposób profanacją Najświętszego Sakramentu. Warto zaznaczyć, że zdanie to potwierdza 100% respondentów przyjmujących Komunię świętą na rękę. Ponadto z danych procentowych można odczytać, że 12% ankietowanych nie opowiada się po żadnej ze stron.

Należy zauważyć, że przepisy prawa liturgicznego mówią, że profanacją możemy nazywać „działanie mające znamiona dobrowolnej i poważnej pogardy okazywanej świętym postaciom” (RS 107). Nie można więc zarzucać profanacji, zbezczeszczenia Najświętszego Sakramentu osobom przyjmującym z wiarą i czcią Komunię świętą na dłoń, obawiającym się o swoje zdrowie w czasie pandemii.

Zakończenie

W niniejszym artykule zaprezentowano analizę wyników badań własnych na temat przyjmowania Komunii świętej na dłoń podczas trwania pandemii Covid-19. Zrealizowany program badań miał na celu pokazanie, w jakiej formie ankietowani – katecheci archidiecezji warmińskiej – przyjmują Komunię świętą w trakcie trwania koronawirusa, a także ukazanie ich zdania odnośnie do udzielania jej w formie na dłoń.

Przedstawiona w artykule analiza badań własnych pozwoliła rozwiązać główny problem badawczy, a także udzielić odpowiedzi na pytania szczegółowe postawione na początku dociekań naukowych. Na jej podstawie można stwierdzić, iż najpopularniejszą formą przyjmowania Komunii świętej wśród katechetów archidiecezji warmińskiej podczas pandemii Covid-19 jest forma do ust (64,1%). Komunia święta udzielana na dłoń jest jedną z form przyjętą przez Kościół i nie jest profanacją Najświętszego Sakramentu. Tego zdania było 76% badanej populacji.

Przeprowadzone badania pozwoliły również wykazać, że co drugi ankietowany uważa, że forma przyjmowania Komunii świętej do ust jest bardziej godna przyjęcia Ciała Chrystusa (50,9%). Nieco mniej, bo 45,5% wszystkich respondentów obie z form traktuje w jednakowy sposób. Co trzeci katecheta (35,3%) ma wątpliwości przed przyjmowaniem Komunii świętej na dłoń, które mogą wynikać głównie z braku szacunku do Najświętszego Sakramentu (52,2%), pozostałościami na dłoniach okruszyn Hostii (50,7%), czy tradycją ostatnich wieków, gdzie większość wiernych przyjmowała Komunię świętą do ust (38,8%).

Badania dowiodły również, że 55,1% badanej populacji uważa, że pandemia istnieje i boi się o swoje zdrowie, a najszybciej można zarazić się Covid-19 poprzez bliski kontakt z osobą zakażoną (82,6%). Większość z ankietowanych (41,9%) deklarowała, że przystępując do Komunii świętej ma jakiś wpływ na zarażenie się koronawirusem (28,7% – mały, 10,2% – duży, 3% – bardzo duży). Większość z tych osób (60%) uważa, że przyjmując Hostię na dłoń w większym stopniu chroni się przed chorobą. Jeżeli z kolei chodzi o całą przebadaną populację, to co trzeci katecheta jest tego zdania (33,5%).

Na podstawie zebranych danych można również zaobserwować, że znaczna część ankietowanych (75,4%) uważa, że wszyscy duchowni winni umożliwić wiernym przyjmowanie Komunii świętej w obydwu formach. Co drugi ankietowany (55,1%) stwierdza przy tym, że podczas jej udzielania powinny być dwie kolejki – w pierwszej kolejności udzielana Komunia święta na dłoń, a następnie do ust. Warto również zwrócić uwagę na fakt, że 6,6% przebadanych nauczycielom odmówiono udzielenia Komunii świętej na rękę. Z taką odmową najczęściej (81,8%) spotykano się w kościołach wiejskich (54,5% – w kościele wiejskim, 27,3% – w kościele miejskim i wiejskim).

W artykule zostały zweryfikowane hipotezy badawcze prowadzonych badań. Pierwsza z nich zakładała, że większość ankietowanych przyjmuje Komunię świętą do ust podczas trwania pandemii Covid-19. Z danych procentowych wynika, że jest ona prawdziwa, gdyż 64,1% katechetów archidiecezji warmińskiej przyjmuje Ciało Chrystusa w owej formie. Kolejna z hipotez zakładała, że ankietowani uważają, iż przyjmowanie Komunii świętej na dłoń podczas trwania pandemii nie chroni w większym stopniu wiernych przed zarażeniem się koronawirusem. Hipoteza ta okazała się prawdziwa, bowiem 47,6% nauczycieli religii było tego zdania. Ostatnia z hipotez zakładała, że większa część respondentów ma wątpliwości przed przyjmowaniem Komunii świętej na dłoń. Z danych procentowych wynika, że jest ona fałszywa, bowiem 56,9% katechetów odpowiedziało przecząco.

Po Soborze Watykańskim II przywrócono obydwie formy przyjmowania Komunii świętej przez wiernych świeckich. Powszechnie stosowaną praktyką było udzielanie Najświętszego Sakramentu do ust komunikującego. Pandemia, chęć ochrony zdrowia i życia spowodowały jednak powrót do sposobu starożytnego komunikowania. Praktyka, która w ostatnich dziesięcioleciach była epizodyczna, stała się rozpowszechniona. Spowodowała jednak, że podczas pandemii znaleźli się jej gorliwi zwolennicy, ale też i przeciwnicy. Warto zacytować słowa kardynała Josepha Ratzingera, papieża Benedykta XVI, wybitnego teologa: „[...] rzeczą fałszywą spierać się o tę lub ową formę. Nie powinniśmy zapominać, że nie tylko nasze ręce są nieczyste, lecz także nasz język, nasze serce; że językiem grzeszymy często więcej niż rękoma. Największym ryzykiem podjętym przez Boga i równocześnie wyrazem Jego miłosiernej miłości jest to, że nie tylko ręce i język, lecz także i nasze serce może Go dotykać” (Ratzinger J., 1986, s. 185). Najważniejsze jest odpowiednie przygotowanie duchowe komunikującego. Każda z form jest godna przyjęcia Najświętszego Sakramentu, bowiem nie zostałyby dopuszczone przez Stolicę Apostolską. W związku z tym szafarze Komunii świętej winni być zobowiązani do przestrzegania prawa liturgicznego i umożliwić chętnym wiernym przyjęcie Ciała Chry-

stusa na dłoń. Nie ma dokładnych badań, które ukazałyby, która z nich jest bezpieczniejszą formą podczas trwania pandemii, jednak to sami wierni powinni decydować o formie jej przyjęcia. Dlatego też niedozwolone jest budzenie niechęci, wrogości wobec osób przyjmujących Komunię świętą na dłoń podczas trwania pandemii Covid-19.

BIBLIOGRAFIA

- Bazyli Wielki, 1972, *Listy*, tł. Włodzimierz Krzyżaniak, PAX, Warszawa.
- Cyryl Jerozolimski, 2000, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tł. Wojciech Kania, Wydawnictwo M, Kraków.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2002, Pallottinum, Poznań.
- Kodeks Prawa Kanonicznego, 2008, Pallottinum, Poznań.
- Konferencja Episkopatu Polski, Wskazania Episkopatu Polski po ogłoszeniu nowego wydania Ogólnego Wprowadzenia do Mszału Rzymskiego z dnia 9 marca 2005 roku, <https://vademecumliturgiczne.pl/2016/08/17/wskazania-episkopatu-polski-po-ogloszeniu-nowego-wydania-owmr/> (10.01.2022).
- Kongregacja ds. Kultu Bożego, 1969, Instrukcja dotycząca Sposobu Udzielania Komunii świętej *Memoriale Domini*, <https://vademecumliturgiczne.pl/2017/03/12/instrukcja-dotyczaca-sposobu-udzielania-komunii-swietej-memoriale-domini> (3.01.2022).
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, 2005, Instrukcja „Redemptio-nis Sacramentum”, *Studia Pastoralne – rocznik Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, nr 1, s. 279–285.
- Krakowiak Czesław, 2002, *Komunia święta w Kościele katolickim*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin, kol. 495–502.
- Nadolski Bogusław, 2011, *Liturgika*, t. IV, Eucharystia, Pallottinum, Poznań.
- Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, 2004, Pallottinum, Poznań.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, 1982, Pallottinum, Poznań–Warszawa.
- Ratzinger Joseph, 1986, *Służyć Prawdzie. Myśli na każdy dzień*, tł. Albert Warkotsch, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław.
- Żurek Antoni (oprac. i wybór tekstów), 2002, *Św. Cezary z Arles*, WAM, Kraków.

Paweł Rabczyński¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Funkcja rektora wyższego seminarium duchownego w świetle wyzwań współczesności i pryncypiów formacyjnych w *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* (2021)

[The Role of the Rector of a Major Seminary in the Light of the Challenges of the Contemporary World and the Formation Principles in *Ratio Institutionis Sacerdotalis pro Polonia* (2021)]

Streszczenie: W artykule omówiono funkcję rektora wyższego seminarium duchownego w świetle wyzwań współczesności i pryncypiów formacyjnych w dokumencie Konferencji Episkopatu Polski *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* z 2021 r. Zadania i przymioty rektora należy odczytywać w kontekście roli, jaką on spełnia we wspólnocie wychowawców i seminarzystów, a nie przez pryzmat jego pozycji administracyjnej. Misją rektora jest troska o to, aby formacja kandydatów do prezbiteratu przebiegała zgodnie z wymaganiami stawianymi przez Kościół. Rektor jest ukazany w *Ratio* jako koordynator działań wychowawczych w zarządzaniu seminarium. Podstawowym jego zadaniem jest kierowanie procesem weryfikacji realizacji celów wychowawczych przez seminarzystów na każdym etapie ich formacji oraz podczas skrutyniów. Na nim spoczywa także obowiązek przygotowania i czuwania nad przestrzeganiem statutu, programu formacyjnego i regulaminu wspólnoty seminaryjnej. W związku z zadaniami określonymi przez *Ratio* rektor powinien odznaczać się przymiotami takimi, jak: roztropność, mądrość, zrównoważenie, ponadto powinien mieć przygotowanie teologiczno-pedagogiczne oraz wykazywać umiejętność odczytywania znaków czasu i wyzwań współczesności.

Summary: The article presents the role of the rector of a major seminary in the light of the challenges of contemporary world and formation principles in the Polish Bishops' Conference document *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* from 2021. The rector's assignments and qualities need to be perceived in the context of the role they

¹ Paweł Rabczyński, Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, pawel.rabczynski@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-8732-7019>.

play in the community of academics and students and not through the lense of their administrative position. The rector's mission is ensuring that the formation process of presbyter candidates continues according to the requirement set by the Church. *Ratio* presents the rector as the coordinator of educational activities in managing the seminary. Their main task is supervising the verification of how educational purposes are accomplished by the students at each stage of their formation as well as during the scrutinies. Their other duty is the preparation of the statute, the formation law and the regulations of the seminary community and ensuring they are observed. Due to the tasks enlisted in *Ratio* the rector is expected to personify such qualities as prudence, wisdom, balance, solid background in theology and teaching and the ability to read the signs of the times and the challenges of the contemporary world.

Słowa kluczowe: rektor wyższego seminarium duchownego; wyższe seminarium duchowne; formacja kandydatów do prezbiteratu; *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* (2021).

Keywords: rector of the major seminary; major seminary; formation of presbyter candidates; *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* (2021).

Wprowadzenie

Współczesny system kształcenia kandydatów do prezbiteratu oparty jest na instytucji wyższego seminarium duchownego (DFK, nr 4; PDV, nr 60; KPK, kan. 235 § 1, RISP, nr 162, 244; Benoît XVI, 2013). Seminarium nazywane jest w dokumentach kościelnych „sercem diecezji” (DFK, nr 5), „doskonałym miejscem formacji”, „normalnym środowiskiem [...] życia wspólnotowego i hierarchicznego”, „prawdziwym domem formacyjnym dla kandydatów do kapłaństwa, kierowanym przez osoby rzeczywiście oddane tej służbie” (PDV, nr 60), „wychowawczą wspólnotą kościelną (PDV, nr 61; Benedykt XVI, 2010, s. 3–8; Selejdak R., 2013, s. 21–23). Zasadniczą funkcję w tej instytucji pełni rektor. To on stoi na czele domu formacyjnego jako przedstawiciel biskupa diecezjalnego, reprezentuje seminarium wobec władz kościelnych i świeckich (PDV, nr 60–61; RFIS, nr 128, 132, 134; KPK, kan. 238 § 2, kan. 239 § 1, kan. 260), jest zaangażowany na wszystkich płaszczyznach życia seminaryjnego: ludzkiej (humanistycznej), duchowej, intelektualnej, pastoralnej i administracyjnej.

Najważniejszym zadaniem rektora jest troska o to, aby formacja alumnów przebiegała zgodnie z wymaganiami stawianymi przez Kościół (KPK kan. 260, kan. 261 § 1 i § 2; Selejdak R., 2013, s. 182). Wszystkie inne działania wynikają z tej powinności lub ją dopełniają. Owocne wypełnianie misji powierzanej rektorowi przez biskupa jest uzależnione w dużej mierze od jego osobistych przymiotów, talentów, wykształcenia, poziomu życia kulturalnego i duchowego, podejmowanych przezeń zadań i doświadczenia życiowego (zob. RISP, nr 48; Adamczyk J., 2017, s. 21–34). Cechy te

składają się na niepowtarzalną osobowość moderatora, jego charyzmat i styl działania. Z tego względu można śmiało stwierdzić, że osoba rektora wyciska znaczące piętno na całym procesie formacyjnym i w zasadniczy sposób wpływa on na realizację drogi powołania przez wychowanków (PDV, nr 61, 66; WPWS, nr 60; Selejdak R., 2013, s. 182–186).

W niniejszym opracowaniu zostanie omówiona funkcja rektora wyższego seminarium duchownego w świetle nowego *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* z 2021 r. W związku z tym, że dokument ten nawiązuje do wcześniejszych wskazań władzy kościelnej i z nich czerpie swoje idee, autor odwoła się – tam, gdzie to konieczne – także do innych dokumentów, dotyczących formacji kandydatów do prezbiteratu.

Przed podjęciem analizy funkcji rektora we wspólnocie wychowawców i seminarzystów, jego zadań i przymiotów, najpierw zostanie tu zaprezentowane nowe *Ratio pro Polonia* na tle współczesnych wyzwań, które bezpośrednio wpłynęły na jego treść i wskazania. Następnie zostaną omówione pryncypia formacyjne kandydatów do prezbiteratu. Takie wprowadzenie do podjętego tematu, z konieczności o charakterze ogólnym, jest niezbędne, aby wyznaczyć ramy i przestrzeń formacyjną, w której porusza się osoba pełniąca funkcję rektora wyższego seminarium duchownego.

1. Nowe *Ratio* odpowiedzią na wyzwania współczesności

Autorzy *Ratio pro Polonia* podkreślają, że omawiany dokument należy czytać ze świadomością ciągłości nauczania kościelnego zapoczątkowanego przez II Sobór Watykański, który podkreślił centralne miejsce słowa Bożego i liturgii w życiu chrześcijanina. Pobudził Kościół do odnowy życia wiary i braterskich wspólnot, wskazał ubóstwo i prostotę życia jako skuteczne środki ewangelizacji, a także uzmysłowił konieczność wsłuchiwania się w znaki czasu oraz przyjmowania postawy otwartości i kreatywności wobec wyzwań współczesnego świata (RISP, nr 24).

1.1. Powstanie nowego *Ratio pro Polonia*

Podczas 388. Zebrania Plenarnego, 11 marca 2021 r., Konferencja Episkopatu Polski przyjęła dokument zatytułowany *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* (przy 79 głosach „za” i 4 „przeciw”). Uczyniła tym samym zadość obowiązkowi opracowania krajowych zasad i norm formacyjnych, dostosowanych do ogólnokościelnego *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* Kongregacji ds. Duchowieństwa z 8 grudnia 2016 r., które zastąpiło *Ratio fundamentalis*

z 19 marca 1985 r., opracowane przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego, wówczas kompetentną w tej dziedzinie (Benoît XVI, 2013; Selejdak R., 2017, s. 99–104). Celem zleconego Kongregacji zadania – jak czytamy w dokumencie – było przede wszystkim zharmonizowanie i skoordynowanie porządku studiów i ich zgodności z systemem szkolnictwa wyższego poszczególnych krajów (RFIS, nr 3). Dekretem z 10 kwietnia 2021 r. Kongregacja ds. Duchowieństwa zatwierdziła *Ratio pro Polonia* „ad experimentum” na 5 lat. Tym samym, od 1 października 2021 r., czyli od nowego roku formacji 2021/2022 (nowego roku akademickiego), zasady i normy określone w dokumencie zaczęły obowiązywać na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej, zastępując te, które zawierało *Ratio* z 26 sierpnia 1999 r. Aprobata czasowa „na próbę” zakłada kontynuację procesu uściślenia i konkretyzowania przepisów formacyjnych oraz możliwość wydawania kolejnych uaktualnień *Ratio*.

Jak już wspomniano, powstanie nowego *Ratio pro Polonia* wiąże się ściśle z ogłoszeniem nowego *Ratio fundamentalis* i jest odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności, które w znaczący sposób wpływają na formację kandydatów do prezbiteratu. Odczytując głębiej ewangeliczny sposób kształtowania uczniów przez Chrystusa i przygotowywania ich do kontynuowania Jego misji zbawczej, w pracach nad dokumentem wzięto pod uwagę wcześniejsze, jak i nowe, nauczanie magisterialne, dotyczące formacji kapłańskiej, a także kontekst społeczny, kulturowy i kościelny, w którym przyszli księża będą pełnić swą posługę. Ponadto uwzględniono specyfikę polskich seminariów i duszpasterstwa powołań oraz prawodawstwo kościelne i państwowe, dotyczące szkolnictwa wyższego w naszej Ojczyźnie. Zdiagnozowano środowisko społeczno-edukacyjne, zwrócono uwagę na jego cechy i wymogi, tak aby w procesie wychowania zastosować adekwatne środki (RFIS, nr 7–8). Należy zauważyć, że *Ratio pro Polonia* nie kreuje nowej wizji formacyjnej, lecz dostosowuje idee *Ratio fundamentalis* do rzeczywistości i wymogów Kościoła w Polsce. Nie jest to więc nowa droga formacyjna, lecz odnowiona i przystosowana do polskich warunków.

Warto podkreślić, że *Ratio pro Polonia* było przygotowywane przez kompetentne osoby wyznaczone przez Konferencję Episkopatu Polski i szeroko konsultowane, czego wymagają współczesne uwarunkowania formacji kandydatów do prezbiteratu. Dokument jest owocem pracy kilkunastoosobowego zespołu. W jego składzie znaleźli się przedstawiciele wszystkich środowisk formacji kapłańskiej w Polsce, wychowawcy seminaryjni i specjaliści z różnych dziedzin wiedzy, w tym pracownicy wydziałów teologicznych. Znaczną rolę odegrali w nim członkowie Konferencji Rektorów Wyższych Seminariów Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych w Polsce.

Co istotne, agendy Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie zorganizowały w latach 2016–2018 osiem ogólnopolskich sesji dla środowisk powołaniowych i formatorów, podczas których omawiano i analizowano zasadnicze problemy formacji kapłańskiej. W przygotowaniu *Ratio* korzystano z doświadczeń Krajowej Rady Duszpasterstwa Powołań oraz Centrum Ochrony Dziecka, działającym przy Akademii Ignatianum w Krakowie. Na uwagę zasługują także szerokie konsultacje prowadzone ze specjalistami z różnych dziedzin nauki, zwłaszcza z teologii, pedagogiki i psychologii. Przy opracowywaniu *Ratio Studiorum*, które stanowi część *Ratio pro Polonia*, zespół posiłkował się kompetencjami dziekanów wydziałów teologicznych oraz wiedzą członków stowarzyszeń i sekcji poszczególnych nauk teologicznych oraz sekcji filozoficznej wykładowców uczelni katolickich w Polsce (RISP, nr 2).

Nowe *Ratio pro Polonia*, podobnie jak poprzednie z 1999 r., określa zasady formacji prezbiterów w naszej Ojczyźnie od momentu rozeznania powołania, przez czas pobytu w wyższym seminarium duchownym, aż po formację permanentną. W związku z tym, że praca wychowawcza ze swej natury polega na towarzyszeniu określonym osobom, żyjącym w konkretnych uwarunkowaniach historycznych, społecznych i kulturowych (RISP, nr 110), dlatego też konieczne jest wyróżnienie formacyjnych wyzwań współczesności.

1.2. Formacyjne wyzwania współczesności

Odwołując się do terminologii wielokrotnie przywoływanej przy opisie dokumentów II Soboru Watykańskiego, można stwierdzić, że nowe *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* jest wyrazem „formacyjnego aggiornamento” – jak już wcześniej wspomniano – odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności. Dotyczą one obecnej sytuacji Kościoła w naszej Ojczyźnie, uwarunkowań związanych z powołaniami i formacji prezbiterów.

W omawianym dokumencie podkreślono, że na współczesny obraz Kościoła w Polsce wciąż duży wpływ ma postrzeganie go jako dziedzica bogatej tradycji wiary i kultury chrześcijańskiej. Kościół, w ważnych okolicznościach dziejów, zawsze był blisko człowieka i działał w służbie szeroko pojętego dobra narodowego. Cechą charakterystyczną wiary Polaków jest maryjność, przywiązanie do spuścizny Patronów Polski, orędzie o Bożym miłosierdziu przekazane przez św. Faustynę Kowalską oraz budowanie cywilizacji miłości w duchu św. Jana Pawła II, bł. kard. Stefana Wyszyńskiego, bł. ks. Jerzego Popiełuszki i sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego. Na fundamencie wiary przekazywanej przez tradycję rodzinną,

szkolną, patriotyczną pojawiają się nowe inicjatywy, ruchy i wspólnoty odnowy wiary. Na podkreślenie zasługują dzieła podejmowane przez świeccich, którzy coraz bardziej czują się podmiotem misji ewangelizacyjnej i duszpasterskiej. Ponadto rozwijające się inicjatywy, takie jak Przystanek Jezus czy Spotkania Młodych Lednica 2000, pokazują, że młodzi potrzebują Boga i poszukują Jego miłości, łakną świadectwa autentycznej wiary i prawdziwej wspólnoty (RISP, nr 12). Tak więc sami powołani pragną Boga, doświadczenia żywej wiary i wspólnoty, co jest fundamentalnym i najbardziej znaczącym wyzwaniem w procesie formacji kandydatów do prezbiteratu.

Równie ważne są inne współczesne uwarunkowania polskiego Kościoła, które można zaobserwować i w innych krajach. Do zewnętrznych wyzwań formacyjnych (obecnych także poza wspólnotą eklezjalną) należy: kryzys i niedojrzałość relacji międzyludzkich, rozkład małżeństwa i rodziny, brak więzi z Bogiem i niezdolność do spotkania z Nim na poziomie sumienia, zniekształcony obraz Boga, przeżywanie człowieczeństwa tylko na płaszczyźnie horyzontalnej, brak pełnej akceptacji dla zasad wiary i moralności, selektywność w ich przyjmowaniu i przestrzeganiu, odrzucanie przynależności eklezjalnej i pośrednictwa zbawczego Kościoła („Chrystus – tak, Kościół – nie”), niezdolność do podejmowania decyzji ostatecznych, nieodwracalnych (tzw. kultura prowizoryczności, tymczasowości), kult pragmatyczności i pieniądza, dominacja cywilizacji globalnej, medialnej i wirtualnej, propagowanie społeczeństwa zsekularyzowanego, konsumpcyjnego i hedonistycznego (RISP, nr 13; Franciszek, 2014, nr 55–67; Seledak R., 2015, s. 202–204).

Wymienionym powyżej „zewnętrznym” wyzwaniom formacyjnym towarzyszą uwarunkowania „wewnętrzne” (obecne we wspólnocie eklezjalnej), dające o sobie coraz mocniej znać w życiu osób wierzących. W dokumencie zwrócono uwagę na przyjmowania przez ludzi postawy niewiary lub wiary niekonsekwentnej, tylko deklarowanej, ale bez wpływu na codzienne postępowanie. Innym ważnym wyzwaniem jest strach przed zaufaniem Bogu i Jego słowu oraz podejmowanie duchowych i moralnych kompromisów w zetknięciu się z ekspansywną „cywilizacją śmierci” i kulturą pozbawioną trwałych i nieprzemijających wartości („antykulturą”). Brak świadectwa wiary i autentycznego życia chrześcijańskiego stanowi obecnie najpoważniejszy „wewnętrzny” problem w trakcie formacji kandydatów do prezbiteratu (RISP, nr 14; Franciszek, 2014, nr 107).

Autorzy nowego *Ratio pro Polonia* podkreślają, że pokolenie młodych Polaków cechuje idealizm i dynamizm, stosunkowo wysoka ocena życia rodzinnego, wrażliwość na potrzeby słabszych oraz troska o środowisko naturalne. Polska młodzież jest w większości katolicka. Wielu aktywnie

uczestniczy w życiu Kościoła, uczęszcza na katechezę, angażuje się w działalność grup i wspólnot parafialnych. Jednak można też zauważyć, że religijność i zaangażowanie młodych w życie eklesjalne sukcesywnie słabnie. Często dochodzi do przerwania ciągłości w przekazie wiary pomiędzy pokoleniami. Znaczny wpływ na decyzje związane z powołaniem ma wydłużający się czas dojrzewania emocjonalnego i społecznego młodzieży, ich kruchość psychiczna, nadwrażliwość, słaba osobowość i niedojrzałość intelektualna (RISP, nr 15).

Niewątpliwie wyzwaniem formacyjnym związanym z powołaniami w naszej Ojczyźnie jest duchowa kondycja rodzin i wspólnot chrześcijańskich, jakość duszpasterstwa parafialnego i specjalistycznego oraz katechezy parafialnej i szkolnej, świadectwa życia prezbiterów i osób konsekrowanych, ich publiczny wizerunek kreowany w mediach, niż demograficzny, stan kultury powołaniowej w społeczeństwie, migracja młodzieży do dużych miast i za granicę (RISP, nr 16–18; Rabczyński P., 2016, s. 263–276).

Na uwagę zasługuje fakt, że autorzy dokumentu zauważyli i podkreślili dwa, dotychczas pomijane lub mało uwypuklane, poważne problemy towarzyszące procesowi powołań. Pierwszym jest zaobserwowane w niektórych diecezjach i zakonach zjawisko „selekcji negatywnej”. Polega ono na promowaniu i przyjmowaniu do domów formacyjnych osób przeciętnych, o podejrzanym konduicie, niechętnych do podejmowania trudu rozeznania i pielęgnowania powołania. Protagonistami tego niepokojącego trendu są prezbiterzy niedbający o swoją formację permanentną, często borykający się z problemami powierzchowności i dwuznaczności w swoim posługiwaniu (RISP, nr 19). Drugim uwydatnionym zjawiskiem jest życie osób duchownych i konsekrowanych naznaczone niemoralnym postępowaniem i skandalami, które staje się antyświadectwem dla powołanych (RISP, nr 20).

Niezwykle ważnym wyzwaniem jest także obecna sytuacja wyższych seminariów duchownych, w których stale zmniejsza się liczba alumnów. Same seminaria, choć są z mocy prawa uznawane w Polsce za wyższe uczelnie, zostały w większości afiliowane do kościelnych szkół wyższych albo podpisały umowy o współpracy z wydziałami teologicznymi uczelni państwowych. Formacja intelektualna kandydatów do święceń odbywa się więc najczęściej zgodnie z przepisami państwowymi dotyczącymi studiów magisterskich. Taka sytuacja wymaga od władz kościelnych, a także seminarijnych, wprowadzania zmian strukturalnych i poszukiwania nowych rozwiązań, aby zapewnić integralność całej formacji (RISP, nr 21–22).

Formacja kandydatów do prezbiteratu jest częścią integralnego i harmonijnego procesu, nazwanego w *Ratio pro Polonia* „drogą”. Dlatego też aktualnym i ważnym wyzwaniem jest tworzenie całościowych i spójnych

projektów formacyjnych, których itinerarium przebiega od pracy wychowawczej z młodzieżą przez formację kandydatów do święceń, aż po formację stałą prezbiterów (RISP, nr 26). Projekty te powinny uwzględniać zadania nowej ewangelizacji oraz – tak często przywoływaną przez papieża Franciszka – potrzebę nawrócenia pastoralnego i wychodzenie do osób, które oddaliły się od Boga i Kościoła (RISP, nr 23). Związana z tym odnowiona jakość i styl życia seminarzystów, osób duchownych i konsekrowanych powinna opierać się przede wszystkim na chrześcijańskiej dojrzałej egzystencji i relacjach, a nie na tworzeniu nowych dzieł i aktywizmie. W tym kontekście wyzwaniem staje się zdynamiczowanie współpracy księży ze świeckimi i osobami konsekrowanymi w celu poszukiwania nowych dróg duszpasterskich, adekwatnych do mentalności i usposobienia współczesnego człowieka (RISP, nr 24). W omawianym dokumencie podkreśla się, że program formacyjny prezbiterów powinien być odpowiedzią na znaki obecnego czasu, czyli współczesny *kairos* Kościoła. Na jego kontekst składają się cechy i specyficzne wymogi społeczne, edukacyjne, a także specyfika duszpasterstwa i tradycji formacyjnej oraz patrimonium Kościoła lokalnego (RISP, nr 25).

2. Pryncypia formacyjne kandydatów do prezbiteratu

W *Ratio pro Polonia* podkreśla się, że formacja seminarzystów jest procesem obejmującym całą osobę ludzką (rozum i wolę, pamięć i wyobraźnię, potrzeby i motywacje, ciało i duszę, zmysły i psychikę, emocje i uczucia, wrażenia i impulsy, postawy, zachowania i sposoby bycia), której dynamika objawia się w doświadczaniu Boga jako Miłości i Wspólnoty, poprzez upodabnianie się do Jezusa Chrystusa (RISP, nr 55). Pierwszym i stałym wychowawcą człowieka jest Bóg (RISP, nr 52). W świetle Objawienia Bożego oczywiste staje się twierdzenie, że człowiek może się spełnić tylko przez osobową relację ze swoim Stwórcą i Zbawicielem, a dokonuje się to we wspólnocie Kościoła (RISP, nr 53). Dlatego też podstawą, centrum i celem formacji kandydatów do prezbiteratu jest ich więź z Trójjedynym Bogiem i – konsekwentnie – z Jego Kościołem. Relacje trynitarne urzeczywistniają się w relacjach eklezjalnych; łączą się wewnętrznie i wzajemnie się przenikają (RISP, nr 54; DPŻP, nr 3–5, 13–28).

Ratio pro Polonia nazywa cały proces formacyjny kandydatów do prezbiteratu „duchowością drogi”: „Jest to droga ku Bogu Ojcu, za Jezusem Chrystusem, w Duchu Świętym, będąca życiem w łasce usprawiedliwienia, która wyraża się w postawach wiary, skruchy serca, ufności i miłości”. Podstawą kroczenia tą drogą jest zakorzenienie swego życia w Chry-

stusie, który prowadzi kandydata do święceń drogą ku prawidłowej realizacji jego powołania (DPŻP, nr 6–8). Seminarzysta nie jest tu pozo- stawiony sam sobie. Towarzyszą mu moderatorzy, na czele z rektorem, którzy kierują się zasadami i normami wynikającymi z doświadczenia i pedagogiki Kościoła (RISP, nr 57). Zgodnie z nowym *Ratio* formacja po- wołanych ma być formacją ucznia–misjonarza, który jest świadkiem i przyjacielem Jezusa Chrystusa, upodabniającym się do Niego jako Ka- płana, Głowy, Sługi, Pasterza i Oblubieńca Kościoła, oraz formacją paster- za, który jest gotowy do daru z siebie, do bycia z ludźmi i dla nich, szuka- nia ich i prowadzenia do Boga i Kościoła (RISP, nr 67–68).

Autorzy *Ratio pro Polonia* wymieniają cztery zasadnicze cechy forma- cji: jedność, wspólnotowość, misyjność i integralność. Stanowią one zara- zem zasady i kryteria całego procesu formacyjnego. Ich dopełnieniem są inne ważne pojęcia, np.: stopniowość, formacja człowieka wewnętrznego, uczniostwo, upodobnienie, towarzyszenie, rozeznanie, formator Ludu Bo- żego (RISP, nr 69–73). Ponadto w dokumencie uwypukla się konieczność harmonijnej realizacji czterech podstawowych wymiarów formacji: ludzkiej, duchowej, intelektualnej i pastoralnej. Są one powiązane i uwarunkowane wzajemnym wzrostem (RISP, nr 74–80). Jako szczególne obszary forma- cyjne wymienia się celibat, posłuszeństwo i ubóstwo kapłańskie (RISP, nr 81–84; DPŻP, nr 56–61, 79–83).

Niewątpliwie nowością omawianego dokumentu jest przyjęty za *Ratio fundamentalis* (RFIS, nr 57–58) podział całej formacji seminaryjnej (zwa- nej podstawową) na cztery etapy, które są wzajemnie ze sobą powiązane i tworzą spójne itinerarium: 1) etap propedeutyczny; 2) etap „stawania się uczniem Jezusa”; 3) etap „upodabniania się do Chrystusa”; 4) etap pasto- ralny. Umożliwiają one stopniowe dojrzewanie kandydatów do prezbiteratu we wszystkich wymiarach formacji (RISP, nr 254). Sprzyjają preferowane- mu w *Ratio pro Polonia* dynamicznemu i spersonalizowanemu modelowi formacji, który uwypukla rozumienie seminarium jako „wspólnoty wychowawczej w drodze” (PDV, nr 60), wzorującej się na doświadczeniu pierw- szych uczniów Jezusa, a także podkreśla wychowanie do dojrzałości, a nie do apriorycznie przyjętego wzorca (RISP, nr 255).

Okres propedeutyczny jest „etapem podstawowego rozeznania i wybo- ru drogi formacji”. Trwa zazwyczaj rok, choć indywidualnie może zostać przedłużony, jeśli wymaga tego proces wzrastania danego wychowanka. Odbywa się w odrębnej wspólnotcie, w innym miejscu niż pozostałe okresy, pod stałą opieką prefekta etapu propedeutycznego i rektora seminarium, który ostatecznie zatwierdza jego szczegółowy program wychowawczy (RISP, nr 258). W czasie trwania okresu propedeutycznego realizuje się studium pozaakademickie (RISP, nr 257, 606–619). Głównym celem tego

etapu jest „położenie solidnych podwalin pod życie duchowe” alumnów oraz ich systematyczna i pogłębiona formacja ludzka (RFIS, nr 59; RISP, nr 261; Konferencja Episkopatu Polski, 2009, s. 47–48).

Zazwyczaj dwuletni okres „stawania się uczniem Jezusa” koncentruje się na kształtowaniu tożsamości ucznia. Celem tego etapu jest budowanie osobowej więzi seminarzysty z Jezusem Chrystusem we wspólnocie Kościoła oraz dojrzewanie alumna w wymiarze ludzkim w harmonii ze wzrostem duchowym (RISP, nr 285–286). W tym czasie wychowanek podejmuje studia filozoficzno-humanistyczne przewidziane przez *Ratio studiorum* (RISP, nr 291–293, 404, 424–461). Na zakończenie etapu „uczniowskiego” lub na początku następnego seminarzysty przystępuje do obrzędu liturgicznego kandydatury, poprzez który wyraża publicznie, przed wspólnotą Kościoła, wolę przyjęcia w przyszłości sakramentu święceń (RISP, nr 298–299).

Kolejny, trzeci, okres formacji seminaryjnej – „upodabniania się do Chrystusa” – ma na celu zjednoczenie alumna z Chrystusem Pasterzem i pełnienie Jego woli, aby kandydat mógł uczynić z własnego życia dar dla powierzonej jego posłudze wspólnoty eklezjalnej. Uczy ofiarnej i bezinteresownej miłości pasterskiej, kształtowania bliskich duszpasterskich relacji z ludźmi oraz dojrzałych więzi z biskupem i prezbiterium (RISP, nr 300–303). Seminarzysta na tym etapie formacji powinien stale pielęgnować intymną więź z Panem poprzez adorację Najświętszego Sakramentu, codzienne rozważanie Jego słowa w kontekście bieżących wydarzeń, pogłębioną kontemplację osoby Chrystusa oraz udział w misji ewangelizacyjnej (RISP, nr 304). Zazwyczaj trzyletniemu etapowi „upodabniania” towarzyszy studium teologii – czas zdobywania organicznej i życiowej syntezy wiary chrześcijańskiej. Służy ono zrozumieniu tożsamości, duchowości i misji prezbitera w szerokim kontekście historii zbawienia (RISP, nr 308, 462–585). Równoległe alumni realizują przewidziane w programie praktyki duszpasterskie (RISP, nr 310–312). W trakcie omawianego okresu formacji seminarzyści mogą być dopuszczeni do przyjęcia posługi lektoratu i akolitu, a na jego zakończenie – święceń diakonatu (RISP, nr 313–318).

Ostatnim wyróżnionym w *Ratio pro Polonia* okresem formacji podstawowej jest etap pastoralny, zwany także etapem „syntezy drogi ucznia–misjonarza”. Obejmuje on czas między stałym pobytem w seminarium a święceniami prezbiteratu. Realizuje się przede wszystkim we wspólnocie eklezjalnej, do której kieruje alumna biskup w porozumieniu z rektorem seminarium i wiąże się z podejmowaniem różnorodnych działań duszpasterskich we współpracy z prezbiterami i osobami świeckimi. W etap pastoralny wpisują się także intensywne przygotowania do święceń diakonatu i prezbiteratu (RISP, nr 319–320, 324, 330–331). Celem tego okresu

jest włączenie seminarzysty w życie duszpasterskie diecezji, bezpośrednio przygotowanie do święceń oraz interioryzacja całościowej syntezy formacji (ludzkiej, duchowej, duszpasterskiej, intelektualnej) i wypracowanie własnego planu formacji stałej (RISP, nr 321–323; DPŻP, nr 87–115). Etap pastoralny przewiduje również edukację skoncentrowaną na studium przedmiotów służących bezpośrednio posłudze kapłańskiej, tak aby owocowała gorliwością misyjną i podejmowaniem zadań nowej ewangelizacji (RISP, nr 326–327, 620–643).

Jak podkreśla *Ratio*, zgodnie z zasadami pedagogiki chrześcijańskiej, kluczowe znaczenie w formacji do prezbiteratu ma osoba wychowawcy (moderatora), bowiem formuje osoba, a nie metody, narzędzia czy też programy wychowawcze. Konkretny człowiek jest pierwszym „narzędziem”, od którego uzależnione jest wykorzystanie innych. Jeśli osoba moderatora będzie dyspozycyjna wobec działania Boga – pierwszego Formatora, to różne środki wychowawcze zostaną właściwie dobrane i wykorzystane. Zadaniem moderatorów seminaryjnych jest przede wszystkim troska o pedagogiczne wprowadzanie alumnów w doświadczenia drogi formacyjnej, indywidualne i wspólnotowe towarzyszenie im (RISP, nr 113) oraz rozeznawanie ich powołania życiowego. Indywidualne towarzyszenie kandydatom do prezbiteratu ma na celu personalizację procesu formacji, rozwój wychowanków i kompleksową ocenę tego rozwoju w perspektywie dopuszczenia do święceń (RISP, nr 94–97). Podejmowane działania mają skutkować świadomą i dobrowolną interioryzacją wymogów integralnej formacji ku kapłaństwu przy jednoczesnym akcentowaniu osobistej odpowiedzialności seminarzystów za swoje życie, rozwój i powołanie (RISP, nr 85–87). Misją wychowawców jest zapewnienie realistycznej harmonii wszystkich wymiarów i środków formacji oraz życia wspólnoty seminaryjnej (RISP, nr 93).

W omawianym dokumencie podkreślono, że w procesie wychowawczym należy stosować metody oraz treści duchowe, pedagogiczne, dydaktyczne, pastoralne, psychologiczne akceptowane i wypracowane przez Kościół. Dobór konkretnych rozwiązań formacyjnych uwarunkowany jest etapami, potrzebami i możliwościami rozwojowymi seminarzystów. W programie formacyjnym akcentuje się znaczenie takich wartości, jak: wolność, kreatywność, uczestnictwo, elastyczność, rozeznanie, współpraca z innymi i łaską Bożą (RISP, nr 103–104). Rolą moderatorów jest wybór takich treści, form, środków i metod wychowawczych, które odpowiadają kondycji alumnów i szanują ich osobiste uwarunkowania (RISP, nr 111). Jest więc oczywiste, że powinni oni mieć stosowne predyspozycje, kompetencje i umiejętności pedagogiczne oraz przygotowanie do posługi formacyjnej (RISP, nr 113).

3. Rektor we wspólnocie wychowawców i seminarzystów

Jak zauważono we wprowadzeniu do niniejszego opracowania, najważniejszym zadaniem rektora wyższego seminarium duchownego jest troska o to, aby formacja kandydatów do prezbiteratu przebiegała zgodnie z wymaganiami stawianymi przez Kościół. Konieczne jest zatem, aby wychowawcy seminarium (moderatorzy) – nazwani „świadkami Boga i łaski Ewangelii” (RISP, nr 111), „miłości i służby Ludowi Bożemu oraz całkowitego poświęcenia się Kościołowi” (RFIS, nr 49) – a przede wszystkim stojący na ich czele rektor, w pełni rozumieli naturę i misję Chrystusowego Kościoła oraz sposób życia i zadania stojące przed prezbiterami (RISP, nr 31). Moderatorzy mają czuwać, aby w proces formacyjny nie wkradły się uproszczone i błędne wizje kapłaństwa (RFIS, nr 92; PDV, nr 5, 11; DPŻP, nr 45); towarzyszyć wychowankom w ich własnych poszukiwaniach i zmaganiach; ukierunkowywać ich na prawdę i działanie Ducha Świętego; pomagać w rozeznawaniu drogi powołania oraz stymulować do podejmowania odpowiedzialnych decyzji (RISP, nr 60, 111).

W *Ratio pro Polonia* podkreślono, że rektor jest przede wszystkim koordynatorem działań wychowawczych w zarządzaniu seminarium. Dlatego też powinien tworzyć z pozostałymi formatorami (wicerektorem, prefektem, prefektem roku propedeutycznego, ojcem duchownym, dyrektorem administracyjnym) prawdziwą wspólnotę wychowawczą, która dawałaby alumnom autentyczne świadectwo kapłańskiego życia. Zakłada to z jednej strony istnienie między moderatorami ducha głębokiej i lojalnej współpracy, wzajemnego wspierania się, pomocy, a z drugiej stałej obecności w domu formacyjnym, aby móc bezgranicznie poświęcić się delikatnej misji wychowania przyszłych prezbiterów przez regularne spotkania, wspólną modlitwę, planowanie życia seminarium i weryfikowanie postępów wychowanków. Ważne jest tu pełne zaangażowanie wychowawców, czyli ich wewnętrzna i zewnętrzna dyspozycyjność, zakorzeniona w doświadczeniu życiowym i ukierunkowana na wspólne rozeznawanie woli Bożej. Od tego zależy jakość posługi oferowanej alumnom i pogodna atmosfera formacyjna. W łączności z innymi moderatorami rektor odpowiada za realizację poszczególnych etapów formacyjnych. W związku z tym wymieniono następujące przymioty, którymi powinien się odznaczać: roztropność, mądrość, zrównoważenie i duża kompetencja teologiczno-pedagogiczna. Dopiero na drugim miejscu scharakteryzowano posługę rektora jako przedstawiciela prawnego seminarium na płaszczyźnie kościelnej i świeckiej. Reprezentuje on biskupa w seminarium oraz seminarium przed biskupem i różnymi instytucjami, współpracuje z osobami, wspólnotami i innymi organami zaangażowanymi w formację seminaryjną, wobec wszystkich przebywają-

cych w seminarium spełnia obowiązki proboszcza (RFIS, nr 132, 134, 152; RISP, nr 188–189).

Rektor odpowiada za całość formacji seminaryjnej. Jego zadaniem jest troska o integralność i harmonię procesu wychowawczego. Jest odpowiedzialny przed biskupem za całościową ocenę predyspozycji alumnów w momencie przyjmowania ich do seminarium, na poszczególnych etapach formacji, a także w chwili dopuszczania do święceń (RFIS, nr 205–206; RISP, nr 189, WPWS, nr 43, 60). Kompetencje rektora rozciągają się także na formację intelektualną seminarzystów. Dlatego też bierze on aktywny udział w tworzeniu programu studiów oraz określaniu wzajemnych relacji pomiędzy seminarium a uczelnią (wydziałem teologii, uniwersytetem itp.), tak, aby sposób prowadzenia studiów uwzględniał rytm życia seminaryjnego, a program seminaryjny – wymagania studiów (RISP, nr 181).

Ratio pro Polonia stanowi, że przed przyjęciem kandydata na etap propedeutyczny rektor ze swoimi współpracownikami powinien przeprowadzić staranne i wnikliwe badanie jego powołania oraz zdadności do realizacji programu wychowawczego. Następnie przedstawia swoją ocenę biskupowi diecezjalnemu. Kierując się takimi kryteriami, jak: prawa intencja wyboru prezbiteratu, zdolność do życia we wspólnocie, podstawowa dojrzałość osobowościowa, uczuciowa, religijna, moralna i intelektualna, zdrowie fizyczne i psychiczne, rektor wyraża zgodę na dopuszczenie aspiranta do formacji seminaryjnej (RISP, nr 214–233). Podjęcie ostatecznej decyzji o przyjęciu kandydata do seminarium należy do kompetencji biskupa.

Podstawowym zadaniem rektora, opisanym w *Ratio pro Polonia*, jest kierowanie procesem weryfikacji realizacji celów wychowawczych przez seminarzystów na każdym etapie ich formacji oraz podczas skrutyniów. Jest to niezbędne, aby przejść do kolejnego etapu formacji oraz przyjąć posługę i święcenia. Dokonuje się to zazwyczaj raz na semestr lub przynajmniej raz w ciągu roku. W omawianym dokumencie określono, że w ramach trzech ostatnich etapów formacji należy przeprowadzić pięć skrutyniów: podczas przyjmowania do grona kandydatów do święceń (które może być związane z obłóczynami), przed przyjęciem posług lektoratu i akolitu, a także przed diakonatem i prezbiteratem (RISP, nr 332, 334–339). W *Ratio* podkreślono, że celem okresowych weryfikacji i skrutyniów jest nie tylko wiarygodna ocena powołania i dojrzałości seminarzystów, ale także „wsparcie ich wewnętrznej przemiany i nawrócenia, kształtowanie dojrzałej więzi z Chrystusem i Kościołem, ocena dotychczasowych decyzji powołaniowych i podjęcie kolejnych” (RISP, nr 333). W procesie badania kandydatów powinni więc brać czynny udział sami zainteresowani, których zachęca się do przeprowadzenia szczerzej auto-

ewaluacji. Ponadto rektor może zaangażować w to działanie – w stosownej mierze – całą wspólnotę seminaryjną oraz innych odpowiedzialnych za formację do prezbiteratu, zarówno duchownych, jak i świeckich (RISP, nr 337, 339). Rozeznaniu zdatności do podjęcia kolejnych etapów wychowawczych towarzyszy konieczność podejmowania przez rektora, przy pomocy pozostałych moderatorów, konkretnych decyzji osobowych wobec alumnów. W związku z tym rektor jest zobowiązany do zredagowania na piśmie opinii o wychowanku. Powinna ona zawierać uzasadnioną ocenę (pozytywną lub negatywną), dotyczącą drogi formacyjnej zrealizowanej przez seminarzystę do danego etapu (RFIS, nr 204, RISP, nr 337).

Przy dopuszczaniu kandydatów do sakramentu święceń muszą zostać zachowane procedury zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego oraz innych dokumentach kościelnych. Wymagają one ścisłej współpracy rektora seminarium z biskupem i formatorami. Organizowanie i przeprowadzanie skrutyniów, gromadzenia koniecznej dokumentacji, weryfikacja możliwych przeszkód, uzyskanie ewentualnych dyspens należy do zadań własnych rektora (RISP, nr 340). *Ratio* stanowi, że przed święceniami przedstawia on biskupowi: własnoręcznie sporządzoną prośbę kandydata o udzielenie święceń; gruntowne sprawozdanie dotyczące dojrzałości kandydata; opinię proboszcza parafii – parafii pochodzenia lub tej, na terenie której kandydat zamieszkuje; opinie innych osób, np. prezbiterów odpowiedzialnych za praktykę duszpasterską (RISP, nr 341). Ponadto podkreśla się, że jego obowiązkiem jest sprawdzenie, czy kandydat ukończył wymagany etap formacji, czy ma odpowiednie przymioty do przyjęcia święceń, czy nie jest związany przeszkodami lub nieprawidłowościami i czy uczestniczył w rekolekcjach przed święceniami (RISP, nr 342). Przygotowując dokumentację do święceń danego seminarzysty, rektor powinien wziąć pod uwagę: wynik zapowiedzi kanonicznych; wiek wymagany do przyjęcia święceń; zachowanie odstępów czasowych przewidzianych między akolitem a diakonatem oraz między diakonatem a prezbiteratem; czynne wykonywanie posługi diakańskiej w przypadku przystąpienia do święceń prezbiteratu (RISP, nr 343). Ostatecznie kandydata do święceń dopuszcza biskup, komunikując swą decyzję w formie dekretu (RISP, nr 346).

W przypadku urlopów formacyjnych, o które ubiega się alumn lub na które jest kierowany, rektor ustala w porozumieniu z seminarzystą program jego formacji, określa kwestie do przepracowania oraz weryfikuje efekty pracy alumna. W razie konieczności może również wyznaczyć wychowankowi nowego kierownika duchowego na czas urlopu (RISP, nr 235–238).

Rektor przygotowuje dla biskupa opinię o konieczności usunięcia alumna ze wspólnoty seminaryjnej. Po podjęciu ostatecznej decyzji przez

biskupa sporządza na piśmie jej uzasadnienie i przechowuje je w archiwum akt osobowych (RISP, nr 239–241). W przypadku przechodzenia alumnów do innych seminariów bądź instytutów formacyjnych, obowiązkiem rektora jest przygotowanie odpowiedniej dokumentacji o przebiegu procesu wychowawczego danego seminarzysty i wskazanie powodów opuszczenia wspólnoty lub usunięcia z niej (RISP, nr 242).

W związku z tym, że rektor odpowiada za organizację i funkcjonowanie seminarium, które jest jednocześnie domem formacyjnym, instytucją i wyższą uczelnią, na nim spoczywa obowiązek przygotowania i realizowania statutu, programu formacyjnego i regulaminu wspólnoty seminarzysty. Wspomagają go w wypełnianiu tego zadania pozostali wychowawcy. Wymienione dokumenty mają brać pod uwagę tożsamość prezbitera i wyzwania współczesności. Zgodnie z *Ratio pro Polonia* powinny one zawierać jasną wizję wychowawczą oraz normy i zasady formacyjne dostosowane do sytuacji i potrzeb Kościoła partykularnego (RISP, nr 171–174). Statut określa podstawowe kwestie związane z funkcjonowaniem seminarium, sprawy administracyjne, ekonomiczne i materialne, precyzuje prawa i obowiązki wszystkich członków wspólnoty seminarzysty, a także wyznacza zasady organizacyjne dotyczące czterech etapów formacji seminarzysty: propedeutycznego, stawania się uczniem Jezusa, upodabniania się do Chrystusa i pastoralnego (RISP, nr 175). Program formacyjny jest swoistym itinerarium pedagogicznym seminarium, który realizuje specyficzne cele formacji do prezbiteratu. Zawiera on treści, formy, metody i ramy czasowe pracy wychowawczej, zgodnie z wytycznymi *Ratio pro Polonia* (RISP, nr 176). Regulamin określa porządek życia wspólnoty seminarzysty na kolejnych etapach formacji. Jest podporządkowany programowi wychowawczemu. Zapisy regulaminu stoją na straży zasad współżycia we wspólnocie, zewnętrznego porządku, rzetelnego podejmowania formacji i obowiązków. Uczą panowania nad sobą, odpowiedzialnego korzystania z wolności, samodzielnego działania oraz współpracy z moderatorami i innymi alumnami (RISP, nr 178–180).

Rektor wyższego seminarium duchownego, podobnie jak pozostali wychowawcy alumnów, powinien odznaczać się specjalnymi cechami, które będą go predysponowały do właściwej realizacji powierzonych mu zadań. Charakteryzując je, *Ratio pro Polonia* odwołuje się przede wszystkim do *Ratio fundamentalis* i wcześniejszych dokumentów kościelnych, traktujących o przygotowaniu wychowawców seminarzysty (PDV, nr 66; WPWS, nr 4, 19, 29–32, 66). Jako ten, który towarzyszy seminarzystom w odkrywaniu daru powołania, rozwijaniu go i dojrzewaniu do osiągnięcia tożsamości kapłańskiej (RFIS, nr 30–34), rektor powinien przejawiać zdolności i przymioty ludzkie, duchowe, duszpasterskie i profesjonalne. Co ważne,

powinien przejść specjalistyczne przygotowanie do pełnienia swej funkcji (RISP, nr 393). Uściślenie i konkretyzację tych ogólnych wymagań znajdziemy w dokumencie Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego z roku 1993 pt. *Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach*, gdzie w części poświęconej kwalifikacjom potrzebnym wszystkim wychowawcom seminaryjnym wymienia się następujące cechy: duch wiary, wyczucie duszpasterskie, duch komunii, dojrzałość ludzka i równowaga psychiczna, przejrzystość i dojrzała zdolność do miłości, słuchanie, dialog i umiejętność komunikacji, pozytywne i krytyczne spojrzenie na współczesną kulturę, zdolność tworzenia dojrzałych relacji i wspólnoty, akceptacja wychowanków, umiejętność pomocy w dostrzeganiu, rozeznawaniu i interpretacji doświadczeń wychowanków oraz głębokie wyczucie dla procesów formacyjnych i życia duchowego (WPWS, nr 26–42).

Zakończenie

Funkcję rektora wyższego seminarium duchownego cechuje wielowymiarowość, w którą wpisane są różne zadania. Zostały one określone w Kodeksie Prawa Kanonicznego i w innych dokumentach dotyczących wychowania seminarzystów. Podstawowym zbiorem zasad i norm w tym zakresie jest dla każdego Kościoła partykularnego *Ratio institutionis sacerdotalis*, opracowane na podstawie wydanego dla Kościoła powszechnego *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*. Ukazanie się w 2016 r. nowego *Ratio fundamentalis* zrodziło potrzebę opracowania nowego *Ratio* narodowego. Dokument został przyjęty przez Konferencję Episkopatu Polski w 2021 r. i zaczął obowiązywać na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej od 1 października tego roku. Nosi on tytuł *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*. Kongregacja ds. Duchowieństwa zatwierdziła go *ad experimentum* na 5 lat.

Analiza treści *Ratio pro Polonia* pozwoliła na sformułowanie wniosku, że próba określenia i opisanie funkcji rektora w świetle wskazanego dokumentu wymaga najpierw dogłębnej analizy wyzwań współczesności i znajomości pryncypiów formacyjnych kandydatów do prezbiteratu. Samo *Ratio* jest odpowiedzią Kościoła w Polsce na współczesne znaki czasu, które w znaczący sposób wpływają na wychowanie seminarzystów. Każą one w inny – uwspółcześniony – sposób patrzeć na system kształcenia przyszłych księży, opierający się niezmiennie od XVI w. na instytucji seminarium duchownego i stojącego na jego czele rektora. Zmieniła się bowiem i wciąż ulega zmianie sytuacja Kościoła w naszej Ojczyźnie oraz uwarunkowania powołaniowe i formacyjne prezbiterów. Wyzwania współczesności

rzucają nowe światło na pryncypia wychowania alumnów. Nabierają one bardziej dynamicznego i osobowego charakteru, co dobrze oddaje określenie całego procesu formacyjnego „duchowością drogi”, a samego seminarzystę – uczniem-misjonarzem, który ma się upodabniać do Jezusa Chrystusa. Fundamentalnym zadaniem wszystkich moderatorów na czele z rektorem jest towarzyszenie alumnowi we wzrastaniu ku dojrzałej relacji z Trójjedynym Bogiem i z innymi osobami w ramach wspólnoty Kościoła. Nowością omawianego dokumentu jest przyjęty za *Ratio fundamentalis* podział całej formacji seminaryjnej na cztery etapy: 1) etap propedeutyczny; 2) etap „stawania się uczniem Jezusa”; 3) etap „upodabniania się do Chrystusa”; 4) etap pastoralny. Sprzyjają one preferowanemu w *Ratio pro Polonia* dynamicznemu i spersonalizowanemu modelowi formacji, który uwypukla rozumienie seminarium jako „wspólnoty wychowawczej w drodze”, wzorującej się na doświadczeniu pierwszych uczniów Jezusa, a także podkreśla wychowanie do dojrzałości, a nie do apriorycznie przyjętego wzorca. Dobór konkretnych rozwiązań wychowawczych uwarunkowany jest etapami, potrzebami i możliwościami rozwojowymi seminarzystów. Dlatego też w programie formacyjnym akcentuje się znaczenie takich wartości, jak: wolność, kreatywność, uczestnictwo, elastyczność, rozeznanie, współpraca z innymi i łaskę Bożą.

Badanie treści zawartych w *Ratio pro Polonia* prowadzi do konkluzji, że funkcję rektora wyższego seminarium duchownego, jego zadania i przymioty, należy odczytywać w kontekście roli, jaką on spełnia we wspólnocie wychowawców i seminarzystów, a nie przez pryzmat jego pozycji administracyjnej. Najważniejszym jego zadaniem pozostaje niezmiennie troska o to, aby formacja kandydatów do prezbiteratu przebiegała zgodnie z wymaganiem stawianymi przez Kościół. Rektor jest ukazany w omawianym dokumencie jako koordynator działań wychowawczych w zarządzaniu seminarium, tworzący z pozostałymi formatorami prawdziwą wspólnotę wychowawczą, która daje alumnom autentyczne świadectwo kapłańskiego życia. Wraz z moderatorami rektor realizuje poszczególne etapy formacji. Jest odpowiedzialny przed biskupem za całościową ocenę predyspozycji alumnów.

Podstawowym zadaniem rektora, opisanym w *Ratio pro Polonia*, jest kierowanie procesem weryfikacji realizacji celów wychowawczych przez seminarzystów na każdym etapie ich formacji oraz podczas skrutyniów. Dlatego jest zobowiązany do redagowania na piśmie okresowych opinii o każdym seminarzyście, które zawierają uzasadnioną ocenę (pozytywną lub negatywną), dotyczącą drogi formacyjnej zrealizowanej przez alumna. W wypełnianiu swoich zadań ściśle współpracuje z biskupem diecezjalnym, wychowawcami i innymi odpowiedzialnymi za formację kandydatów

do prezbiteratu. Na rektorze spoczywa obowiązek przygotowania i czuwania nad przestrzeganiem statutu, programu formacyjnego i regulaminu wspólnoty seminarystów.

Według *Ratio pro Polonia* funkcja rektora wyższego seminarium duchownego sprowadza się przede wszystkim do towarzyszenia seminarzystom w odkrywaniu daru powołania, rozwijaniu go i dojrzeniu do osiągnięcia tożsamości kapłańskiej oraz na ocenie całego procesu formacyjnego poszczególnych kandydatów do prezbiteratu. W związku z tym w dokumencie wymieniono następujące główne przymioty, którymi powinien się odznaczać rektor: roztropność, mądrość, zrównowazenie, przygotowanie teologiczno-pedagogiczne oraz umiejętność odczytywania znaków czasu i wyzwań współczesności.

BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk Jerzy, 2017, *Kwalifikacje rektora wyższego seminarium duchownego*, Colloquia Theologica Ottoniana, nr 1, s. 21–34.
- Benedykt XVI, 2010, *List do seminarzystów* (18.10.2010), L'Osservatore Romano, nr 11, s. 3–8.
- Benoît XVI, 2013, *Lettre apostolique sous forme de Motu proprio „Ministorum institutio”* (Rome, 16.01.2013), Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Franciszek, 2014, *Adhortacja apostolska „Ewangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (Rzym, 24.11.2013), Wydawnictwo M, Kraków.
- Jan Paweł II, 1995, *Formacja kapłańska. Posynodalna adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie „Pastores dabo vobis”* (Rzym, 25.03.1992), TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
- Kodeks Prawa Kanonicznego* (Rzym, 25.01.1983), 1984, tekst łaciński i polski, Pallottinum, Poznań.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2021, *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* (Warszawa, 11.03.2021), w: *Akta Konferencji Episkopatu Polski*, nr 33, s. 4–193.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2009, *Okres propedeutyczny w diecezjalnych wyższych seminariach duchownych w Polsce* (Warszawa, 26.11.2009), w: *Akta Konferencji Episkopatu Polski*, nr 2 (16), s. 47–48.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, 2016, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (Watykan, 8.12.2016), L'Osservatore Romano, Watykan.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, 2013, *Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów* (Rzym, 11.02.2013), Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków.
- Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, 1995, *Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach* (Watykan, 4.11.1993), Białystok.
- Rabczyński Paweł, 2016, *Rodzina chrześcijańska w nowej kulturze powołaniowej*, w: Lucjan Świto, Małgorzata Tomkiewicz (red.), *Rodzicielstwo: wymiar społeczno-prawny*, Wydział Teologii UWM, Olsztyn, s. 263–276.

- Selejdak Ryszard, 2013, *Stawać się i być kapłanem Chrystusa*, Biblioteka „Niedzieli”, Częstochowa.
- Selejdak Ryszard, 2015, *Formacja seminarzystów wobec wyzwań współczesnego świata*, Veritati et Caritati, nr 4, s. 201–232.
- Selejdak Ryszard, 2017, *Formacja kandydatów do kapłaństwa w świetle nowego Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Collectanea Theologica 87, nr 3, s. 97–133.
- Sobór Watykański II, 1986, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”* (Rzym, 28.10.1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 286–300.

Wykaz skrótów

- DFK – Sobór Watykański II, 1986, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”* (Rzym, 28.10.1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 286–300.
- DPŻP – Kongregacja ds. Duchowieństwa, 2013, *Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów* (Rzym, 11.02.2013), Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków.
- KPK – *Kodeks Prawa Kanonicznego* (Rzym, 25.01.1983), 1984, tekst łaciński i polski, Pallottinum, Poznań.
- PDV – Jan Paweł II, 1995, *Formacja kapłańska. Posynodalna adhortacja apostołska o formacji kapłanów we współczesnym świecie „Pastores dabo vobis”* (Rzym, 25.03.1992), TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
- RFIS – Kongregacji ds. Duchowieństwa, 2016, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (Watykan, 8.12.2016), L'Osservatore Romano, Watykan.
- RISP – Konferencja Episkopatu Polski, 2021, *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* (Warszawa, 11.03.2021), w: *Akta Konferencji Episkopatu Polski*, nr 33, s. 4–193.
- WPWS – Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, 1995, *Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach* (Watykan, 4.11.1993), Białystok.

Adam Bielinowicz¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Problematyka cierpienia w dokumentach programowych i wybranych poradnikach metodycznych do nauczania religii

[The Issue of Suffering in Program Documents and Selected Methodological Guides for Teaching Religion]

Streszczenie: Cierpienie, w różnym wymiarze i różnym czasie, dotyka każdego z nas, wystawiając na próbę ludzkie poczucie jego sensu. Bez Boga nie sposób zrozumieć wartości tego doświadczenia, stąd jednym z zadań Kościoła jest docieranie z posługą do osób chorych poprzez przygotowanie wiernych do właściwego rozumienia i przeżywania cierpienia, mając za wzór Chrystusa. Zadanie to powinno być podejmowane m.in. podczas nauczania religii i katechizacji. W artykule wskazano zapisy dotyczące problematyki cierpienia obecne w dokumentach programujących nauczanie religii i w wybranych poradnikach metodycznych, a także sformułowano wnioski i postulaty dotyczące treści, które powinni przekazywać katecheci. Celem autora jest próba odpowiedzi na pytanie, na ile lekcja religii jest w stanie pomóc katechizowanym w zrozumieniu problematyki cierpienia?

Summary: Suffering, in different dimensions and at different times, affects each of us, putting the human sense of its meaning to the test. Without God, it is impossible to understand the meaning of the value of this experience. One of the tasks of the Church is to reach the sick with ministry by preparing the faithful to properly understand and experience suffering following Christ's example. This task should be undertaken, inter alia, during religious education and catechesis. The article indicates the provisions on the issue of suffering present in the documents programming religious education and in selected methodological guides, as well as formulates conclusions and postulates regarding the content that should be conveyed by catechists. The aim of the article is to try to answer the question to what extent can a religion lesson help the catechized to understand the problem of suffering?

Słowa kluczowe: cierpienie; katecheza; nauczanie religii.

Keywords: suffering; catechesis; teaching of religion.

¹ Adam Bielinowicz, Katedra Teologii Pastoralnej i Katechetyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, adam.bielinowicz@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-4704-7864>.

Cierpienie jest nieodłączną częścią ludzkiego życia, jednym z podstawowych wymiarów ludzkiego bytowania. Definiowane jest zarówno w sposób przedmiotowy jako „wielki ból fizyczny lub moralny” (Dubisz S., 2006, s. 467), jak i w sposób podmiotowy, jako „stan psychiczny człowieka wywołany bólem” (Bujak F., 1985, s. 476–477). Jan Kaczkowski wskazuje na dwa materialne rodzaje cierpienia – cierpienie fizyczne i psychiczne. W cierpieniu fizycznym nie dostrzega istotnej wartości etycznej. Traktuje je jako element ludzkiej natury, który towarzyszy ludzkiej egzystencji. Co do cierpienia psychicznego, podkreśla się w nim rolę emocji, które często doprowadzają do panicznego lęku. Zarówno w fizyczny, ale i psychiczny rodzaj cierpienia wpisują się lęk i strach, nie mają one jednak większego wpływu na jego przeżywanie. Zdaniem Kaczkowskiego, cierpienie to bardziej współczucie niż czucie i z tego powodu uzdalnia ono do współcierpienia i uwrażliwia na drugiego człowieka. W związku z tym postulat, aby „cierpieć z innymi” nabiera głębszego sensu i znaczy tyle, co „odczuć cierpienie osoby cierpiącej” (Kaczkowski J., Podsadecka J., 2016, s. 158).

W jego obliczu osoba cierpiąca oraz ci wszyscy, którzy jej towarzyszą, stawiają często różnorakie pytania. Wśród nich pojawiają się i takie: dlaczego mnie to spotyka i jaki jest sens cierpienia?, co jest jego źródłem?, jak zachować się wobec cierpienia?, jak przeżyć cierpienie godnie?, jak pomóc sobie i innym w sytuacji cierpienia? Pytania te nieustannie powracają i niejako domagają się refleksji i odpowiedzi, wynikających nie tylko z pogłębionych studiów, ale i osobistego doświadczenia. Zadaniem Kościoła jest wskazanie miłości Boga, która jest skuteczną odpowiedzią na tajemnicę życia człowieka, także cierpiącego. W misterium życia, męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa objawiona została prawda, która nie tylko daje odpowiedź na każde wywodzące się z cierpienia pytanie, ale przede wszystkim włącza człowieka w odkupienie, które dokonało się na krzyżu. Święty Jan Paweł w II w Liście apostolskim o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia *Salvifici doloris* stwierdza: „dokonując Odkupienia przez cierpienie, Chrystus wyniósł zarazem ludzkie cierpienie na poziom Odkupienia. Dlatego też w swoim ludzkim cierpieniu każdy człowiek może stać się uczestnikiem odkupieńczego cierpienia Chrystusa” (Jan Paweł II, 19). Cierpienie Jezusa jest nadzieją dla człowieka i sprawia, że nie jesteśmy skazani na bezsens cierpienia, ale możemy przeżywać je z godnością (Dziewiecki M., 2018, s. 40–41).

Cierpienia ludzie doświadczają na co dzień. Tymczasem zdecydowana większość z nich chciałaby żyć długo i szczęśliwie, jednocześnie bojąc się cierpienia i próbując unikać go instynktownie. Jednakże człowiek w odróżnieniu od zwierząt, oprócz instynktu, ma możliwość kierowania się rozumem, emocjami i otwarciem na wymiar duchowy, który nadaje głębsze

znaczenie cierpieniu. Najbardziej widoczną formą cierpienia jest ból fizyczny. Z tego powodu najczęstsze wyobrażenie cierpienia przyjmuje perspektywę fizyczności człowieka. Jednak ludzie doświadczają w swoim życiu również negatywnego dyskomfortu psychicznego, niepokoju, negatywnych emocji, a także cierpienia egzystencjalnego, które odnosi się do kwestii kruchości i skończoności życia. Mówić o cierpieniu nie jest łatwo. Ten temat raczej rzadko jest podejmowany w codziennych rozmowach, przekazach medialnych itd. Lekcja religii powinna być miejscem, w którym uczniowie będą mogli poszukiwać odpowiedzi na pytania dotyczące sensu i celowości cierpienia, a także poznać chrześcijański punkt widzenia na wszystkie aspekty ludzkiego życia.

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie zapisów dotyczących problematyki cierpienia w dokumentach programujących nauczanie religii i w wybranych poradnikach metodycznych do nauczania religii. W tym celu dokonano analizy najnowszych dokumentów: *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (dalej: *Podstawa*) i *Programu nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach* (dalej: *Program*) oraz poradników metodycznych do nauczania religii w przedszkolach, szkołach podstawowych, czteroletnich liceach ogólnokształcących i pięcioletnich technikumach, wydanych przez Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o. w Warszawie² (dalej: PM, ze wskazaniem klasy). W zakończeniu artykułu przedstawiono wnioski i postulaty dotyczące treści, które powinni przekazywać katecheci oraz podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, na ile lekcja religii jest w stanie pomóc katechizowanym w zrozumieniu problematyki cierpienia?

Dokumenty programujące nauczanie religii

Obecnie obowiązująca *Podstawa* została zatwierdzona 8 czerwca 2018 r. podczas 379. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski. Zastąpiła ona dokument z 2010 r. i stanowi jeden z owoców trwającej reformy systemu szkolnego, dotyczącej zarówno struktury szkolnictwa, jak i założeń edukacyjnych. Nowy dokument odpowiada na wyzwania polskiej szkoły, posługuje się językiem efektów kształcenia oraz przyjmuje zreformowany układ etapów edukacyjnych, chociaż zachowuje pewną odrębność, dotyczącą podziału szkoły podstawowej na dwa równe etapy edukacyjne (klasy I–IV i V–VIII) – inaczej niż ma to miejsce w *Podstawie programowej*

² Analizie zostały poddane poradniki metodyczne, przeznaczone do nauczania religii w archidiecezji warmińskiej.

kształcenia ogólnego³. Z racji, że *Podstawa* określa wymagania, które należy stawiać uczniom biorącym udział w szkolnych lekcjach religii, odbiorcami dokumentu są nie tylko autorzy programów i podręczników, lecz także sami nauczyciele religii. Dzięki temu stanowi ona praktyczny przewodnik dla katechetów, którzy mają ułatwiony i skonkretyzowany dostęp do zadań, treści oraz wymagań, które będą przedstawiać uczniom.

Na pierwszym etapie szkoły podstawowej (klas I–IV) zapisano wśród wymagań szczegółowych, że uczeń będzie mógł wskazać „przykłady niesienia pomocy drugiemu człowiekowi, zwłaszcza cierpiącemu i potrzebującemu” (*Podstawa*, 2018, s. 39.) i zrozumie to, że „[...] własne trudy i cierpienia można złożyć Bogu w ofierze” (*Podstawa*, 2018, s. 43). Natomiast na drugim etapie (klasy V–VIII), również wśród wymagań szczegółowych, zakłada się, że katechizowany będzie omawiał „tajemnicę cierpienia i chrześcijańskie podejście do choroby i śmierci” (*Podstawa*, 2018, s. 64) oraz „znaczenie i skutki sakramentu namaszczenia chorych jako daru i pomocy w przeżywaniu cierpienia” (*Podstawa*, 2018, s. 68), a także podawał „przykłady, w jaki sposób ze zła i cierpienia Bóg może wyprowadzić dobro” (*Podstawa*, 2018, s. 49) i wymieniał „sposoby przeciwdziałania złu i cierpieniu” (*Podstawa*, 2018, s. 69) oraz „pomocy [...] osobom chorym i cierpiącym” (*Podstawa*, 2018, s. 71).

W ostatnim rozdziale *Podstawy*, dotyczącym szkoły specjalnej, podczas omawiania charakterystyki psychologicznej osób z niepełnosprawnością intelektualną, autorzy dokumentu podkreślają, że „Jezus Chrystus w pierwszej kolejności otaczał szczególną opieką cierpiących, darząc ich w swojej posłudze miłosierdziem i miłością oraz ukazując w nich moc odkupienia” (*Podstawa*, 2018, s. 143). Natomiast w części poświęconej katechezie osób niesłyszących i słabosłyszących zapisano, że „najtrudniejszym zadaniem katechezy będzie poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia” (*Podstawa*, 2018, s. 159).

Program został przyjęty podczas posiedzenia Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski w Częstochowie 19 września 2018 r. Dokument jest w pełni zgodny z założeniami *Podstawy* i jest ich konkretyzacją. Autorzy *Programu* posługują się terminologią respektującą

³ Zob. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 14 lutego 2017 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz podstawy programowej kształcenia ogólnego dla szkoły podstawowej, w tym dla uczniów z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym lub znacznym, kształcenia ogólnego dla branżowej szkoły I stopnia, kształcenia ogólnego dla szkoły specjalnej przysposabiającej do pracy oraz kształcenia ogólnego dla szkoły policealnej, Dz.U. z 24.02.2017 r., poz. 356; Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 30 stycznia 2018 r. w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego dla liceum ogólnokształcącego, technikum oraz branżowej szkoły II stopnia, Dz.U. z 2.03.2018 r., poz. 467. Dokument dostępny jest w Internecie, <https://www.podstawaprogramowa.pl> (16.12.2020).

standardy szkolne, uwzględniają wytyczne Kościoła i polskiej tradycji katechetycznej. Dokument stanowi pomoc dla autorów podręczników oraz katechetów, którzy będą adaptować niniejszy program do potrzeb edukacyjnych placówki oświatowej, w której pracują.

Autorzy *Programu* odnoszą się pięciokrotnie do problematyki cierpienia na etapie przedszkola, we wszystkich grupach wiekowych wskazują na cierpienie i śmierć Chrystusa, które są ofiarowane za wszystkich ludzi (*Program*, s. 16, 20, 25, 30). Ponadto w najstarszej grupie przedszkolnej, dzieci sześcioletnich, zapisano – „dziecko: wyjaśnia, że Pan Jezus cierpi i umiera na krzyżu z miłości do ludzi” (*Program*, 2018, s. 30).

W pierwszej klasie szkoły podstawowej dodano wymaganie, że „uczeń: wyjaśnia chrześcijański sens krzyża i cierpienia” (*Program*, 2018, s. 49). Natomiast w drugiej klasie założono, że będzie podawał „przykłady niesienia pomocy drugiemu człowiekowi, zwłaszcza cierpiącemu i potrzebującemu” (*Program*, 2018, s. 57). Według założeń dokumentu, uczniowie klasy IV powinni wykształcić odpowiednie umiejętności, które pozwolą im podczas Mszy świętej powierzyć Bogu własne cierpienia; włączyć się we współcierpienie; ofiarować własne cierpienia (*Program*, 2018, s. 73, 77). W klasie V wśród treści zapisano zagadnienie występowania cierpienia w kontekście grzechu pierworodnego i odejścia człowieka od Boga (*Program*, 2018, s. 91), natomiast wśród wymagań założono, że uczeń będzie podawał przykłady, „w jaki sposób z [...] cierpienia Bóg może wyprowadzić dobro” (*Program*, 2018, s. 93). Także wśród wymagań dotyczących katechizowanych w klasie VI przyjęto założenie, że będą oni w stanie wymienić sposoby przeciwdziałania cierpieniu (*Program*, 2018, s. 106) oraz będą potrafili omawiać „znaczenie i skutki sakramentu namaszczenia chorych jako daru i pomocy w przeżywaniu cierpienia” (*Program*, 2018, s. 110). W klasie VII, w ramach korelacji z edukacją szkolną, pojęcie cierpienia pojawia się w kontekście słownictwa religijnego (*Program*, 2018, s. 123), a także wymagań, według których uczeń „wskazuje sposoby pomocy [...] osobom chorym i cierpiącym” (*Program*, 2018, s. 125). W ostatniej klasie szkoły podstawowej poświęcono najwięcej uwagi analizowanemu zagadnieniu. Pojawia się ono dwukrotnie w odniesieniu do sakramentu chorych, który jest pomocą w przeżywaniu cierpienia (*Program*, 2018, s. 144, 145). Ponadto autorzy dokumentu zalecają, aby omawiając „tajemnicę cierpienia i chrześcijańskie podejście do choroby i śmierci” posłużyć się przykładem Agaty Mróz lub innych osób (*Program*, 2018, s. 145). Natomiast w ramach korelacji z językiem polskim proponują, aby odnieść się do literackich przykładów ludzkiego cierpienia w wybranych trenach Jana Kochanowskiego, a także wskazać postawy wobec cierpiących na podstawie lektury Érica-Emmanuela Schmitta *Oskar i pani Róża* (*Program*, 2018, s. 146, 148).

Poradniki do nauczania religii

W poradniku metodycznym służącym do nauczania religii dzieci pięcioletnich zapisano wskazówkę, aby „nauczyciel przypominał o tym, że Pan Bóg kocha wszystkich ludzi i nie chce, aby ktoś cierpiał” (*PM pięcioletki*, 2017, s. 130). Natomiast w grupie sześciolatek podkreślono cierpienia Chrystusa, które On ofiarował za każdego z nas „abyśmy mogli być kiedyś w niebie” (*PM sześciolatki*, 2017, s. 131), a także odniesiono się do przykładu siostry Katarzyny Labouré, której pragnieniem było służenie osobom cierpiącym (*PM sześciolatki*, 2017, s. 172).

W I klasie szkoły podstawowej poruszono w poradniku metodycznym następujące zagadnienia: zwrócenie uwagi na cierpienia, które powstały z winy człowieka (*PM 1 SP*, 2020, s. 90); ukazanie cierpienia św. Jana Pawła II (*PM 1 SP*, 2020, s. 118); występowanie cierpienia dusz czyścicowych (*PM 1 SP*, 2020, s. 124); potrzeby okazania współczucia, miłości i pomocy osobom cierpiącym (*PM 1 SP*, 2020, s. 163); chrześcijańskiego sensu krzyża i cierpienia (*PM 1 SP*, 2020, s. 198); wartości powierzenia Bogu własnych cierpień (*PM 1 SP*, 2020, s. 200); ukazania cierpienia Jezusa, które jest konsekwencją miłości Pana Boga do ludzi (*PM 1 SP*, 2020, s. 203).

Uczniowie klasy II podczas lekcji religii zostaną zapoznani z tematami: dawania świadectwa o wierze w Boga poprzez znoszenie własnego cierpienia (*PM 2 SP*, 2021, s. 104); możliwości zwracania się do Boga z prośbą o pomoc w chwilach cierpienia (*PM 2 SP*, 2021, s. 113–115); cierpienia fizycznego i duchowego (*PM 2 SP*, 2021, s. 155–156); problematyką cierpienia, które jest konsekwencją naszych złych decyzji i grzechów (*PM 2 SP*, 2021, s. 164), Boga, który wspiera nas w naszych cierpieniach (*PM 2 SP*, 2021, s. 174–175); ewangelicznej prawdy o cierpieniu Jezusa (*PM 2 SP*, 2021, s. 185–187, 215–217); wartością pomocy osobom cierpiącym (*PM 2 SP*, 2021, s. 253–254).

W klasie III katecheci mają za zadanie przybliżyć uczniom zagadnienia: cierpienie dusz czyścicowych (*PM 3 SP*, 2017, s. 78); trwania przy Bogu pomimo cierpienia, które nas spotyka (*PM 3 SP*, 2017, s. 87–88); braku odpowiedniej troski o życie jako przyczyny cierpienia (*PM 3 SP*, 2017, s. 92); grzechu jako źródła cierpienia (*PM 3 SP*, 2017, s. 144); znaczenia modlitwy w dźwiganiu cierpienia (*PM 3 SP*, 2017, s. 153); przyjęcia własnego cierpienia na wzór Jezusa (*PM 3 SP*, 2017, s. 158).

W poradniku metodycznym do klasy IV autorzy skupiają uwagę na następujących tematach: cierpienia rodziców spowodowanego cierpieniem własnego dziecka (*PM 4 SP*, 2017, s. 65); konieczności okazania miłości drugiemu człowiekowi, zwłaszcza gdy spowodował on, że cierpieliśmy

(*PM 4 SP*, 2017, s. 97); pomocy osobom cierpiącym (*PM 4 SP*, 2017, s. 129); ukazania budujących postaw św. Maksymiliana Kolbego i św. Dominika wobec cierpień, które ich spotkały (*PM 4 SP*, 2017, s. 152–153); cierpienia Chrystusa, które jest źródłem naszego zbawienia (*PM 4 SP*, 2017, s. 179).

W V klasie szkoły podstawowej odniesiono się do następujących zagadnień: cierpienia, które jest konsekwencją odejścia człowieka od Boga (*PM 5 SP*, 2020, s. 20); wskazania niewłaściwych działań ze strony osób wierzących, które doprowadziły do cierpienia wielu ludzi (*PM 5 SP*, 2020, s. 238); przykładu św. Franciszka, który niósł pomoc osobom cierpiącym (*PM 5 SP*, 2020, s. 242); postawy dobrego Samarytanina, który przyjął na siebie cierpienie drugiego człowieka (*PM 5 SP*, 2020, s. 184); rozważania cierpienia Chrystusa w nabożeństwach pasyjnych (*PM 5 SP*, 2020, s. 276).

W klasie VI katecheci mają za zadanie przybliżyć uczniom zagadnienia: wyjaśnienie, że Bogu nie chodzi o to, żebyśmy w czasie swojego życia „na siłę” cierpieli (*PM 6 SP*, 2021, s. 149); znaczenie modlitwy za pracowników służby zdrowia, którzy niosą pomoc cierpiącym (*PM 6 SP*, 2021, s. 156); wartość modlitwy za osoby cierpiące (*PM 6 SP*, 2021, s. 168); dlaczego cierpienie nie jest karą dla człowieka, ale może być okazją do rozwijania swojej wiary (*PM 6 SP*, 2021, s. 208); znaczenie sakramentu namaszczenia chorych w przeżywaniu cierpienia (*PM 6 SP*, 2021, s. 209); cierpienie dusz czyścicowych (*PM 6 SP*, 2021, s. 325); znaczenie nabożeństw pasyjnych, w rozważaniu cierpienia Chrystusa (*PM 6 SP*, 2021, s. 348).

Autorzy poradnika metodycznego do klasy VII poświęcają całą jednostkę lekcyjną omawianemu zagadnieniu. Lekcję zatytułowano: „Skąd cierpienie?”, a celem zajęć jest „ukazanie chrześcijańskiego sensu cierpienia na podstawie Księgi Hioba; rozwijanie umiejętności odczytywania niezawinionego cierpienia jako szansy zbliżenia do Boga” (*PM 7 SP*, 2017, s. 101). Oprócz lekcji w całości poświęconej problematyce cierpienia dla klasy VII przewidziano omówienie następujących zagadnień: związek pomiędzy pytaniami Izraela (z epoki sędziów), a pytaniami współczesnego człowieka o obecność Boga w cierpieniach ludzkości (*PM 7 SP*, 2017, s. 77); solidarność Boga z cierpiącymi osobami na podstawie *IV Pieśń Sługi Jahwe* (*PM 7 SP*, 2017, s. 123); ukazanie wzoru Maryi, która uczy nas przyjmować cierpienie i łączyć je z cierpieniem Chrystusa (*PM 7 SP*, 2017, s. 132).

W klasie VIII autorzy poradnika metodycznego poświęcają w całości aż dwie jednostki lekcyjne zagadnieniu cierpienia. Temat pierwszej lekcji brzmi: *Po chrześcijańsku przeżywać własne cierpienie*, a wśród celów wskazano: „rozwijanie umiejętności przeżywania choroby i cierpienia w perspektywie życia Chrystusa i Jego nauki; odkrywanie znaczenia chrześcijańskiej nadziei i cierpliwości warunkujących różne podejście do

choroby, cierpienia i śmierci (*PM 8 SP*, 2018, s. 52–54). Drugą lekcję zatytułowano: *Być wrażliwym na cierpienie innych* i wyznaczono następujące cele: „analiza przypowieści o miłosiernym Samarytaninie i jej egzystencjalna interpretacja; wykorzystanie poznanych tekstów w ukazaniu zobowiązań odnośnie do chorych i cierpiących w praktyce” (*PM 8 SP*, 2018, s. 55–57).

W pierwszej klasie liceum i technikum poruszono następujące zagadnienia: związek między cierpieniem Chrystusa a osobistym krzyżem człowieka (*PM 1 LO*, 2020, s. 27); cierpienie, które jest konsekwencją grzechu pierworodnego (*PM 1 LO*, 2020, s. 81); interpretacja buddyjskich prawd dotyczących cierpienia (*PM 1 LO*, 2020, s. 121–123); pomoc osobom cierpiącym (*PM 1 LO*, 2020, s. 174).

W poradniku metodycznym do klasy II liceum i technikum zapisano zagadnienia: świadectwa cierpień męczenników za wiarę w Chrystusa (*PM 2 LO*, 2021, s. 79); godność ludzkiego cierpienia na podstawie nauczania i świadectwo św. Jana Pawła II (*PM 2 LO*, 2021, s. 81–82); indywidualny charakter przeżywania cierpienia wyrażający się często w: zaprzeczaniu, buncie, izolacji, apatii, strachu i smutku; prawda, że „wiara w Boga nie jest magią chroniącą przed chorobą i cierpieniem. Chrystus pokonał grzech, pojednał nas z Bogiem, ale nie usunął bólu i chorób ze świata. Silna wiara pozwala przyjąć trudne doświadczenia w zjednoczeniu z Chrystusem” (*PM 2 LO*, 2021, s. 145–146); sposoby radzenia sobie z cierpieniem na podstawie wiersza Zbigniewa Herberta *Pan Cogito rozmyślenia o cierpieniu*; chrześcijańskie wyjaśnienie sensu cierpienia i wynikająca z niego postawa wiary wobec choroby i cierpienia (*PM 2 LO*, 2021, s. 145–148).

Poradnik metodyczny dla klasy III liceum i technikum zawiera następujące zagadnienia: troska o cierpiących (*PM 3 LO*, 2021, s. 32); problematyka cierpienia w buddyzmie (*PM 3 LO*, 2021, s. 122–123); problematyka cierpienia w kontekście grzechu pierworodnego (*PM 3 LO*, 2021, s. 134–135); sens cierpienia ukazany w postawie cierpiącego Chrystusa (*PM 3 LO*, 2021, s. 157); problematyka depresji i innych chorób psychicznych, które wywołują cierpienie (*PM 3 LO*, 2021, s. 163); terapia paliatywna (*PM 3 LO*, 2021, s. 165–166); odpowiedź Pisma Świętego na pytanie o pochodzenie cierpienia (*PM 3 LO*, 2021, s. 175); cierpienia ludzkości w wyniku wojen i działań systemów totalitarnych (*PM 3 LO*, 2021, s. 323).

Podręczniki dla klas maturalnych w liceum i technikum nie zostały poddane analizie, ponieważ w chwili oddania artykułu do druku, nie zostały jeszcze zatwierdzone i opublikowane.

Wnioski i postulaty

Na podstawie przeprowadzonej analizy należy stwierdzić, że problematyka cierpienia poruszana jest wielokrotnie i wielopłaszczyznowo, zarówno w dokumentach programowych, jak i prezentowanych poradnikach metodycznych do nauczania religii. Cierpienie przedstawiane jest jako ważny problem, które towarzyszy wszystkim ludziom w różnych momentach życia, bez względu na ich status społeczny czy wyznawany światopogląd. Należy stwierdzić, że kwestia cierpienia nie została ograniczona do odczuwania bólu, dolegliwości fizycznych czy psychicznego dyskomfortu, ale jest ukazana jako istotny element życia, któremu nadaje się sens zarówno w wymiarze ziemskim, jak i eschatologicznym. Autorzy analizowanych treści szczególnie mocno podkreślają fakt, że najpełniejszą odpowiedź na pytanie o cierpienie i jego sens daje nam Chrystus nie tylko w nauczaniu, ale przede wszystkim poprzez własne cierpienie, które rodzi miłość dającą odkupienie. Stąd chrześcijanin, łącząc swoje trudne doświadczenie z Chrystusem, nie tyle pozbywa się cierpienia, co raczej odkrywa głębszy jego sens i ofiaruje je Bogu. Co więcej, czuje się zaproszony do tego, aby przyjmując swój krzyż z wiarą, zjednoczyć się ze swoim Stwórcą i przyczynić się do uświęcenia własnego i innych osób. Oznacza to, że cierpienie, które nie jest ofiarowane Bogu, staje się znacznie trudniejsze do przyjęcia i zrozumienia.

Formułując ogólny wniosek należy stwierdzić, że problematyka cierpienia słusznie została podjęta w omawianych dokumentach i poradnikach metodycznych, ale przeprowadzona analiza pozwala postawić pewne postulaty, które należałoby wprowadzić przy kolejnych edycjach omawianych dokumentów i poradników metodycznych. W *Podstawie* zapisy odnoszące się bezpośrednio do cierpienia odnajdziemy w szkole podstawowej wyłącznie wśród wymagań szczegółowych. Postuluje się, aby dodać je także do wymagań ogólnych i zagadnień pozostających w korelacji nauczania religii z edukacją szkolną. Nieuzasadnione wydaje się także pominięcie w *Podstawie* bezpośredniego odniesienia do problematyki cierpienia na etapie szkoły ponadpodstawowej. W związku z tym postuluje się dodanie treści, które byłyby odpowiednie dla wieku i dotychczas zdobytej wiedzy. Należy jednak podkreślić, że dobrze się stało, iż w ostatnim rozdziale dokumentu, który dedykowany jest szkole specjalnej, zagadnienie cierpienia powraca. Katecheza specjalna dotyczy uczniów z różnymi niepełnosprawnościami, którzy doświadczają cierpienia osobiście w tym właśnie momencie życia i mają pełne prawo do tego, aby usłyszeć i doświadczyć prawdy, że Chrystus w pierwszej kolejności otacza właśnie ich szczególną opieką, darząc miłością i ukazując moc odkupienia.

Dobrze się stało, że w *Programie* problematyka cierpienia podejmowana jest już na etapie przedszkola. Autorzy dokumentu zwracają uwagę na cierpienie Chrystusa, które jest ofiarowane za wszystkich ludzi. Wydaje się, że autorzy podręczników i sami katecheci nie powinni mieć problemów z realizacją tego zagadnienia i dostosowaniem go do wieku dzieci. Natomiast pojawia się zastrzeżenie dotyczące jednego zapisu w najstarszej grupie przedszkolnej, który zakłada, że dziecko będzie samodzielnie wyjaśniać, że Pan Jezus cierpi i umiera na krzyżu z miłości do ludzi. Wydaje się, że to wymaganie jest zbyt trudne, a wręcz niemożliwe do realizacji wśród przedszkolaków i w związku z tym postuluje się usunięcie tego zapisu.

W założeniach programowych, dotyczących szkoły podstawowej, omawiana problematyka występuje we wszystkich klasach z wyjątkiem klasy III. Należy stwierdzić, że w tym przypadku zagadnienie cierpienia jest potraktowane obszernie i całościowo. Przekazywana wiedza jest pogłębianą w kolejnych klasach, a tematy zostały odpowiednio dobrane do rozwoju uczniów. Natomiast w szkole ponadpodstawowej i szkole specjalnej znalazły się zapisy dotyczące choroby, śmierci, sakramentu chorych itp., jednakże nie odnajdziemy w *Programie* bezpośredniego odniesienia do problematyki cierpienia. Być może autorzy dokumentu wyszli z założenia, że tematyka została wyczerpana na etapie szkoły podstawowej. Niemniej jednak wydaje się, że problematyka cierpienia jest na tyle ważnym i trudnym zagadnieniem, że postuluje się, aby ją uwzględnić w zapisach programowych na tych etapach edukacyjnych.

Należy stwierdzić, że analizowane poradniki metodyczne wielokrotnie i bezpośrednio podejmują temat cierpienia na wszystkich etapach edukacyjnych, a omawiane zagadnienie zostało ujęte w nich całościowo. Na szczególne wyróżnienie zasługuje poświęcenie analizowanej problematyce kilku jednostek lekcyjnych w całości. Należy żywić przekonanie, że materiały, które zostały przygotowane jako pomoc dla katechetów, pozwolą im we właściwy sposób przedstawić uczniom kwestie związane z przeżywaniem cierpienia i pomocy osobom doświadczającym go. Jedyny postulat, który należy skierować do właścicieli Wydawnictwa Katechetycznego Sp. z o.o., dotyczy potrzeby wydania brakujących poradników metodycznych do klasy maturalnej oraz szkół branżowych i specjalnych, w którym problematyka cierpienia zostanie przedstawiona w sposób również wyczerpujący.

Odnosząc się do problemu badawczego, jak dalece lekcja religii jest w stanie pomóc katechizowanym w zrozumieniu problematyki cierpienia, należy zaznaczyć, że przeprowadzona analiza dokumentów programujących katechezę i wybranych poradników do nauczania religii nie wyczer-

puje w pełni tego zagadnienia. W celu szerszego i pełniejszego spojrzenia na podjęty problem należy dodatkowo przeprowadzić analizę zarówno poradników metodycznych i podręczników ucznia wydanych przez pozostałe wydawnictwa, jak i najnowszej literatury katechetycznej. Ponadto konieczne wydaje się przeprowadzenie badań wśród samych nauczycieli religii, aby ukazać poziom ich świadomości i roli, którą mogą odegrać w procesie zrozumienia i właściwego podejścia do problemu cierpienia przez ich uczniów. Reasumując należy zatem stwierdzić, że podczas szkolnych lekcji religii katechizowani wielokrotnie mają okazję, aby rozważyć to, iż cierpienie w każdej postaci jest ciężką próbą, a w duchu wiary należy w nim dostrzegać działanie łaski Bożej, a ono samo może być owocne. Dobrze prowadzona katecheza jest w stanie pomóc zrozumieć, że prawda o cierpieniu uczy nas pokory, skłania do refleksji na temat przemijania, ograniczonych możliwości człowieka czy zależności od innych. Uczy także ważnej empatii i wrażliwości na osoby dotknięte cierpieniem.

BIBLIOGRAFIA

- Bujak Franciszek, 1985, *Cierpienie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Czyżewski Mariusz (red.), 2017, *Jestem chrześcijaninem. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauki religii dla klasy IV*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa.
- Czyżewski Mariusz (red.), 2020, *Bóg nas szuka. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w klasie V*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn.
- Czyżewski Mariusz (red.), 2021, *Jezus nas zbawia. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w klasie VI*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn.
- Dubisz Stanisław (red.), 2006, *Uniwersalny słownik języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, wyd. I.
- Dziewiecki Marek, 2018, *Bóg vs cierpienie. Dlaczego Bóg nie chce żebyś cierpiał*, Wydawnictwo RTCK, Nowy Sącz.
- Jan Paweł II, 1984, *List apostolski Salvifici doloris Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów, rodzin zakonnych i wiernych Kościoła katolickiego o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, Rzym.
- Kaczkowski Jan, 2016, *Podsadecka Joanna, Dasz radę. Ostatnia rozmowa*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, 2018, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Wydawnictwo Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2018, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Wydawnictwo Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.

- Pierzchała Piotr (red.), 2020, *Na drogach wolności. Poradnik metodyczny do nauczania religii w klasie I liceum czteroletniego i technikum pięcioletniego*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn–Płock.
- Pierzchała Piotr (red.), 2021, *Być świadkiem Zmartwychwstałego w świecie. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w klasie III liceum 4-letniego i technikum 5-letniego*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa.
- Pierzchała Piotr (red.), 2021, *Na drogach dojrzałej wiary. Poradnik metodyczny do nauczania religii w klasie II liceum czteroletniego i technikum pięcioletniego*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn–Płock.
- Szewczyk Robert Rafał (red.), 2017, *Kto spożywa moje Ciało, ma życie. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w klasie III*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa.
- Szewczyk Robert Rafał (red.), 2020, *W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w klasie I*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn.
- Szewczyk Robert Rafał (red.), 2021, *To jest mój Syn umiłowany. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w kl. II*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn.
- Tomasik Piotr (red.), 2017, *Jesteśmy dziećmi Bożymi. Poradnik metodyczny do nauczania religii w przedszkolu w grupie pięcioletków*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn.
- Tomasik Piotr (red.), 2017, *Twoje Słowo światłem na mojej drodze. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauki religii dla klasy VII*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa.
- Tomasik Piotr (red.), 2017, *Z Panem Jezusem. Poradnik metodyczny do nauczania religii w przedszkolu w grupie sześciolatków*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn.
- Tomasik Piotr (red.), 2018, *Ty ścieżkę życia mi ukarzesz. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauki religii dla klasy VIII*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa.

Wykaz skrótów

- PU – warmińska edycja podręczników do nauczania religii wydana przez Wydawnictwo Katechetyczne w Warszawie,
- PM – warmińska edycja poradników metodycznych do nauczania religii wydana przez Wydawnictwo Katechetyczne w Warszawie

Zdzisław Żywica¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Faryzeusze i saduceusze a eschatologiczne groźby Jana Chrzciciela w Mateuszowej narracji 3,7-12

[The Pharisees and Sadducees versus Eschatological Threats of John the Baptist in Matthew's Narrative 3: 7-12]

Streszczenie: Autor artykułu, analizując Mateuszową perykopę o działalności Jana Chrzciciela (3,7-12), a w niej szczególnie jego mowę przejętą ze źródła Q, dochodzi do wniosku, że w sekcji o działalności Jana (3,1-17), Ewangelista, perykopą 3,7-12, przygotowuje opowiadanie o chrzcie Jezusa (3,13-17). W kontekście całej ewangelicznej narracji Ewangelista wskazuje, już na etapie zapowiedzi Jego przyjścia, największych Jego wrogów oraz Jego eschatologicznego dzieła zbawienia. Są nimi całe religijne elity Synagogi i Świątyni wraz z ich „tradycją starszych”, a wśród nich przede wszystkim faryzeusze i saduceusze jako jej najgorliwsi zwolennicy i egzekutorzy od podległego im ludu. W „tradycji starszych” Mateusz widzi źródło wrogości i fundamentalną przyczynę odrzucenia Jezusa Mesjasza i Syna Bożego. Dlatego w jego narracji zarówno Jan, jak i Jezus wzywają religijne elity do radykalnej *metanoi*, czyli jej odrzucenia i wejścia na drogę *sprawiedliwości*, tj. na drogę wypełniania woli Boga przekazywanej teraz przez Jezusa, a później przez zbudowany przez Niego Kościół (4,17.18-22; 9,9; 23,1-12; 28,16-20). Najwyższą racją, która powinna skłonić ich do natychmiastowego wejścia na drogę *metanoi* jest sąd Boga nad ludem Izraela, a przede wszystkim nad nimi jako jego pasterzami. Dokonuje się on już teraz, w zbawczej działalności Jego Syna i Mesjasza. Tylko przyjęcie daru zbawienia i życie Dobrą Nowiną w zbudowanym przez Niego Kościele dla wszystkich narodów może uchronić ich przed odrzuceniem i pozbawieniem przywileju narodu wybranego oraz godności prawdziwych dzieci Abrahama, przedłużyć w nim możliwość kontynuowania misji Patriarchy – jako „*verus Israel*”, wzoru bezwarunkowej i szczerej wiary w Boga oraz zawierzenia Jego woli.

¹ Zdzisław Żywica, Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, zdzislaw.zywica@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-3403-5108>.

Summary: The author of the article, analyzing Matthew's pericope on the activity of John the Baptist (3,7-12), and in it especially his speech taken from the source Q, concludes that in the section of the activity of John (3,1-17), the Evangelist, the pericope 3,7-12, is preparing the narrative of Jesus' baptism (3,13-17). Thus, in the context of the entire Gospel narration, the Evangelist indicates at the stage of announcing his coming the greatest enemies and his eschatological work of salvation. They are the entire religious elite of the Synagogue and Temple with their "tradition of the elders", above all the Pharisees and Sadducees as its most zealous supporters and executors from their people. In the "tradition of the elders", Matthew recognises the source of hostility and the fundamental reason for rejecting Jesus the Messiah and the Son of God. Therefore, in his narration, both John and Jesus call the religious elite to radical *metanoia*, i.e. rejecting it and entering the path of uprightness, i.e. the path of fulfilling God's will now communicated by Jesus, and later by the Church built by him (4,17.18-22; 9,9; 23,1-12; 28,16-20). The supreme reason that should lead them to enter the path of *metanoia* immediately is God's judgment on the people of Israel and, above all, on them as their shepherds. It is happening right now in the saving work of His Son and Messiah. Only accepting the gift of salvation and living the Good News in the Church built by Him for all nations can save them from being rejected and deprived of the privilege of the chosen people and the dignity of Abraham's true children. What is more, it can prolong the possibility of continuing the Patriarch's mission – as "verus Israel", a model of unconditional and sincere faith in God and entrustment to His will.

Słowa kluczowe: faryzeusze; saduceusze; Synagoga; Świątynia; Jan; Jezus; tradycja starszych; *metanoia*; sąd; odrzucenie.

Keywords: pharisees; sadducees; Synagogue; Temple; John; Jesus; tradition of the elders; *metanoia*; judgment; rejection.

Nie ulega wątpliwości, że Ewangelista Mateusz, redagując własną narrację o działalności chrzcielnej Jana nad Jordanem (3,1-17), skorzystał z dostępnej mu Ewangelii Marka (1,1-11). Choć w samym przejętym od niego tekście dokonał niewielkich modyfikacji, to jednak dodał do niego pokaźny materiał redakcyjny. Jednym z takich suplementów jest mowa wygłoszona przez Jana, wypełniona cierpkimi porównaniami, surowymi napomnieniami, wezwaniami i eschatologicznymi groźbami o sędzie i odrzuceniu (3,7-10.12). Pierwszą jej część (3,7-10) Mateusz umieścił po przedstawieniu sylwetki Chrzciciela (Mt 3,4; Mk 1,6) i podaniu geograficznych miejsc, z których ich mieszkańcy przychodzili do niego po chrzest *metanoi* (Mt 3,5.11; Mk 1,5). Drugą natomiast ułożył po zapowiedzi Jana o przyjściu *Mocniejszego* od niego, który będzie chrzcił *w Duchu Świętym i ogniu* (Mt 3,11; Mk 1,7-8; Łk 3,15-16). Wersety 3,7-10, pokrywają się z Łk 3,7-9, a 3,12 z Łk 3,17. Całość zaczerpnął ze źródła Q, podobnie jak Łukasz, który jednak w swojej narracji umieszcza poszerzoną jej wersję o 3,10-14. W redakcji Łukasza mowa Jana skierowana jest do *tłumów/*

ludu (ochlos/laos; 3,7a.11.15), a wśród nich wymienia poborców podatkowych i wojskowych (3,12-14). Natomiast u Mateusza Jan zwraca się bezpośrednio do *faryzeuszy i saduceuszy (farisaioi kai saddoukaioi; 3,7a)*, którzy są tu po raz pierwszy wzmiankowani w Ewangelii. Należy zgodzić się ze zdecydowaną większością egzegetów opowiadających się za tym, że to Mateusz celowo wprowadził *faryzeuszy i saduceuszy* jako adresatów mowy Jana. W związku z powyższym rodzą się pytania: Jakimi racjami narracyjno-teologicznymi kierował się Mateusz, adresując mowę bezpośrednio do *faryzeuszy i saduceuszy*, czyli do religijnych elit reprezentujących Synagogę i Świątynię? Czyni to dlatego, żeby jednoznacznie określić adresatów mowy i już od pierwszego pojawienia się ich w ewangelicznej narracji wskazać źródło wrogości wobec osoby i orędzia Jezusa w obu najważniejszych religijnych instytucjach Izraela? Reprezentują oni najbardziej upowszechnioną wówczas doktrynę, religijność i pobożność ludu żydowskiego, zdefiniowaną w „tradycji starszych”. Zatem, czy Ewangelista nie chce tu również poinformować swoich adresatów, że już Jan w imieniu Boga – którego przecież reprezentuje – zdecydowanie i jednoznacznie odrzuca ich „tradycję starszych”, co jest zapowiedzią tego, czego dokona później Jezus Emmanuel i Syn Boży, którego przyjście on przygotowuje? Napomina przecież i wzywa do *metanoi* przede wszystkim religijne elity, skoro to one są bezpośrednio wymienione, a nie tłum czy lud, jak jest u Łukasza (3,7.10.15). Mateusz w swoim tekście nie czyni nawet aluzji do obecności tam kogokolwiek innego oprócz wymienionych reprezentantów religijnego establishmentu synagogałnego i świątynnego. Jeśli to właśnie ma na myśli, to pytamy zasadniczo o zaplanowaną przez Mateusza narracyjną i teologiczną funkcję, jaką ma spełnić mowa Jana w sekcji o działalności chrzcielnej nad Jordanem i całej jego Ewangelii o Jezusie Nazarejczyku (2,23) oraz Jego orędziu o królestwie niebios (4,17), a tym samym w Bożym planie zbawienia ludzkości, realizowanym w osobie i dziele *Zbawiciela/Emmanuela/Syna*, a następnie w zbudowanym przez Niego Kościele, kontynuującym Jego misję w całym świecie, aż do sądu Syna Człowieczego (16,13-20; 28,16-20; 25,31-46).

Struktura narracyjna perykopy 3,7-12²

1. Wstęp do mowy (3,7a)
2. Napomnienie i wezwanie do *metanoi* (3,7b-10)
 - A. Pytanie retoryczne (3,7b)
 - B. Wezwanie do *metanoi* (3,8)
 - C. Potępienie fałszywego poczucia bezpieczeństwa (3,9)
 - D. Przypowieść o siekierze i korzeniu (3,10)
 - E. Zapowiedź *Mocniejszego* i Jego działalność (3,11-12)

1. Wstęp do mowy (3,7a)

Gdy zobaczył, że przychodzą liczni spośród faryzeuszy i saduceuszy [będący] przeciwko jemu chrztowi, powiedział im:

Do przejętej od Marka narracji o działalności Jana (Mk 1,2-6; Mt 3,1-6), Mateusz dodaje pierwszą część jego mowy (3,7b-10), poprzedzoną wprowadzeniem (3,7a), w którym przedstawia jej bezpośrednich adresatów. Są nimi faryzeusze i saduceusze. Zastosowany tu genetivus partitivus: *tōn farisaiōn kai saddoukaiōn* oraz poprzedzający go przymiotnik: *pollous*, wskazują, że Ewangelista ma tu na myśli *licznych/wielu* reprezentantów dwóch stronnictw skupionych w największych i najważniejszych w owym czasie religijnych instytucjach żydowskich, czyli *licznych* faryzeuszy reprezentujących Synagogę i *wielu* saduceuszy reprezentujących Świątynię. Treść całej mowy wskazuje jednoznacznie, że Chrzciciel postrzega ich jako swoich przeciwników, a więc ich przyście nie jest w żadnym wypadku wyrazem woli przyjęcia od niego chrztu, lecz postawy wrogości wobec działalności, jaką prowadzi. Dlatego przyimek *epi* należy tłumaczyć jako: *przeciwko, przeciw; będący przeciwko, przeciw komuś/czemuś*³. Za takim właśnie znaczeniem owego przymyka przemawia cała ewangeliczna narracja Mateusza o religijnych elitach żydowskich, a w szczególności faryzeuszy w ich relacji do Jezusa i Jego Dobrej Nowiny o królestwie niebios. A skoro tak, to w podobny sposób przedstawia on również ich postawę wobec tego, który zapowiada przyście *Mocniejszego*, a którym okaże się w czasie chrztu Jezus z Galilei (3,13-17)⁴. Zostali oni zapewne posłani

² W niniejszym studium, ze względu na wymaganą ograniczoną objętość, zostanie wykorzystana, z pewną korektą, struktura narracyjna zaproponowana przez A. Paciorek, w: *Ewangelia według świętego Mateusza*, s. 150. Zasadniczo właściwie oddaje ona narracyjną kompozycję perykopy 3,13-17. Identyczne i bardzo zbliżone propozycje spotykamy w licznych publikacjach i komentarzach poświęconych tej jednostce narracyjnej, chociażby podanych w bibliografii.

³ Podobnie jak w Mt 10,21; 12,26; Łk 14,31; J 13,18; Dz 4,27b; 7,57.

⁴ Por. Żywica Z., 2006, s. 83-100.199-213.222-236.264-316; Gnilka J., 2000², s. 68; Garland D.E., 2001, s. 35-36.

przez swych przełożonych w tym celu, aby dowiedzieć się czegoś więcej na temat osoby, której przyjściu poświęcona była cała działalność Jana.

Charakterystycznym dla Mateusza zabiegiem narracyjnym jest zestawianie przeciwników Jezusa w dwuczłonowych grupach, aby pokazać w ten sposób, że całe religijne elity żydowskie wystąpiły przeciwko Niemu. W dwóch przypadkach jednak faryzeusze pojawiają się sami. A mianowicie, gdy oskarżają Jezusa o wyrzucanie złych duchów mocą ich przywódcy (9,34; 12,24) oraz gdy podjęli decyzję o zabiciu Go (12,14). Mateusz niedwuznacznie więc podkreśla, że nieprzejednana wrogość, najcięższe oskarżenia i nieprzejednane dążenie do zabicia Jezusa wyszły ze stronnictwa faryzeuszy, stanowiącego centrum wrogiej Jezusowi i Jego Kościołowi Synagogi (Żywica Z., 2006, s. 69)⁵. Saduceusze pojawiają się samodzielnie na terenie świątyni w dyspacie z Jezusem, w której usłyszą od Niego zarzut, że są w błędzie, nie znając Pisma, ani mocy Bożej (22,29). Identyczna dwuczłonowa grupa pojawia się jeszcze jeden tylko raz w 16,1-4, gdzie, kierując się złą wolą, żądają od Jezusa znaku z nieba. Ewangelista zaznacza w ten sposób, że żyjący na co dzień we wzajemnej nieprzyjaźni faryzeusze i saduceusze łączą się we wspólnym wrogim froncie tym razem przeciwko Jezusowi, podobnie jak wcześniej przeciwko Janowi (3,7)⁶. Niedwuznacznie informuje zatem swoich czytelników, że wrogowie Jana i Jezusa są tym samym wrogami Boga, gdyż obaj realizują Jego wolę. Ich żądanie znaku kosmicznego brzmi tu nadzwyczaj złośliwie i podstępnie. Od tego momentu Ewangelista będzie w swej narracji charakteryzował postawę całych religijnych elit, stosując czasownik *peiradzein* – *wystawiać na próbę, kusić*. Ich zachowanie jest więc opisywane identycznie jak postępowanie diabła na pustyni wobec Jezusa (4,1.3). W odpowiedzi Jezus odwołuje się do tego, co wcześniej oznajmił faryzeuszom i uczonym w Piśmie (12,38-42), że żaden znak nie będzie im dany oprócz znaku Jonasza, co oznacza śmierć i wskrzeszenie z martwych Syna Człowieczego oraz uniwersalizm Bożego zbawienia. Zachowanie Jezusa: *pozostawiwszy ich z tym odszedł* (16,4), to reakcja na potęgującą się złośliwość i wrogość Synagogi i Świątyni. Taka postawa oznacza radykalne zerwanie z nimi relacji. Wcześniej (15,14) nakazał swoim uczniom, aby zerwali je z religijnymi i intelektualnymi elitami, pozostawiając ich samym sobie. Przy tej okazji Jezus ostrzega swoich uczniów przed wyjątkową szkodliwością ich nauki zawartej w „tradycji starszych” (16,5-12), w której znoszą wolę Bożą, a wprowadzają na jej miejsce własną, ludzką tylko tradycję (15,1-9). Połączenie przez Ma-

⁵ Zapewne z tego też powodu wymienia ich jako pierwszych w badanej perykopie. Oni też pierwsi wystąpili przeciwko Jezusowi w Galilei i tam postanowili Go zabić (12,14; w tekście paralelnym Mk 3,1-6 decyzję o zabiciu Jezusa faryzeusze podjęli wraz ze zwolennikami Heroda).

⁶ Por. Riches J., 1999³, *Faryzeusze*, s. 177–178; Riches J., 1999³, *Saduceusze*, s. 695–697; Sand A., 1986, s. 67; Davies D., Allison D., 2004², s. 301–303; Gibbs J., 2006, s. 166–168.

teusza w jedną tak silnie zróżnicowanych nauk głoszonych przez nieprzyjazne sobie ugrupowania religijne, każe patrzeć na nią jako na jedną całość. Cała zatem „tradycja starszych”, czyli zarówno nauka Synagogi, jak i Świątyni, jest według Mateusza wyjątkowo szkodliwa, ponieważ nie jest zgodna z Dobrą Nowiną jedyne Nauczyciela (23,8), czyli wolą Boga, którą, jako wskrzeszony z martwych Pan, dopełnił ostatecznie nakazem misyjnym na Górze w Galilei (28,16-20). Uczniowie muszą zrozumieć, że Nauka ich jedyne Nauczyciela Jezusa wymaga od nich radykalnego przeorientowania dotychczasowego sposobu myślenia, wartościowania oraz stylu życia w sensie religijno-moralnym (*metanoi*) ze względu na przychodzące z Nim królestwo niebios (4,17)⁷. Jezus spotka się jeszcze z tymi ugrupowaniami kilkakrotnie w różnych miejscach w Judei i samej Jerozolimie, jednak już nie razem w dwuczłonowej grupie, lecz osobno, ale zawsze w atmosferze wrogości i poszukiwania sposobności do zrealizowania planu zabicia Go⁸.

2. Napomnienie i wezwanie do *metanoi* (3,7b-10)

A. Pytanie retoryczne (3,7b)

Plemię żmij, kto pokazał wam, jak uciec od nadchodzącego gniewu?

Greckie *gennēma* oznacza *plemię, pomiot*; w sensie potomstwo żmij – greckie *echidna*: *żmija* jadowita, w odróżnieniu do *ophis* – *wąż* niejadowity (Gnilka J., 2000², s. 69). Mateusz zatem, przez zastosowane słownictwo, wskazuje na śmiertelne niebezpieczeństwo języka i jadu żmij, co w metaforycznym odniesieniu do faryzeuszy i saduceuszy niewątpliwie oznacza ich mowę i płynącą z niej naukę, czyli „tradycję starszych”⁹. Sformułowanie „potomstwo żmij” może tu pełnić w zamiarze Ewangelisty funkcję przeciwieństwa do prawdziwych *dzieci Abrahama* z 3,9.

Retoryczne pytanie: *kto pokazał wam, jak uciec od nadchodzącego gniewu?*, jest pytaniem o kogoś, kto jako jedyny może wskazać sposób na uniknięcie *gniewu* (*orgē*), który w księgach biblijnych najczęściej określa sąd Boży, do którego Jan odwoła się w swej mowie dwukrotnie (3,10.12), a który to sąd nieubłagane nadchodzi i jest nie do uniknięcia dla nikogo (Sand A., 1986, s. 67)¹⁰. Wyrażenie *gennēma echidnōn* pojawi się jeszcze

⁷ Por. Żywica Z., 2006, s. 97–100; Luz U., 1992, s. 147–148; Sand A., 1986, s. 67; France R., 2007, s. 109–109; Skierkowski M., 2005, s. 137–150; Rosik M., 2007, s. 16–19.

⁸ Por. Mt 19,3; 22,15-16.23.34.41.

⁹ Więcej w tej kwestii zobacz wyżej punkt 1. Wstęp do mowy (3,7a).

¹⁰ Jan, mówiąc o niemożliwości ucieczki przed nadchodzącym sądem, może odwoływać się do obrazu ucieczki żmij z płonącego ścierniska przygotowywanego do zasiewu lub z płonącego lasu. Por. Paciorek A., 2005, s. 147; Rosik M., 2014, s. 51–60.

dwukrotnie w ewangelicznej narracji Mateusza, w 12,34 i 23,33. A zatem w sekcji, w której Ewangelista relacjonuje o złowieszczym potęgowaniu się konfliktu Jezusa z przywódcami ludu Izraela (11,2–16,12) oraz sekcji, w której opowiada o erygowaniu przez Mesjasza i Syna Bożego własnego Kościoła w Izraelu, w reakcji na odrzucenie Jego osoby i Ewangelii królestwa przez przywódców ludu (23,1–24,2)¹¹. Należy więc zasadnie wnosić, że według Jana Chrzciciela – a co dla nich też było oczywistością¹² – tym kimś, kto jako jedyny może ich uchronić przed odrzuceniem i potępieniem jest Bóg Sędzia całego stworzenia (23,33; 25,31-46), którego wolę głosili prorocy (3,3), teraz czyni to on sam (3,1.8.11), a zaraz pojawi się *Mocniejszy* od nich wszystkich, czyli Mesjasz i Syn Boży (3,15), żeby definitywnie już wypełnić ich misję (4,12-17; 5,17-20). Wszyscy oni wzywają do natychmiastowej *metanoi*, do radykalnej i bezwarunkowej zamiany dotychczasowego sposobu myślenia i działania ukształtowanego przez ich własną tradycję, na nadchodzącą nową Naukę i zaproponowany w niej religijny styl życia oparty na pobożności duchowej (5–7) jako godnym owocem chrztu w *Duchu Świętym i ogniu* (3,11; 7,15-20). W żadnym więc wypadku nie może to być ich interpretacja woli Bożej zawarta w „tradycji starszych” i oparta na niej religijność formalistyczna i legalistyczna – dlatego obłudna (6,1-18; 15,9-19; 22,29; 23,13-36), lecz jedynie pełna wola Boża, która zostanie objawiona przez Jezusa w Dobrej Nowinie (3,15; 4,17; 5,17; 5–7), gdyż to ona jako jedyna całkowicie zgodna z autentyczną wolą Boga reprezentuje królestwo niebios i daje możliwość urzeczywistniania go w rzeczywistości ziemskiej, czyli „w” i „przez” Jego Kościół wszystkich narodów (16,13-20; 28,16-20)¹³.

B. Wezwanie do *metanoi* (3,8)

Wydajcie więc owoc godny metanoi.

Kierując się zasugerowanymi wyżej racjami, Jan Chrzciciel wzywa – w stylu prorockiego radykalizmu¹⁴ – religijne elity Synagogi i Świątyni do *metanoi*, czyli zmiany ich sposobu myślenia i nastawienia do woli Boga oraz wydania *godnego* jej owocu, tzn. odrzucenia *własnej tradycji*, ponieważ w niej zakorzeniona jest wrogość do proroków¹⁵, a więc i woli Boga, którą w Jego imieniu obwieszczali Izraelowi (15,7-9), a zwróceniu się ku *Mocniejszemu* i Jego Nauce wiodącej ku zbawieniu, do którego drogę wska-

¹¹ Por. Żywica Z., 2006, s. 67–100.214–236; Davies D., Allison D., 2004², s. 304.

¹² Stąd też pytanie retoryczne Jana skierowane do faryzeuszki i saduceuszki.

¹³ Por. Gnilka J., 2000², s. 69; Żywica Z., 2006, s. 262–346; Behm J., Würthwein E., 1990, s. 972–976.994–1004; Luz U., 1992, s. 147; Turner D., 2005, s. 58.

¹⁴ Czasownik *poiēō* wyrażony jest w trybie rozkazującym czasu przeszłego aoryst (*poiēsate*).

¹⁵ Czego wielokrotnie doświadczali w przeszłości, obecnie doświadczą jej Jan, a wkrótce spotka się z nią Jezus i Jego Kościół (23,29-39).

zują wszystkie czytane przez nich Pisma (3,11; 4,17; 5,17; 27,31-46). Jan, jako *więcej niż prorok*, zwieńcza w swej działalności misję całego prorocstwa Izraela (11,7-19), które jest nieustannym wołaniem o wejście na drogę sprawiedliwości (11,7-15), czyli na drogę spełniania woli Boga, bo sprawiedliwym jest tylko ten, kto ją wypełnia na sposób oczekiwany przez Niego – jej Autora. Tę prawdę znali z Pism zarówno przedstawiciele Synagogi, jak i Świątyni. Sama jednak wiedza nie jest jeszcze *godnym owocem metanoi*, do jakiej wzywali prorocy i Jan, a po nich będzie to czynił bezkompromisowo Jezus Syn Boży. Jest nim dopiero realny czyn w pełni z nią zgodny, czyli bezwarunkowy, szczerzy i prawy, albowiem tylko taki może ocalić od odrzucenia w dniu sądu (7,16-20.21-23; 12,50). Wydawanie owocu, w ewangelicznej narracji Mateusza – doskonale obeznanego w tradycji starotestamentalnej i Nauce Chrystusa – jest metaforą pełnienia dobrych uczynków na sposób Synowskiej wykładni woli Boga Ojca zapisanej w Pismach Izraela (3,15; 15,1-20; 17,5.17.19; 21,43; 22,29; 22,45-46; 23,13-36), a to oznacza dla religijnych elit odrzucenie fundamentalnej dla nich „tradycji starszych” i przyjęcie w jej miejsce Chrystusowej i Synowskiej Dobrej Nowiny o królestwie niebios, która w miejsce wrogości i morderstw proroków przywraca ponownie znaną im z Pism miłość i pojednanie z Bogiem i bliźnimi (22,34-40)¹⁶.

C. Potępienie fałszywego poczucia bezpieczeństwa (3,9)

i nie uważajcie za słuszne wmawianie sobie: mamy ojca Abrahama, albowiem mówię wam, że Bóg jest w mocy z tych kamieni wskrzesić dzieci Abrahamowi.

Metanoia to bezwarunkowa konieczność odrzucenia fałszywego przekonania utrwalonego w „tradycji starszych”, że etniczne pochodzenie od Abrahama jest wystarczającym warunkiem ocalenia na eschatologicznym sądzie, ze względu na jego osobiste zasługi przed Bogiem¹⁷. Jan, reprezentujący autentyczną wolę Boga, wolną od jakiegokolwiek ludzkiej interpretacji, obwieszcza jednoznacznie, że zbawienie osiąga się jedynie na drodze radykalnej i szczerzej osobistej *metanoi*. Samo pochodzenie od Abrahama, choć niewątpliwie zaszczytne, to jednak ocalenia od wyroku potępienia i odrzucenia nie zapewnia, ponieważ w tej kwestii liczy się przede wszystkim jakość osobistej relacji z Bogiem, a nie etniczna przynależność do ludu

¹⁶ Por. 5,13-16; 7,16-20.21-27;12,33; 21,43; 25,31-46; Żywica Z., 2006, s. 83–95.222–236; Paciorek A., 2005, s. 143; Sand A., 1986, s. 67; Gnilka J., 2000², s.69; Frankemölle H., 1994, s. 183; Davies D., Allison D., 2004², s. 305–306; France R., 2007, s. 110; Turner D., 2005, s. 58.

¹⁷ Przekonanie to było bardzo silnie ugruntowane w świadomości religijnych elit czasów Jezusa. Por. Paciorek A., 2005, s. 143.

Izraela. Ze słów Jana wynika więc wniosek, że ówczesny Izrael reprezentowany przez Synagogę i Świątynię, w jego ówczesnej doktrynie i formie, nie utożsamia się już z ludem Bożym, choć pozostaje nadal ludem Izraela – narodem wybranym. Ta konstatacja zostanie szeroko rozwinięta i teologicznie pogłębiona przez Jezusa w ewangelicznej narracji Mateusza. Słowa Jana: *mówię wam, że Bóg jest w mocy z tych kamieni wskrzesić dzieci Abrahamowi*, tę wykładnię gruntownie uzasadniają. Tłem dla obrazu o kamieniach są zapewne biblijne tradycje z podobnymi metaforami. Pierwszą jest prorocstwo Izajasza (51,1-2): *Wejrzyjcie na skałę, z której was wyciosano. Wejrzyjcie na Abrahama, waszego ojca i na Sarę, która was zrodziła. Bo powołałem jego jednego, lecz pobłogosławiłem go i rozmnożyłem*. Drugą z nich jest Joz 4, gdzie znajduje się opis przepawy Izraela przez Jordan po wyjściu z Egiptu i pobycie na pustyni. W czasie przepawy Jozue nakazał wydobyć z dna rzeki dwanaście kamieni i ułożyć je na brzegu. Miały one być dla ówczesnego i kolejnych pokoleń ludu Izraela znakiem przywołującym na pamięć wielkie dzieła Jahwe, jakich dokonywał dla swojego ludu. Lud, patrząc na nie, miał odnawiać w sobie wolę wypełnia Przymierza (woli swego Pana), natomiast inne ludy ziemi miały dowiadywać się o wielką moc prawicy Boga Izraela i wzywać je w ten sposób do zwrócenia się ku Niemu. Jan nie ma wątpliwości, że Bóg *jest w mocy* uczynić ponownie to samo wielkie dzieło w czasie sądu eschatologicznego. Może okazać się to wielkim zaskoczeniem dla tych którzy złożyli swą ufność w fizycznym pochodzeniu od Abrahama, a pozostają daleko od naśladowania siły jego wiary i głębi ufności złożonej w Bogu w czasie realizacji powołania niesienia błogosławieństwa wszystkim ludom ziemi (Rdz 12,1-3) oraz od świadomości misji, jaką Izrael ponownie otrzymał, wchodząc do Ziemi Obiecanej¹⁸. Dla Mateusza, znającego los Jezusa i aktualne doświadczenia Jego Kościoła, jest oczywiste, że tak jak Patriarcha stał się w przeszłości początkiem ludu Bożego z misją uniwersalistyczną, tak wskrzeszony z martwych Jezus i powołany przez Niego Kościół, w którym będzie obecny jako zmartwychwstały Emmanuel i Zbawiciel¹⁹, stał się początkiem nowego ludu Bożego – „verus Israel” gromadzący wszystkich tych, którzy wchodzą na drogę *metanoi* i sprawiedliwości, jak mezopotamski poganin Abram, niezależnie od ich etnicznego pochodzenia, czyli zarówno spośród

¹⁸ Mateuszowi znane jest też niewątpliwie stosowana przez proroków gra słów: *dzieci* – *b^enajjā* i *kamienie* – *abanajjā*. Por. Am 8,1-2; Mi 1,10-15; Jr 1,11-12; Paciorek A., 2005, s. 147; Gnilka J., 2000², s. 69–70; Davies D., Allison D., 2004², s. 307–308; Adamczewski B., 2003, s. 35–46.

¹⁹ Niezwykle ważnym argumentem za taką właśnie interpretacją jest zastosowany tu przez Mateusza ten sam czasownik *egeirō* (*budzić, wstawać, wznosić, wskrzesić z martwych, postawić na nogi*) w perykopie o wskrzeszeniu z martwych Jezusa w grobie (28,6), jak również w trzech zapowiedziach Jego męki, śmierci i wskrzeszenia z martwych (16,21; 17,23; 20,19).

potomstwa Abrahama, jak i ludów pogańskich, do których był on przecież posłany, żeby przekazać im prawdę o Bogu Jedynym i Jego zbawieniu (28,16-20). I tak oto, w sposób nieprzewidywany przez Synagogę i Świątynię, nowe „potomstwo Abrahama”, absolutnie odmienne i odrębne od „potomstwa żmij”, dopełni zbawczej misji Boga nałożonej na Patriarchę²⁰.

D. Przypowieść o siekierze i korzeniu (3,10)

Już siekiera jest przyłożona do korzenia drzew. Każde więc drzewo niewydające dobrego owocu jest wycinane i jest wrzucane w ogień.

Mateusz powraca tu do obrazu *owocu*, aby połączyć go z metaforą eschatologicznego sądu, który jest bezpośrednio powiązany w mowie Jana z wezwaniem do *metanoi* (3,8). Dla Ewangelisty *owoc* może być *godny* tylko takiej *metanoi*, jakiej oczekuje Bóg, czyli radykalnej, szczerzej i prawej w sercu (7,23), takiej, która wprowadza na drogę sprawiedliwości, o czym mówią Prawo i Prorocy, a czego da doskonały przykład Jezusa Syn Boży (5,17-20; 26,42). Obrazy *siekierzy przyłożonej do korzenia* i *wycinanie drzew* w starotestamentalnej tradycji są metaforami sądu Boga²¹. Zatem niewykonanie aktu przemiany zatwardziałego serca i wejścia na drogę sprawiedliwości, czyli spełniania aktualnej woli Boga głoszonej przez Jana i nadchodzącego *Mocniejszego* od niego, lecz uporczywe trzymanie się „tradycji starszych”, będzie skutkować nieuniknionym sądem, który już się dokonuje, o czym świadczą zastosowane przez Mateusza czasowniki w trybie orzekającym, czasu teraźniejszego, strony biernej: *jest przyłożona (keitai)*, *jest wycinane (ekkoptetai)* i *jest wrzucane (balletai)*. Nie ma więc już czasu na zastanawianie się i odkładanie decyzji. Musi być ona podjęta niezwłocznie, tzn. jeszcze w czasie działalności Jana i *Mocniejszego* – Jezusa Mesjasza i Syna Bożego. Odrzucenie ich wezwania do *metanoi* oraz Nauki oznacza odrzucenie eschatologicznej woli Boga, a to sprowadzi na nich Jego sąd i wyrok odrzucenia. Obraz *wycinania drzew* i *wrzucanie w ogień* jest elementem towarzyszącym sądowi i zarazem narzędziem kary eschatologicznej. Tak jest to przedstawiane w księgach starotestamentalnych, tradycji judaistycznej i ewangelicznej narracji Mateusza²². Dla Ewangelisty sąd

²⁰ Dla Jana, w ewangelicznej narracji Mateusza, nie ulega wątpliwości fakt, że Izrael może okazać się całkowicie zbyteczny w realizowaniu zbawczej misji Boga, jeśli nie odmieni się w swym nieposłuszeństwie wobec Niego. Niewierność ludu wybranego nie unicestwia Jego zbawczych działań, bowiem w jego miejsce może w każdej chwili powołać nowy lud, który tego dokona Jego *mocą*. I tak się rzeczywiście stanie za sprawą Jezusa Mesjasza i Syna Bożego. Por. Żywica Z., 2006, s. 214-261.262-346.358-361; Paciorek A., 2005, s. 143; Sand A., 1986, s. 67; Luz U., 1992, s. 147-148; France R., 2007, s. 111.

²¹ Por. Iz 1,33-34; 10,33; Jr 11,19; 46,22; Ez 31; Dn 4.

²² Por. Iz 66,24; Jdt 16,17; Jub 9,15; PsSal 15,4-5; OrSib 3,53-54; 2Bar 37,1; 44,15; 59,2; Mt 5,22; 7,19; 13,40.42.50; 18,8-9; 25,41.

dotyczy religijnych elit, a nie ludu Izraela, gdyż to oni w tradycji starotestamentalnej są przyrównywane do drzew²³ i to oni są bezpośrednimi adresatami słów Jana (3,7a)²⁴.

E. Zapowiedź *Mocniejszego* i Jego działalność (3,11-12)

¹¹*Ja was chrzczę w wodzie dla metanoi. Ten zaś, który przychodzi za mną, mocniejszy jest ode mnie, nie jestem przydatny do noszenia Mu sandałów. On was będzie chrzczył w Duchu Świętym i ogniu¹². W którego rękę jego wiejadło i oczyści swoje klepisko i zbierze swoje zboże do spichlerza, natomiast plewę spali w ogniu nieugaszonym.*

W wersecie 3,11 Mateusz powraca do narracji Marka (1,7-8) i dokonuje tu redakcyjnych zmian w taki sposób, żeby wyeksponować dwa dodane do niej pojęcia: *metanoi* i *ognia*, które w jego dotychczasowej narracji, zaczerpniętej z mowy Q, pełnią kluczową funkcję teologiczną. Pozwalają one Janowi oświadczyć, że nadchodzący po nim *Mocniejszy*, będzie kontynuował zapoczątkowane przez niego udzielanie chrztu, do którego istoty należy wezwanie do *metanoi*, z tą jednak istotną z punktu widzenia teologicznego różnicą, że wodę zastąpi *Duch Święty* i *ogień*. Zagadnienie Ducha Świętego zostanie przybliżone przez Ewangelistę jego adresatom w scenie chrztu Jezusa (3,13-17). Natomiast obraz ognia rozwinie szerzej w drugiej części mowy Jana (3,12). Na poziomie narracyjnym Mateusz przesuwając obiekt zainteresowania z Jana (3,1-10) na Jezusa (3,11-12), aby postawić Jego osobę w centrum całej teologicznej narracji 3,1-17. *Moc* Jezusa będzie płynęła z Ducha Świętego, którym Go napęłni Ojciec z niebios (3,16-17). Odtąd jako pełen mocy Ducha Świętego *umiłowany Syn* będzie wypełniał Jego wolę w sposób doskonały: uzdrawiał chorych, wskrzeszał zmarłych, rozmnażał chleb, wyrzucał demony z opętanych, wiążąc siły *mocarza* – szatana (12,29), aż po krzyż (26,42; 27,35) i rozesłanie uczniów do wszystkich narodów (28,16-20). Dlatego właśnie Jan czuje się nieprzydatny, nieużyteczny nawet do noszenia sandałów Jezusa, co należało do obowiązków sługi. Obraz ten pokazuje jak dalece czuł się on podporządkowany osobie i dziełu Jezusa, Mesjasza i Emmanuela (1,1-25)²⁵.

²³ Por. Sdz 9,7-16; Ps 1,3; Jr 17,7-8; Dn 4,20-22.

²⁴ Por. Paciorek A., 2005, s. 143–144; Żywica Z., 2006, s. 230–236; Sand A., 1986, s. 67; Gnilka J., 2000², s. 70; Davies D., Allison D., 2004², s. 308–309; Gibbs J., 2006, s. 170–171; France R., 2007, s. 112; Turner D., 2005, s. 59.

²⁵ Zastosowany przez Mateusza czasownik *bastadzein* jest synonimem Markowego *lyein* (*rozwiązywać*), ale można go też tłumaczyć jako *nieść*. Nie jest wykluczone, że Mateusz myśli tu o służbie jako uczniu. Jeśli tak jest, to Jan czułby się nieprzydatny Jezusowi jako Jego uczeń (10,24-25; 11,7-13). Por. Sand A., 1986, s. 68; Luz U., 1992, s. 148–149.

Podwójna natura chrztu Jezusa, *Duchem Świętym i ogniem*, przywołuje, dobrze znaną judeochrześcijańskiemu Ewangelistcie, starotestamentalną ideę oczyszczenia i udoskonalenia, ukazaną między innymi w Iz 4,4-5; 32,15; 44,3; Ez 36,25-26; Ml 3,2-3. Dotychczasowe przesłanie Jana, skierowane do religijnych elit Synagogi i Świątyni, dobrze współbrzmi z powyższą ideą. Są oni wezwani do oczyszczenia swego dotychczasowego sposobu myślenia i działania fundamentalnie związanego z „tradycją starszych”, a poddania się mocy udoskonalającej Ducha Świętego, przyjmując chrzest od Jezusa – Mesjasza i Syna Bożego oraz życia Jego Dobrą Nowiną o królestwie niebios. Muszą zdecydować się teraz na ten krok, ponieważ jest to czas eschatologicznego sądu, który rozstrzygnie o dalszym wybraniu Izraela: czy nadal pozostanie zbawczym narzędziem w ręku Boga i Jego Syna w mocy Ducha Świętego, czy też utraci ten przywilej i godność na rzecz innego „Zgromadzenia” – Kościoła wszystkich narodów²⁶.

*Wiejadło*²⁷ w rękach *Mocniejszego* służące *oddzielaniu zboża od plew* (3,12) jest symbolem sądu, podobnie jak wcześniej zastosowane pojęcie *ogień* oraz metafora o *wycinaniu drzew i wrzucaniu ich w ogień* (3,10). W metaforze sądu Ewangelista stosuje przesadną ilość zaimków osobowych pełniących funkcję zaimków dzierżawczych (*w którego; rękę jego; swoje klepisko; swoje zboże; hou; autou*). Bardzo mocno podkreśla w ten sposób, że sądu dokonuje Bóg w posłannictwie i zbawczej działalności *Mocniejszego* – Mesjasz i Jego Syn. To dokonywane przez Niego zbawienie i głoszona Dobra Nowina o królestwie niebios rozstrzygają teraz o dalszym zbawczym losie Izraela. Pełnią funkcję *wiejadła*, które w Jego ręku służy Mu do oczyszczenia *jego klepiska* – czyli ludu Izraela, którego jest przeciw Mesjaszem. *Zbierze swoje zboże do spichlerza* – czyli tych wszystkich, którzy uwierzą w Niego i przyjmą Jego Dobrą Nowinę jako program nowego życia po *metanoi*, wybawi od grzechu i zgromadzi ich w swoim Kościele. Natomiast *plewę*, to znaczy wszystkich tych, którzy Go odrzucają i pozostaną przy „tradycji starszych”, *spali w ogniu nieugaszonym*²⁸ – czyli zostaną poddani nadzwyczaj intensywnemu i długotrwałemu procesowi oczyszczania i udoskonalania, aż wejdą na drogę *metanoi* i sprawiedliwości (woli) Bożej objawionej w Synu i dołączą do Jego Kościoła²⁹. Symbolika *ognia nieugaszonego*, w rozumieniu Mateusza, ma pozbawić ich wszelkiej iluzji,

²⁶ Por. Paciorek A., 2005, s. 144–145; Gnilkka J., 2000², s. 70–71; Sand A., 1986, s. 68–69; Davies D., Allison D., 2004², s. 310–315; France R., 2007, s. 112–114; Turner D., 2005, s. 59.

²⁷ Greckie *ptyon* oznacza: *wiejadło, szufłę do wiania*. Służyła ona do oddzielania zboża od plew. Podrzucano nią omłot brany z klepiska na wiejący wiatr, aby jego podmuch oddzielił zboże od plew. Zboże jako cięższe od plew opadało u stóp podrzucającego omłot, natomiast plewy były przenoszone przez wiatr na pewną odległość, zależną od siły wiatru.

²⁸ Podobnie jak drzewa nieprzynoszące owoców (3,10).

²⁹ Por. Paciorek A., 2005, s. 145–146; Żywica Z., 2006, s. 317–346.

że kiedykolwiek zostanie im dana inna droga zbawienia, odmienna od tej objawionej w Jezusie³⁰.

Podsumowanie

W sekcji o działalności Jana Chrzciciela (3,1-17), perykopą 3,7-12, Mateusz przygotowuje opowiadanie o chrzcie Jezusa (3,13-17). Jan jako głos proroków reprezentowanych tu przez Izajasza i oczekiwanego w powtórny przyjsciu w czasach eschatologicznych Eliasza, przygotowuje grunt pod działalność Jezusa Mesjasza i Syna Bożego oraz Jego Dobrą Nowinę o królestwie niebios. W kontekście całej ewangelicznej narracji Ewangelista wskazuje tu największych wrogów Jezusa i Jego eschatologicznego dzieła zbawczego, zleconego Mu przez Ojca – Jahwe Izraela. Są nimi całe elity żydowskie dwóch największych religijnych instytucji Synagogi i Świątyni wraz z ich „tradycją starszych”, a wśród nich przede wszystkim faryzeusze i saduceusze jako jej najgorliwsi zwolennicy i egzekutorzy od podległego im ludu. W jej doktrynie oraz wymaganej przez nią formie religijności i pobożności Mateusz widzi źródło wrogości religijnych elit oraz fundamentalną przyczynę odrzucenia dzieła Jana i Jezusa. Dlatego w jego narracji już Jan, a po nim Jezusa ze zwiększoną intensywnością, kierując się wolą Boga całego Izraela, wzywają religijne elity do *metanoi*, czyli radykalnej zmiany sposobu myślenia i działania zbudowanego na „tradycji starszych” i wejścia na drogę *sprawiedliwości*, tj. na drogę wypełniania woli Boga przekazywanej im teraz przez Jana i Emmanuela w osobie Syna Jezusa, a później przez zbudowany przez Niego Kościół, czego dobry przykład dają pierwsi uczniowie, którzy zostawiają wszystko i idą za Nim jako Jedynym Nauczycielem i Mistrzem, naśladując Go we wszystkim czego naucza i dokonuje (4,17.18-22; 9,9; 23,1-12). Najwyższą racją, która powinna ich skłonić do wejścia na drogę radykalnej *metanoi* pełnienia sprawiedliwości jest sąd Boga, dokonujący się przede wszystkim nad nimi jako pasterzami ludu. Dokonuje się on właśnie teraz w zbawczej działalności Jezusa – Zbawiciela i Emmanuela (1,18-25). Z woli Bożej tylko przyjęcie Jego zbawienia i życie Dobrą Nowiną o królestwie w zbudowanym przez Niego Kościele dla wszystkich narodów, uchroni ich przed odrzuceniem i pozbawieniem przywileju prawdziwych dzieci Abrahama – „*verus Israel*”.

³⁰ Ewangelista Mateusz jest świadkiem definitywnego rozchodzenia się dróg judaizmu rabinicznego (talmudycznego) i Kościoła Jezusa po katastrofie powstania przeciwko Rzymowi i zburzeniu Jerozolimy (66–70 po Chr.). Dlatego taką właśnie symbolikę stosuje. Por. Żywica Z., 2006, s. 347–364; Sand A., 1986, s. 69; Davies D., Allison D., 2004², s. 317–319; Gibbs J., 2006, s. 172–174; France R., 2007, s. 115; Turner D., 2005, s. 59–61.

ideału bezwarunkowej i szczerzej wiary w Boga Jahwe i zawierzenia Jego zbawczej woli. Przyjęty przez nich w Kościele chrzest w Duchu Świętym, czyli zanurzenie w Tym, który jest sprawcą nowego życia (Mt 1,20; 28,16-20), da im umiejętność poznania *całej sprawiedliwości* Bożej (jak Janowi; 3,15) oczyściwszy ich w pierw (jakby *ogniem*) z nieskutecznych zbawczo przekonania i praktyk religijnych zawartych w „tradycji starszych”, ponieważ będąc jedynie słowem ludzkim, unieważnia Słowo Boga – Jego Ojca i Jahwe Izraela (15,6.20).

BIBLIOGRAFIA

- Adamczewski Bartosz, 2003, *Kamienie nad Jordanem i dzieci Abrahama (Mt 3,9 par.)*, w: Waldemar Chrostowski, *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa, s. 35–46.
- Behm Johannes, Würthwein Ernst., 1990, *Noeō ... metanoēō, metanoia ...*, in: Gerhard Kittel (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. II, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart–Basel–Köln, s. 972–1004.
- Boice James Montgomery, 2001, *The Gospel of Matthew*, v. 1, Baker Books, Grand Rapids.
- Davies Daniel, Allison Dalle, 2004², *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to saint Matthew*, T & T Clark Ltd., London–New York.
- France Roland, 2007, *The Gospel of Matthew*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids.
- Frankemölle Hubert, 1994, *MatthäusKommentar*, Bd. 1. Verlag Patmos, Düsseldorf.
- Garland David E., 2001, *Reading Matthew. A literary and theological commentary on the First Gospel*, Smyth&Helwys, Macon.
- Gibbs Jeffrey, 2006, *A theological exposition of sacred scripture. Matthew 1:1–11:1. Concordia Commentary*, Concordia Publishing House, Saint Louis.
- Gnilka Joachim, 2000², *Das Matthäusevangelium. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*. Sonderausgabe, Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien.
- Houlden John L., 1999³, *Nawrócenie*, w: Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan (red.) *Słownik wiedzy biblijnej*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa, s. 560–562.
- Howard Virgil, Peabody David B., 2000, *Ewangelia według św. Marka*, w: William R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Verbinum, Warszawa, s. 1206–1238.
- Leska Adrian, 2000, *Ewangelia według św. Mateusza*, w: William R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Verbinum, Warszawa, s. 1133–1205.
- Luz Ulrich, 1992, *Das Evangelium nach Matthäus. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Bd. I/1, Benzinger Verlag, Zürich.
- Malina Artur, 2013, *Ewangelia według św. Marka*, w: A. Paciorek, R. Bartnicki, A. Tronina (red.), *Nowy komentarz biblijny Nowego Testamentu*, t. I/1, Wydawnictwo św. Pawła, Częstochowa.
- Mickiewicz Franciszek, 2009, *Orędzie Jana Chrzciciela o Królestwie Bożym (Mt 3,2.7-12; Łk 3,7.9.16-18) i jego wypełnienie w działalności Jezusa*, Scripturae Lumen, t. 1, s. 131–149.

- Mosca Paul G., 1999³, *Dzień sądu*, w: Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa, s. 133–134.
- Nouum Testamentum Graece*, 1998²⁷, Eberhard Nestle et Erwin Nestle (ed.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- Paciorek Antoni, 2005, *Ewangelia według świętego Mateusza*, w: Antoni Paciorek, Roman Bartnicki, Antoni Tronina (red.), *Nowy komentarz biblijny Nowego Testamentu*, t. I/1, Wydawnictwo św. Pawła, Częstochowa.
- Paciorek Antoni, 2005, „Wydajcie godny owoc nawrócenia...”. *Janowe głoszenie nad Jordanem (Mt 3,7-12)*, w: Robert Biel, *Ku liturgii nadziei. Księdzu dr. Bolesławowi Margańskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, Biblos, Tarnów, s. 65–76.
- Popowski Remigiusz, 1995², *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa.
- Quell Gottfried., Schrenk Gottlob, 1990, *Dikē, dikaios, dikaiosynē, dikaiōō...*, in: Gerhard Kittel (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. II, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart–Basel–Köln, s. 176–228.
- Riches John, 1999³, *Faryzeusze*, w: Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa, s. 177–178.
- Riches John, 1999³, *Saduceusze*, w: Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa, s. 695–697.
- Rosik Mariusz, 2007, *Śladami faryzeuszy i saduceuszy*, Ziemia Święta, R. 13, nr 2, s. 16–19.
- Rosik Mariusz, 2014, „Plemię źmijowe” i psie wymiociny, czyli o funkcji antycznej inwektywy, *Scriptura Sacra*, t. 18, s. 51–60.
- Sand Alexander, 1986, *Das Evangelium nach Matthäus. Kommentar*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg.
- Skierkowski Marek, 2005, *Jezus i saduceusze*, *Studia Teologiczne*, Białystok, t. 23, s. 137–150.
- Turner David, Bock Darrell L., 2005, *Matthew and Mark. Cornerstone Biblical Commentary*, vol. 11, Tyndale House Publishers, Carol Stream (Illinois).
- Viviano Benedict T., 2001, *Ewangelia według świętego Mateusza*, w: Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa, s. 911–980.
- Ziesler John, 1999³, *Sprawiedliwość*, w: Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa, s. 715–716.
- Żywica Zdzisław, 2003, *Mateuszowe formuły i cytaty wypełnienia*, w: Waldemar Chrostowski (red.) *Pieśniami dla mnie twoje przykazania*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa, s. 470–486.
- Żywica Zdzisław, 2006, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie według Ewangelisty Mateusza. Teologia narratywna*, Wydawnictwo UWM w Olsztynie, Olsztyn.

Wykaz skrótów

- ApBarsyr – *Apokalipsa Barucha syryjska (=2Bar)*
 HenEt – *Księga Henocha etiopska (=1Hen)t*
 Jub – *Księga Jubileuszów*
 OrSib – *Wyrocznie Sybilli*
 PsSal – *Psalmy Salomona*

Marek Karczewski¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Biblical Sources of Ecclesiology in *Expositio Symboli Apostolorum* by Johannes Marienwerder

[Biblijne źródła eklezjologii w *Expositio Symboli Apostolorum* Jana z Kwidzyna]

Streszczenie: W artykule omówiono znaczenie *Expositio* na tle pozostałych dzieł Jana z Kwidzyna, następnie poddano analizie relację głównych cech Kościoła do Pisma Świętego. Omówiono znaczenie i metodologię zastosowania tekstów biblijnych w wykładzie na temat artykułu IX Symbolu Apostolskiego i w pozostałej treści *Expositio*. Podjęto problem relacji prezentowanej przez Jana z Kwidzyna eklezjologii do postulatów reformatorskich obecnych w czeskim środowisku kościelnym i akademickim II poł. XIV w. Istnienie, natura, misja i cel egzystencji Kościoła są ściśle związane ze świadectwami biblijnymi. Według Jana wynikają z nich główne jego cechy: jedność, godność i stałość. Argumenty biblijne służą do korygowania błędów i herezji. Zauważalne akcentowanie znaczenia Biblii jest związane z nową teologią, związaną z prądem odnowy duchowej *devotio moderna*. Prezentowane studium dotyczy jednego z aspektów eklezjologii Jana z Kwidzyna.

Summary: The structure of the article: the first section discusses the significance of *Expositio* in the light of other work by Johannes Marienwerder. The second section is concerned with the principal qualities of the Church in their relation to the Scripture, so as to examine the ecclesiological element in the interpretation of the Article 9 of the Apostles' Creed and in the remainder of *Expositio*. That section concludes with findings from the analysis of how biblical texts are used in Marienwerder's ecclesiological disquisition. Finally, attention is drawn to the relation between the conception of the Church in *Expositio* and the reformatory postulations advanced in the ecclesiastical and scholarly circles of Bohemian Prague in the second half of the fourteenth century. The mission of the Church is closely aligned with the biblical testimonies, which shed light on its nature and the purpose of its existence. The Holy Scripture also provides knowledge about the principal characteristics of the Church: unity, dignity and constancy. The biblical texts also supply a foundation thanks to which the errors and heresies directed against the Church can be repudiated. The considerably emphasized

¹ Marek Karczewski, Wydział Teologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, marek.karczewski@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0001-9435-3832>.

importance of the Scripture was characteristic of the new theology deriving from the current of *devotio moderna*. This study constitutes a preliminary to further research on the ecclesiology of Marienwerder.

Słowa kluczowe: Jan z Kwidzyna; *Expositio Symboli Apostolorum*; diecezja pomezkańska; eklezjologia średniowieczna; *via media*.

Keywords: Johannes Marienwerder; *Expositio Symboli Apostolorum*; diocese of Pomesania; medieval ecclesiology; *via media*.

Introduction

Johannes vel Joannes Marienwerder (Jan of Kwidzyn) (1343–1417) belongs among the outstanding figures of medieval Pomesania. Towards the end of the 1960s, Marian Borzyszkowski (1968a, pp. 585–590) published the list of contents (*tabula*) of *Expositio Symboli Apostolorum* by that very author. On the initiative of the same, the *Prologue* to the *Expositio* came out in print in 1974 (Borzyszkowski M., 1974, pp. 9–61). Another brief fragment of the work, together with a commentary, was published by Julian Wojtkowski (2019, pp. 195–198). These publications are believed to be the only fragments of *Expositio Symboli Apostolorum* by Johannes Marienwerder published to date worldwide. Currently, work is in progress to prepare the entire treatise for publication².

Expositio by Johannes Marienwerder is rooted in the realities of the Church in the latter half of the fourteenth century. Hence, the idea to draw attention to the relationship between ecclesiology as expounded in *Expositio* with the Scripture, and explore it by way of pertinent analysis.

The structure of the article is as follows: the first section discusses the significance of *Expositio* in the light of other work by Johannes Marienwerder. The second section is concerned with the principal qualities of the Church in their relation to the Scripture, so as to examine the ecclesiological element in the interpretation of the Article 9 of the Apostles' Creed and in the remainder of *Expositio*. That section concludes with findings from the analysis of how biblical texts are used in Marienwerder's ecclesiological disquisition. Finally, attention is drawn to the relation between the conception of the Church in *Expositio* and the reformatory postulations advanced in the ecclesiastical and scholarly circles of Bohemian Prague in the second half of the fourteenth century.

² The medieval manuscripts were transcribed and translated by J. Wojtkowski.

1. *Expositio* as the principal theological treatise by Johannes Marienwerder

The first current in the opus of Johannes Marienwerder comprises works which seek to further the cult of Dorothea of Montau (cf. Borzyszkowski M., 1968b, 1969a; Kowalczyk M., 2014, pp. 95–107; Kowalczyk M., 2018). Marienwerder was the confessor and spiritual mentor of the Pomesanian Mystic in the declining years of her life, as well as sought to propagate the dynamically expanding veneration of her figure (cf. Wiśniewski J., 2014, p. 610). Noteworthy pieces devoted to Dorothea of Montau include studies of her life and visions, such as *Vita Prima* (1394–1395), *Vita Lindana* (Compendium Minor; c. 1398), *Liber de Festis* (1398), *Vita Latina* (1398), *Septililium* (1400). Between 1400 and 1404, Johannes Marienwerder is likely to have written a German version of Dorothea's life, *Das Leben der zelygen frawen Dorothee*, also known as *Vita Germanica*. Roughly at the same time, *Scriptum de vita et fama et sanctitatae Dorothee* was created: an edited version of the life of the Pomesanian mystic, compiled as her canonization was instituted. Two monastic epistles, *Epistula Prima 1394 Procuratori Ordinis Teutonicorum Romae missa* and *Epistula secunda 1394 (vel 1395) Procuratori missa* are also cited as writings relating to Dorothea of Montau.

The second body of works encompasses the remaining writings of Johannes Marienwerder (Borzyszkowski M., 1969a, 1969b), dating from his stay in Prague or after his return to Kwidzyn. These include the synodal sermon *Expergiscimini hodie, anime deuote* (Prague, c. 1384), the paraphrase of the prayer *Pater noster* (Prague, before 1386), *Expositio Symboli Apostolorum* (Kwidzyn, 1399/1401), the treatise *De Octo Beatitudinibus* (Kwidzyn, late 14th century), three preaching speeches (sermons) on the departed (Kwidzyn, c. 1402), and a letter on the superiority of actions (Kwidzyn, between 1394–1417). It is possible that Johannes Marienwerder is also the author of the Annals of the Pomesanian Cathedral Chapter of 1393–1398 (Glauert M., 2003, pp. 490–491). A number of other works, possibly written by Johannes Marienwerder, are referred to in the scholarly debate, yet their actual authorship remains doubtful. These include *Oracio post missam dicenda* and the text entitled *On the Holy Confession*. Occasionally, fragments of the writings of St. Brigid, which convey instructions for the clergy, revelations about the life of Jesus and Mary and eschatological questions, are also attributed to the author from Kwidzyn (Krzyżaniakowa J., 1995, p. 103; cf. Rozynekowski W., 2006, pp. 130–131; Wiśniewski J., 2014, pp. 58–59).

Among the writings which are not directly concerned with the Mystic of Kwidzyn, *Expositio Symboli Apostolorum* stands out as the most im-

portant and best-known work of Johannes Marienwerder. The text of *Expositio* contains a *Table*³, a *Prologue*⁴ and twelve chapters expounding the twelve articles of the Apostles' Creed⁵. The choice of the latter as the subject of disquisition is anything but accidental. Since patristic times, the Creed had been considered a compendium of knowledge on the truths of the Christian faith (Żurek A., 2017). Since antiquity, there has been no shortage of authors on the history of the Church who wrote commentaries (*Expositio*) to the Creed in order to defend its orthodoxy.

In the opinion of the author of *Expositio*, the nature of the Apostles' Creed is a singular one: a confession of faith originating with the twelve Apostles themselves, which constitutes the foundation of the entire universal Church (Prologue, c. 12 r b). It reflects the simplicity of the faith of the early Church who, free from heresy and error, gathered without publicity and in secrecy, all filled with ardent zeal (Prologue, c. 13 r b-v d).

The extensive oeuvre of Johannes Marienwerder was intended for the clergy and persons with theological education (Borzyszkowski M., 1974, p. 11; Karczewski M., 2021a, pp. 329–346). The formal paradigms of exposition, debate and polemic are indicative of the superior competence of the author. Johannes Marienwerder sometimes draws on the patristic texts and theological authorities of the Middle Ages, but it is the Scripture which plays a paramount role in *Expositio*. On the one hand, this is perfectly natural for a medieval theological treatise, given that the Scripture was the source of theology and remains strictly associated with it (Roszak P., 2018, p. 71). On the other hand, due to the abundance of biblical references, Johannes Marienwerder is described as a medieval “biblical theologian” (Borzyszkowski M., 1968b). Undoubtedly, in the eyes of Marienwerder, the Word of God was something more than just evidence or argument (Karczewski M., 2021b, pp. 287–304).

In the context of *Expositio*, direct interpretations concerning the Church proceed from Article 9 of the Apostles' Creed, *Credo sanctam ecclesiam catholicam*: “I believe in the holy universal (lit. Catholic) Church” (Art. IX, c. 57 r a-59 r a.; see Prologue, c. 12 v c), whose authorship had been attributed to the Apostle Matthew. In addition, ecclesiology-themed remarks are scattered throughout the commentaries on the other articles of the Creed, though their interpretations prove not to be uniform.

³ C. 5 r a-8 v d.

⁴ C. 8 v d-15 v d.

⁵ Art. I – c. 16 r a-22 v d; Art. II – c. 22 v d-24 v d; Art. III – c. 25 r a-27 v c; Art. IV – c. 27 v c-31 r b; Art. V – c. 31 v c-35 v d; Art. VI – c. 36 r a-39 r a; Art. VII – c. 39 r b-46 v c; Art. VIII – c. 46 v c-56 v d; Art. IX – c. 57 r a-59 r a; Art. X – c. 59 r a-64 r b; Art. XI – c. 64 v c-67 v c; Art. XII – c. 67 v c-79 r a.

2. The principal qualities of the Church and their biblical justification in *Expositio*

2.1. The Church in Article 9 of the Apostles' Creed

Johannes Marienwerder's disquisition on Article 9 of the Apostles' Creed addresses the three main features of the Church that he highlighted (Art. IX, c. 57 r a.). The term "Church" is aligned with the attribute of unity (*unitas*), the notion of "universal/catholic" is linked to its dignity (*dignitas*), whereas the term "holy" signifies the constancy (*firmitas*) of the Church.

Unity. The first characteristic of the Church is its unity, which the author associates with the unique significance of Christ, the sacrament of baptism and Christian charity. Christ is the sole foundation and the Head of the Church. This is confirmed in 1 Cor 3:11 (the sole foundation); Col 1:18 and Eph 1:22 (the Head of the Church); Eph 5:23 (the Head of the Church)⁶. The salvific act accomplished in the Son of God is fundamental to the existence of the Church, being the centre of the history of salvation. This work had been believed in explicitly or implicitly by those who preceded Him, and is believed by His followers. According to Marienwerder, the Church began with Abel who, according to Matt 23:35, was the first righteous man (Art. IX, c. 57 r b). In arguing for the unity of faith in Christ, the author draws on Distinction 35 in *Book Three* of P. Lombard's *Sentences*. However, it seems that its tenor applies to the unity of the Church only indirectly (Wojtkowski J., 2015, pp. 269–271).

The unity of the Church is embodied through baptism and the associated faith. Baptism (Art. IX, c. 57 r b-v c) is the gateway of all sacraments, enabling one's birth anew (cf. John 3:3-7) or spiritual rebirth. According to Eph 4:4, baptism fosters the realization of Christian hope and the attainment of the ultimate reward, which is God Himself. In order to define the magnitude of that reward, Marienwerder refers to Gen 15:1, which speaks of the reward promised by God to Abraham. To emphasize the link between faith and baptism, the author of *Expositio* cites Eph 4:5—one Lord, one faith, one baptism—but omits to mention the source of the quotation. According to Matt 6:24; Zech 14:9 and Deut 6:4, one should believe in only one Lord through faith in the divinity and humanity of Christ.

Marienwerder draws attention to four characteristics that attest to the unity of baptism, namely the unity of matter, unity of form, unity of agency, and the unity of purpose, linking each of these to a biblical text. The unity of matter is indicated in John 3:5 (rebirth of water and the Spirit),

⁶ The matter of unity is also referred to in Art. XII, c. 68 r a.

while the unity of form is referred to in Matt 28:19 (baptism in the name of the Father, the Son and the Spirit). The unity of agency is associated with Christ, who baptizes one inwardly according to John 1:33 (true baptism). The minister who dispenses the sacrament of baptism does so ministerially, externally. The unity of the purpose of baptism is stated in Mark 16:16 (the necessity of baptism for salvation). The author underlines that there is only one Church in which salvation can be achieved, as there is no salvation beyond it. Therefore, those who cut themselves off from the church due to mortal sin, heresy or a curse are exposed to danger. To conclude his commentary on Article 9, Jan additionally lists five erroneous attitudes relating to the necessity of remaining with the Church. These include (Art. IX, c. 59 r a) the notion that it is possible to be saved through another faith or sect; identification with the Church of the synagogue; the functioning of the Church of the malignant (*ecclesia malignancium*); persistence in a heretical community; and the claim that Greeks and Ruthenians are part of the Catholic Church.

Christian charity is another token of unity (Art. IX, c. 57 r b). It involves the work of the Holy Spirit, who enables the members of the Church to serve one God. In the original Church, the believers shared one heart and one soul (Acts 4:22). Unity requires zealous efforts of all, as Apostle Paul preaches in Eph 4:1. The Holy Spirit unites the Church, the mystical Body of Christ, because He dwells in the believers (Eph 4:3; cf. 1 Cor 12:3-31).

Dignity. Another attribute of the Church is its dignity. The author advances a number of arguments to substantiate the exceptional nature of the Church.

First, the Church was founded and endowed with dignity by Christ, His Apostles and their successors (Art. IX, c. 57 v d)⁷, which is affirmed by the missionary injunction contained in Mark 16:15.

The Church is possessed of the true commandments and, according to Matt 19:17, one can attain eternal life by observing them duly. The Church bestows its seven sacraments, which heal one from vices, have the power to instruct and instil humility, and renew one in the image of the Holy Trinity⁸. Just as no one is saved outside the Church, so no one perishes or is condemned within it⁹. The salvific nature of the Church was epitomized by Noah's Ark (cf. Gen 6-8). Those aboard it survived, and those who chose to stay on land were drowned (Art. IX, c. 57 v d – 58 r a).

⁷ Cf. Art. VI, c. 38 r b.

⁸ Cf. Prologue, c. 13 r b.

⁹ Cf. Art. VIII, c. 40 r a.

Another argument supporting the dignity of the Church is its universality and goodness (Art. IX, c. 58 r a-b). The universality of the Church is manifested in the fact that it encompasses all places, times and persons, regardless of gender. The universality of the Church is evinced in Rom. 1:8 (faith proclaimed throughout the world); Mal 1:11 (pure sacrifice offered in every place). Without providing the exact reference in the Bible, Jan also cites Ps 18:5 (the voice spreads throughout the earth). The Church acts throughout time since Abel (cf. Gen 4) until the end of the world. The New Law governs in the Church, applying to every God-fearing person. According to Jan, this follows from Acts 10 (the baptism of Cornelius and his household). The author emphasizes the equality of men and women in their access to the sacrament of baptism according to Col 3:1-17 (unity of those called to faith) and Gal 3:28 (all are one in Christ).

The universality of the Church is also expressed in the three estates of the faithful: the Church Triumphant of the saints in heaven, the Church Militant on earth, and the church of the souls in purgatory, of whom it is certain that they shall attain salvation. The subject of the intercession of the saints and the importance of communing with the souls in purgatory is explored in greater detail when discussing the article of faith regarding the communion of saints¹⁰.

The disquisition on the dignity of the Church concludes with the statement that there is nothing more worthy than the Universal Church below God, as it includes Christ as its Head, the Blessed Virgin and all the saints present, past and future.

Constancy. The third characteristic of the Church is its constancy (Art. IX, c. 58 r b – v c). The Church endures in spite of the difficulties it constantly faces. Marienwerder compares the Church to Peter's boat, which goes under but does not sink. Jesus' words to Peter in Luke 22:32 convey the truth of the Church's extraordinary permanence and power. The promise of Peter's continued faith is tantamount to the promise of the lasting faith of the Church. Relying on Bernard of Clairvaux, notably on his Sermon 33 on the Song of Songs and in his commentary to Ps 90, the author of *Expositio* distinguishes four periods of ordeal of the Church (Art. IX, c. 58 v c – 59 r a), which include the persecution during the time of the martyrs; the heresies of the early days of Christianity, the present time of bitterness, and the trial at the end of days.

The time of the martyrs involved persecution from tyrants such as Nero, Diocletian and others who tried to annihilate the Church. Jan compares this situation to the ordeal of Israel under the pharaoh (Ex 1:8-22). Just as with the Israelites, the number of Christians swelled as their

¹⁰ See Art. X, c. 60 r b-61 v c.

oppression grew more intense. At the time, killing a Christian was seen as a righteous act and a token of one's worship of God (Jn 16:2). By virtue of faith and patience, the Church emerged victorious from the trial.

The second period of tribulation came with the heretics during the time of the Doctors (Art. IX, c. 58 v c), i.e. the patristic era and the theological disputes it brought about. The Church overcame that ordeal thanks to the Scripture and wisdom. Jan invokes the characterization of the Church in Eph 5:27, where its impeccability and freedom from evil are emphasized.

Johannes Marienwerder saw the Church undergo another trial in his own lifetime (Art. IX, c. 59 v c – d). Drawing on the message in Isa 38:18¹¹, he describes it as a time of particular bitterness despite apparent peace. Jan associates the contemporary problems of the Church with false religiosity, which affects many of its members. The author is much concerned by the gravity of the situation when he writes: "The Church cannot escape them or ward them off and they have multiplied beyond number and incurable is this scourge of the Church" (Art. IX, c. 58 v c). The uniqueness of this ordeal lies in the fact that it originates with the home-dwellers and friends who serve Christ and the Antichrist simultaneously. False religiosity manifests itself in the corruption of mores. Jan speaks of a weeping Church, whose sons have scorned and blemished it by a "heinous profit, hideous life, abominable trade, and a pact walking in darkness" (Art. IX, c. 58 v d). Therefore, the time of the current trial gives rise to more bitterness than the former persecutions and heresies.

The fourth and final period of trial asserted by Bernard concerns the end of days (Art. IX, c. 58 v d) which, according to Matt 24:24, will involve great deception. It will also be a period of severe oppression contrived by the Antichrist and his collaborators. Despite that, the Church will also survive the ordeal (Rom 9:27; cf. Isa 10:22) thanks to Christ, who will defeat the Antichrist with the breath of his mouth (2 Thess 2:8). The ultimate triumph of the Church is foreshadowed in the image of the eternal kingdom of God in Dan 7:27 and 2:44-45. The great stone that destroyed other kingdoms symbolizes Christ's eternal kingdom that spans the earth entire (Dan 2:35).

2.2. The Church in the remainder of *Expositio*

Vital ecclesiological observations are also made in other chapters of *Expositio*, and remain closely related to the disquisition on the Church in

¹¹ A fragment of the so-called Song of Hezekiah (Isa 38:9-20), which refers to illness and recovery from it.

the explanations to Article 9. However, on many occasions, the issues which those explanations address only concisely are elaborated on elsewhere in *Expositio*. Still, they need to be outlined—albeit briefly—in view of the significance they had in the debate on the renewal of the Church, which was taking place during the lifetime of Johannes Marienwerder.

Spiritual gifts in the Church. In his commentary to Article 9, Marienwerder asserted Church's close relationship with Jesus Christ and His salvific act. The divine nature of the Church inspires confidence that it will stand the tests of time. God works to the benefit the Church (Art. VII, c. 40 r b). Furthermore, the Church is a community of the faithful who partake in God-given spiritual goods (Acts 4:32) (Art. X, c. 59 r b). Each member of the community serves others with a gift that they themselves have received (Art. VIII, c. 53 r a). The Church also sees persons particularly endowed by the Holy Spirit, whose action may prove prophetically significant. However, in order to be deemed genuine, a prophetic action or revelation must take three aspects into account (Art. VIII, c. 54 v d-55 r a). These include: the characteristics of the person who received the revelation, the manner in which the revelation was received, as well as its substance. Among the qualities of a visionary, attention is drawn to their charity, the function they perform in the Church, their relationship to the superiors, moral fortitude and avoidance of vainglory (Art. VII, c. 40 r a). According to Marienwerder, more is to be expected from persons of noble birth, individuals holding ecclesiastical dignities and titles (Art. VIII, c. 55 r a – v c). Arguments to support the outstanding importance of people vested with authority are provided by texts (Rom 13:1) and biblical examples (John 11:45; Dan 2:2-49; Gen 41:1-7). As for those who do not belong to the noble estate, one needs to note whether they have an experienced spiritual advisor whose opinion they respect, whether they are genuinely sincere believers, respect the hierarchy and do not preach fantasy. The ultimate proof in favour of the truthfulness of a visionary is to be found in “evident miracles or numerous fulfillments of what they predict” (Art. VIII, c. 55 v c). Clearly, those criteria had been met by the Pomesanian mystic Dorothea of Montau¹². In his article on the Holy Spirit, the author of *Expositio* devotes considerable attention to the mystical vision (Art. VIII, c. 56 r a-b); he also underlines that the revelations granted to Dorothea have certainly come from the Holy Spirit (Art. VIII, c. 56 r b)¹³.

The Eucharist and the Church. The theme of the Eucharist occupies a prominent place in *Expositio*, even though it does not arise directly from

¹² Dorothea is mentioned only once in the entire *Expositio*, specifically in Art.. VIII, c. 56 r b.

¹³ Cf. *Vita Dorotheae*, pp. 13–16.

the Creed¹⁴. Johannes Marienwerder observes that the Sacrament of the Eucharist enjoys much reverence in the Church (Prologue, c. 13 v d) and cannot be reduced to a mere commemoration of the Passion of Christ; instead, it should be associated with Article 9 on the unity of the Church and Article 10, concerning the forgiveness of sins (Prologue, c. 12 v c-d). In the Sacrament of the Eucharist, the Body and Blood of Christ are realistically present in the shape of bread and wine (Prologue, c. 13 v d-14 r a). Marienwerder rejects the claim that this is merely a metaphorical construct, since the formula of transubstantiation was established by Christ himself. Having been consecrated by the priest, bread and wine are substantially transformed into the Body and Blood of Christ, whilst retaining their forms. Christ is present completely, “not descriptively, but sacramentally” (Prologue, c. 14a). One thus receives Christ both sacramentally and spiritually through faith and love. By virtue of a worthy reception of Christ, one is incorporated into the Mystical Body of Christ as well as becomes renewed and purified. According to 1 Cor 11:29, unworthy reception of Christ draws the judgment of God. A person burdened by mortal sin, one intending to sin or believing erroneously receives the Sacrament of the Eucharist in an unworthy manner. Invoking the authorities (Augustine, Gratian, Albert the Great, Thomas Aquinas, Duns Scotus, Henry of Segusio) the author of *Expositio* explains at some length the rules for a worthy celebration of the Eucharist by the celebrant (Prologue, c. 14 r a-15 v d), from which it clearly follows that the Sacrament of the Eucharist was celebrated with great attention and reverence.

The Sacrament of Penance and indulgences. Reflecting on the Church, attention is also drawn to the sanative nature of the Sacrament of Penance. It belongs among the spiritual goods which God, through the Church, makes available to believers. The forgiveness of sins is not possible without true faith, “beyond the Church and the Communion of the Saints” (Heb 11:6) (Art. X, c. 61 v b). Just as baptism that ushers one into the Church washes all sin away, repentance offers renewal from sin after baptism¹⁵. The author of *Expositio* comprehensively explains the theology of the Sacrament of Penance, gives instructions for its administration, polemizes with those who reject it, and discusses the disciplinary issues involved in public penance (Art. X, c. 61 v c-64 v b). This sacrament—the fruit of God’s mercy—is announced in Isa 49:15-19, Jer 3:1, and Ezek 18:30-32. The Sacrament of Penance demonstrates close kinship with the Sacrament of the Holy Orders. Christ Himself granted the authority to bind and loose to

¹⁴ According to the author, the truth about all sacraments of the Church is indeed conveyed in the Apostles’ Creed, albeit in its various articles, Prologue, c. 12 v c.

¹⁵ In Marienwerder’s words, true penance is a second lifeline after a ship has sunk.

the Apostles and their successors (Art. X, c. 64 r a). As attested by the biblical testimonies in John 20:22-23 and Matt 18:18, holding the Power of the Keys (of distinction and absolution) as well as the jurisdiction of the Church, a priest is “released from sin, returned to the Church and reconciled with Christ” (Art. X, c. 61 v c). The remission of certain sins is reserved to the bishop (Art. X, c. 62 r b).

Johannes Marienwerder rejects the views which negate the significance of confessing before a priest. In the Sacrament of Penance, it is God Himself who forgives sins (Isa 43:25), while the priest is only a servant (Art. X, c. 64 r a). The author also discusses the penance-related practice of indulgences, focusing on the issue of indulgences which result in the foundation of new temples. It is clear to Jan that the act of a clergyman granting it is done for the glory of God and not for any other motive (Art. X, c. 63 v d), while only a person free from mortal sin, prompted by piety and guided by true faith is eligible for indulgence. The saints to whom churches thus erected are dedicated support their founders (Art. X, c. 63 v d-64 r a).

Apology of the Church with regard to doctrinal errors. Polemical statements directed against erroneous interpretations of the Apostles’ Creed are relatively frequent in *Expositio*. From a purely ecclesiological standpoint, Marienwerder refers to two groups of errors, the first of which comprises notions which emerged in the patristic period and originated with such figures as Nestorius (Art. III, c. 27 r a), Origen (Art. V, c. 33 r a), Arius (Art. X, c. 61 r a), Pelagius (Art. V, c. 33 r b); Montanus (Art. VIII, c. 54 r b); Helvidius (Art. III, c. 26 r b); Manes (Art. III, c. 26 v d); Valentinian (Art. III, c. 26 v d); Macedonius (Art. VIII, c. 56 v d). In such cases, the author often draws on the arguments presented by the recognized authorities of the Church, e.g. Augustine, Thomas Aquinas, Richard of St. Victor, etc. The second group consists of errors which are relatively new, though the author is quite sparing in naming them directly. Some erroneous views are mentioned, such as the rejection of the worship of the saints by the Waldensians (Art. X, c. 63 v d), but the author highlights the contradiction between the errors and the interpretation of biblical texts within the church and notions concerning the sacraments and harmful potential from an ecclesiological perspective. Marienwerder does admit discussion but does not accept stubborn persistence in error (Prologue, c. 10 v d). He often speaks of the heretics in general terms, thus emphasizing their separation from the Church, which is the community of salvation. Persisting in heresy is, according to Marienwerder, a sign of hubris. One who persists in error should be instructed and encouraged to improve. However, a person who does not wish to come to their senses should be eradicated by “bur-

ning, the sword or in a different fashion” (Prologue, c. 10 r a). Schismatics are different from heretics in that they transgress against obedience (Greeks, Ruthenians) (Art. IX, c. 59 r a); their disobedience also excludes them from the Church (Art. IX, c. 59 r b).

2.3. Interpretation of biblical texts with ecclesiological significance: a characterization

The degree to which ecclesiological interpretations in *Expositio* are supplied with biblical references is uneven. It is undoubtedly much higher in the commentary to Article 9 of the Apostles’ Creed. This is due to the fact that Johannes Marienwerder turns his attention there to the foundations of ecclesiology. The ecclesiological observations encountered in other parts of *Expositio* largely derive from Article 9 or relate to other articles of the Apostles’ Creed.

In the direct exposition on ecclesiology included in the chapter devoted to Article 9, biblical texts play a primary and fundamental role. The biblical argument employed in the ecclesiological elucidation is often conducive to a polemic against errors and heresies (cf. Roszak P, 2018, pp. 72.81-82). According to the author of *Expositio*, the entire concept of the Church is rooted in the biblical writings of the New as well as the Old Testament. From a formal perspective, two interpretive modalities can be discerned in the applied biblical argumentation: literal and symbolic-allegorical (Bardski K., 2007, p. 14; Karczewski M., 2015, pp. 265–281).

With respect to instances of a literal interpretation of the biblical text, one should mention the arguments concerning the unity of baptism (Eph 4:4; Col 3:1-17; Gal 3:28), its form (Matt 28:19) and matter (John 3:5), evangelical precepts (Matt 19:17; Mark 16:25; Luke 22:32) or disciplinary recommendations (John 20:22-23; 1 Cor 11:29).

Still, Marienwerder gives much greater preference to allegory. Thus, the biblical imagery in which the author recognises symbols of the reality of the Church include Noah’s ark (Gen 6-8); the eternal kingdom (Dan. 2) and the boat of Peter the Apostle (Matt 4:18-22, etc.). The promises given to Abraham (Gen 15:1), the persecution of the Israelites by the pharaoh (Ex 1:8-22), the time of bitterness (Is. 38:18) and the great stone (Dan 2:35) are interpreted using the mode of an allegory. Paul’s comparison of the Church to the Mystical Body of which Jesus Christ himself is the Head (Eph 1:22; 5:23; Col 1:18; 1 Cor 12:3-31) is also an element of fundamental importance.

As regards the form, the Bible is generally invoked in the form of quotations (cf. Roszak P., 2015, pp. 115–140). Occasionally, biblical depic-

tions and substance are paraphrased without providing relevant passages in the Scripture. This applies primarily to the foremost symbolic imagery of the Church: Noah's ark, the boat of Peter the Apostle and the Mystical Body.

Also, it is with great ease that Johannes Marienwerder draws on the Old Testament. Not infrequently, the biblical argument is based simultaneously on several quotations from the New and the Old Testament. In a manner typical of the contemporary exegesis, the Holy Scriptures are treated as one complementary whole.

In his interpretation of the biblical writings, the author of *Expositio* sometimes refers to ecclesiastical authorities. For instance, when discussing Article 9, the author cites Bernard of Clairvaux in his exposition concerning the four periods in the history of the Church.

3. The concept of the Church in *Expositio* and the Prague reformatory postulations in the fourteenth century

Fourteenth-century Bohemian Prague as a centre of reform. In the latter half of the fourteenth century, Bohemian Prague became one of the important reformatory centres in the Church. The spiritual atmosphere of that milieu was also due to the work of the three great Prague-based preachers at the time. The necessary renewal of church life, the fight against the degradation of the religious and secular clergy, the formalism and splendour of the Church and the pursuit of a more profound religiosity among the faithful were the core issues in the sermons of Konrad Waldhauser (1326–1369) (Gajewski W., 2016, pp. 61–63). The second of the preacher-reformers, Jan Milíč of Kroměříž (c. 1320–1374) (Gajewski W., 2016, pp. 63–66), was even more radical. He ran a home for fallen women, renounced all dignities and lived in poverty. Milíč introduced the custom of frequent Holy Communion under both species and advocated frequent Holy Communion for the laity. He was a vociferous critic of the papacy, the emperor and church dignitaries, called for a universal council, and proclaimed the coming of the end of days and the related manifestations of the Antichrist. In his opinion, the only chance lay in a return to the simplicity and poverty of the early Church according to the biblical model. He also argued for the renewal of preachmanship and claimed that the spiritual rebirth of Christians was indispensable.

The third great preacher – the reformer Matěj of Janov (1350/1355–1394) – was Jan Milíč's pupil (Gajewski W., 2016, pp. 66–69). He would also denounce the abuses in the Church, particularly the contemporary

papal schism. He saw the way forward for the renewal of the Church in a return to fidelity to the Word of God, with the Bible as the centre of Christian life and the standard to which everything is subject. He also believed that the faithful should be enabled to participate frequently in the Eucharist, because it is in the Eucharist that true communion with God and, among others, takes place.

The history of the first decades of the Prague University, founded in 1348, owes considerable credit to the outstanding intellectuals who came to Bohemia from other academic centres at the time (Bologna, Sorbonne, Oxford and others). This facilitated the exchange of new ideas, philosophical concepts and more or less radical notions of how the Church should be renewed (Szulc A., 2004, pp. 20–33). University professors, especially scholars at the faculty of arts, engaged in debates on such issues as (Krzyżaniakowa J., 1995, p. 95) the essence and role of the all papal authority, the role of the Council, the sacraments of the Church, the place of the faithful in the Church, the just distribution of wealth, usury, the idea of conciliarism, etc.

Henry Totting of Oyta and others. Among the most prominent figures of Prague's arts faculty was Henry Totting of Oyta (c. 1330–1397) (Krzyżaniakowa J., 1995, pp. 97–109), who is regarded as a person who may have had a significant influence on the views of Johannes Marienwerder. Henry himself was a scholar at Erfurt, Paris and Prague and contributed to the establishment of the University of Vienna (1384). His academic career in Prague was associated first with the faculty of arts and subsequently with the faculty of theology. His views were close to those of Jean Buridan and William Ockham, the presumed originator of nominalism. Henry was also influenced by his professors John of Dambach, as well as Jan Moravec, a friend of Tauler and Meister Eckhart (cf. Kwiatkowski S., 1992). Augustinian theologians Johannes Klenkot and John of Brakel were also among Henry's masters. Moreover, Henry's scholarly formation found its major cornerstone in the 1369–1372 dispute with Vojtěch Raňkův of Ježov, an important figure in Bohemian science and the reformatory current (Krzyżaniakowa J., 1995, pp. 92–93). The latter was an opponent of nominalism and Augustinianism whilst siding with the views of John Wycliffe (cf. Gajewski W., 2016, pp. 49–60). The crux of the dispute was Henry's claim that a clergyman living in grave sin should not preach. It is also likely that the dispute had something to do with the tendency to restrict non-Bohemian scholarly activity at the University of Prague. Henry Totting of Oyta himself was an adherent of nominalizing Augustinianism (cf. Dekarli M., 2015): Prague's highly popular movement for Church renewal, which underscored the importance of the Bible and early

Christianity, as well as supported broadly understood *devotio moderna* (Krzyżaniakowa J., 1995, pp. 96–97; cf. Chaunu P., 1989, p. 353). As the reductionist tendencies grew increasingly intense in the Prague milieu, he adopted a moderate path (*via media*). Henry of Oyta promoted at least sixteen bachelors and six masters. Of the latter, Johannes Marienwerder, Matthew of Krakow and Konrad von Soltau went on to play the greatest roles in academic circles.

Throughout his life, Johannes Marienwerder maintained close contact with both Henry Totting of Oyta and Matthew of Krakow. Matthew of Krakow (c. 1345–1410) (Krzyżaniakowa J., 1963, pp. 9–57; Szafranski A., 1967, pp. 25–92) is considered an outstanding theologian and a representative of the movement for the reform of preaching. In his writings, he argued for the renewal of the Roman Curia and a reform of the Church in the spirit of conciliarism (cf. Seńko W., 1970; Kałuża Z., 1977, pp. 51–174). He was also an ardent advocate of the deeper spiritual life of the faithful according to the precepts of *devotio moderna* (Szulc A., 2004, pp. 35–38). Matthew construed theology practically, as a form of medicine for the specific person and approached the mission of priests and sacramental life in a similar fashion. In this respect, frequent reception of the Holy Communion was particularly crucial (Szulc A., 2004, pp. 25–26).

The ecclesiology of Expositio and the Prague milieu. Johannes Marienwerder stayed at the University of Prague between 1365 and 1387, completing successive stages of studies at the faculties of arts and theology, only to reach the position of professor of theology and hold the deanship of the faculty of theology (Hipler F., 1864–1866, pp. 166–299; Borzyszkowski M., 1968b, pp. 111–199; Borzyszkowski M., 1969, pp. 85–171; Wenta J., 1994, pp. 288–289; Glauert M., 2003, pp. 486–494; Mentzel-Reuters A., 2006, pp. 157–175; Kaliszuk J., 2010). He was probably ordained in 1373 and became a priest in the Diocese of Pomesania (Glauert M., 2003, p. 489). As canon at the castle church of All Saints (1377–1386) and synodal preacher, he participated fully in the endeavours to renew the Church and the spiritual life of the believers. He also had the opportunity to listen to the great preachers of Prague and to take part in the debates on church reform. In 1387, which witnessed radical steps taken to resolve the ethnic issue at the university and the culmination of disputes on doctrinal issues, especially on the frequent communion of the laity, Marienwerder left Prague for Prussia. Probably towards the end of his stay there, he became a monastic with the Teutonic Order, henceforth known as “magister Iohannes dictus Marinwerdir, sacra theologiae professor ac canonicus religiosus ordinis beatae Mariae domus theutonicorum ecclesiae Pomezaniensis” (Glauert M., 2003 p. 486; cf. Kwiatkowski K., 2019). At that time, plans

were being made to establish a university in Chełmno, but the idea did not come to fruition. He accepted the cathedral canonry in Kwidzyn, and from 1388 until his death on 19 September 1417 held the deanship of the Pomesanian Cathedral Chapter (Glauert M., 2003; Radziwiński A., 2008, pp. 166–167; Biskup R., 2020).

Based on fragmentary analyses of *Expositio*, which may be regarded as the seminal theological work of Johannes Marienwerder, as well as studies concerned with his other writings, it may be readily asserted that he belonged to the moderate current of Church renewal.

Expositio makes no explicit demands for ecclesiastical reforms of structural nature. The reform of the papacy is not addressed, nor is the necessity of convening a council ever mentioned. Jan valued the successors of the Apostles and sacramental priesthood, although he emphasized the ancillary nature of their mission. The Pomesanian rejected the reductionist approach to the sacraments, including the Eucharist, recognizing it to be an exceptional gift of the Church and a spiritual medicine. He did not concern himself with the issue of frequent Holy Communion, although Dorothea of Montau is known to have received it daily, i.e. just as certain Prague reformers would have it (Bylina S., 2001, pp. 91–102). A staunch opponent of heresy, he strongly asserted the truth that salvation was attainable only within the Church.

On the other hand, *Expositio* does demonstrate a number of elements typical of the new theology propagated in Prague. It is clear that the Scripture plays the principal role in the ecclesiological argumentation. However, Marienwerder interpreted it as relying on the recognized church authorities. The renewal of the Church centres around a change of mindset and a more profound spirituality. This renewal takes place within the community of the Church through the deepened spiritual life of the individual, conscious participation in the Sacrament of Penance, as well as striving for a fuller knowledge of God. Johannes Marienwerder knows and recommends greater piety in the spirit of *devotio moderna* (Bylina S., 1984, pp. 113–114; cf. Szulc A., 2004, pp. 35–45; Żukowska K., 2017).

Expositio itself is the Pomesanian's response to the shortcomings and growing doctrinal confusion. Writing the treatise, Jan sees the state of the Church experiencing an inner anguish, similar to that of his contemporaries, the Church reformers. He is, however, very careful in formulating accusations and condemnations. His testimony about his contemporary Church is moving. The Church weeps because her children merely pretend to be the servants of Christ while, in reality, they are servants of the Antichrist. The remark (Art. IX, c. 58 v c-d) about the corruption of mores, the disfigurement of the Church and the disdain it is shown may intimate

the abuses concerning the trade in ecclesiastical offices or the immoral conduct of the clergy whom the Bohemian reformers denounced. Nonetheless, Jan avoids being specific, underlining the destructive influence of false religiosity and the virtually dead-end situation in which the Church has found itself. A time of crisis for the Church produces greater bitterness than previous persecutions and heresies. Therefore, Christocentrism becomes a crucial trait in the portrayal of the Church, suggesting the direction of its renewal. There is another clearly palpable element, i.e. a yearning—characteristic of the Prague reformers—for a return to the sources, i.e. emulation of the faith and the Church of the early Christians.

The ecclesiological views conveyed in *Expositio* may therefore be regarded as consistent with the moderate reformatory line presented by Henry Totting of Oyta and the principal claims advanced by Jan Milicz and Mateusz of Janów. Johannes Marienwerder maintains far-reaching restraint which prevents him from formulating radical reformatory postulates; instead, he seeks to elucidate the truths of faith and rules which govern the Church as well as stresses the need to deepen one's spiritual life.

Conclusions

Ecclesiology is one of the many theological themes which were given attention in *Expositio Symboli Apostolorum* by Johannes Marienwerder. According to the latter author, the mission of the Church is closely aligned with the biblical testimonies, which shed light on its nature and the purpose of its existence. The Holy Scripture also provides knowledge about the principal characteristics of the Church: unity, dignity and constancy. The Church is similar to the biblical ark of Noah: a vessel which offers deliverance in the face of human sin and its ramifications. The biblical texts also supply a foundation thanks to which the errors and heresies directed against the Church can be repudiated. The fact that Marienwerder often draws on the Holy Scripture may be attributed to various factors, such as the reformatory postulations that he was exposed to while experiencing the ecclesiastical and academic milieus of Bohemian Prague. The considerably emphasized importance of the Scripture was characteristic of the new theology deriving from the current of *devotio moderna*. This study constitutes a preliminary to further research on the theology of Johannes Marienwerder, given that the limited extent does not allow for findings from a detailed study of the ecclesiology of Marienwerder's writings dedicated to Dorothea of Montau to be included in this paper. Undoubtedly, being a spiritual companion to the Pomesanian Mystic and the efforts to

promote her worship are connected with the conception of the Church that Marienwerder envisioned. The Mystic herself was a gift to the Church and a sign of its constant renewal. It is to be hoped that this study will encourage further enquiry into the theological oeuvre of one of the most eminent theologians of Pomesania.

BIBLIOGRAPHY

Source

Johannes Marienwerder, *Expositio Symboli Apostolorum* (1401), Gdansk Library Polish Academy of Sciences (PAN) 1977 (1401); Jagiellonian Library manuscript 299 n. 163a 0 175b.

Others

Bardski Krzysztof, 2007, *Słowo oczyma Gołębicy. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Warszawskie Studia Teologiczne Rozprawy Naukowe 3, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa.

Biskup Radosław, 2020, *O ustroju, strukturze i składzie osobowym krzyżackich kapituł katedralnych w średniowiecznych Prusach*, in: Joanna Liguz (ed.), *Studia z dziejów Diecezji Pomezańskiej w 775. rocznicę jej utworzenia. Materiały z V Sympozjum Dorońskiego w Kwidzynie (23.06.2018)*, Bernardinum, Pelpin, p. 101–117.

Borzyszkowski Marian, 1968a, *Jan z Kwidzyna, Spis treści wyjaśnienia Symbolu Apostolskiego (po 1399) (=Tabula)*, Studia Warmińskie, vol. V, p. 585–590.

Borzyszkowski Marian, 1968b, *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417) (cz. 1)*, Studia Warmińskie, vol. V, p. 111–199.

Borzyszkowski Marian, 1969a, *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417) (cz. 2)*, Studia Warmińskie, vol. VI, pp. 85–171.

Borzyszkowski Marian, 1969b, *Jana z Kwidzyna († 1417) kazanie synodalne 'Expergescimini hodie' wygłoszone w Pradze po 1384 roku*, Studia Warmińskie, vol. VI, p. 509–522.

Borzyszkowski Marian, 1974, *Jana z Kwidzyna Prolog do Expositio Symboli Apostolorum*, Textus et Studia in historiam theologiae in Polonia exultae spectantia, II, 2, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, p. 9–61.

Bylina Stanisław, 1978, *Czeska myśl reformatorska w drugiej połowie XIV wieku i jej echa na Śląsku*, Zeszyty Naukowe KUL, vol. 21, 3–4, p. 63–83.

Bylina Stanisław, 1984, *Nowa dewocja, postawy wiernych i kult maryjny w Europie środkowej późnego średniowiecza*, Studia Claromontana, vol. 5, p. 110–126.

Bylina Stanisław, 2001, *Nurty odnowy wewnętrznej a problem częstej komunii w Europie Środkowej w XIV–XV wieku*, in: Dariusz Zydorek (ed.), *Scriptura custos memoriae. Księga pamiątkowa ofiarowana Brygidzie Kürbis*, Wydawnictwo UAM, Poznań, p. 91–102.

Chaunu Pierre, 1989, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250–1550)*, PAX, Warszawa.

Dekarli Martin, 2015, *Henry Toting of Oyta and the Prague Nominalist Schola Communis between 1366 and 1409: A Preliminary Draft*, Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis, vol. LV, fasc. 1, p. 55–72.

- Dinckmut Karl (ed.), 1485, *Erklärung der zwölf Artikel des christlichen Glaubens*, [...], Ulm, online: Digitale Bibliothek – Münchener Digitalisierungszentrum (MDZ), BSB-Ink: E-88 (15.01.2022).
- Gajewski Wojciech, 2016, *Postulaty reformy Kościoła: Waldo-Wiklef – Jan Milič z Kroměříža – Matěj z Janova*, in: A. Paner, M. Hinz (eds.), *Jan Hus: życie i dzieło. W 600. rocznicę śmierci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, p. 33–70.
- Glauert Mario, 2003, *Das Domkapitel von Pomesanien*, Prussia Sacra 1, Verlag der Nikolaus-Kopernikus Universität, Toruń.
- Hipler Franz, 1864–1866, *Meister Johannes Marienwerder und die Klausnerin Dorothea von Montau*, *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, vol. 3, p. 166–299.
- Kaliszuk Jerzy, 2010, *Johannes Marienwerder*, in: George Dunphy (ed.), *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Brill, Leiden–Boston, p. 1081.
- Kaluża Zenon, 1977, *Eklezjologia Mateusza z Krakowa. (Uwagi o De praxi Romanae Curiae)*, *Studia Mediewistyczne*, vol. 18,1, p. 51–174.
- Karczewski Marek, 2015, *Symbolika orła we wprowadzeniu do Żywota Doroty z Mąków*, in: Stefan Ewertowski, Marek Karczewski, Marek Żmudziński, *Vivat Pomesania! Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Janowi Wiśniewskiemu*, Wydział Teologii UWM, Olsztyn, p. 266–275.
- Karczewski Marek, 2021a, *Expositio Symboli Apostolorum Jana z Kwidzyna jako źródło badań na średniowieczną teologią i egzegezą biblijną*, *Studia Elbląskie*, vol. XXII, p. 329–346.
- Karczewski Marek, 2021b, *Pismo Święte i odwieczne Słowo Boga w Expositio Symboli Apostolorum Jana z Kwidzyna*, *Biblica et Patristica Thoruniensia*, vol. 14,3, p. 287–304.
- Kowalczyk Marta, 2014, *Charakterystyka doświadczeń mistycznych bł. Doroty z Mąków na podstawie historycznych źródeł autorstwa Mistrza Jana z Kwidzyna*, *Studia Warmińskie*, vol. LI, p. 95–107.
- Kowalczyk Marta, 2018, *Bł. Dorota z Mąków*, Flos Carmeli, Poznań.
- Krzyżaniakowa Janina, 1995, *Henryk Totting z Oyty i jego prascy uczniowie*, *Roczniki Historyczne*, vol. 61, p. 87–109.
- Krzyżaniakowa Janina, 1963, *Mateusz z Krakowa. Działalność z Pradze w latach 1355–1394*, *Roczniki Historyczne*, vol. 29, s. 9–57.
- Kujawska-Komender Teresa, 1957, *Wstęp do badań nad pismami Doroty z Mąków*, *Nasza Przeszłość*, vol. 5, p. 84–132.
- Kwiatkowski Stefan, 1992, *Wpływ doktryny Jana Taulera na hagiograficzną sylwetkę Doroty z Mąków piśmiennictwie Jana z Kwidzyna*, in: Zenon Hubert Nowak (ed.), *Balticum. Studia z dziejów polityki, gospodarki i kultury XII–XVII wieku ofiarowane Marianowi Biskupowi w 70. rocznicę urodzin*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń, p. 189–196.
- Mentzel-Reuters Arno, 2006, *Das pomesanische Domkapitel als literarisches Zentrum. Der Falldes Prager Magisters Johannes Marienwerder*, in: Ralf Georg Päsler – Dietrich Schmidtke (eds.), *Deutschsprachige Literatur des Mittelalters im östlichen Europa: Forschungsstand und Forschungsperspektiven*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2006, p. 157–175.
- Rozsak Piotr, 2018, *Rola Pisma Świętego w średniowiecznej teologii*, *Teologia w Polsce*, vol. 12, 2, p. 71–84.
- Rozsak Piotr, 2015, *The Place and Function of Biblical Citations in Thomas Aquinas's Exegesis*. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives, in:

- Piotr Roszak, Jorgen Vijgen (eds.), *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas*, Brepols Publishers, Turnhout, p. 115–140.
- Rozynkowski Waldemar, 2006, *Omnes Sancti et Sanctae Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich zakonu krzyżackiego*, Muzeum Zamkowe, Malbork.
- Seńko Władysław (ed.), 1970, *Mateusz z Krakowa, O praktykach kurii rzymskiej oraz dwa kazania synodalne o naprawie obyczajów kleru*, PWN, Warszawa.
- Stegmüller Friedrich, 1950–1980, *Repertorium biblicum medii aevi*, vol. 1–11, Instituto Francisco Suárez, Marid.
- Szafrański Adam, 1967, *Mateusz z Krakowa. Wstęp do badań nad życiem i twórczością naukową*, Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Uniwersytetu Warszawskiego, vol. 8, p. 25–92.
- Szulc Alicja, 2004, *Homo religiosus późnego średniowiecza*, Wydział Historyczny UAM, Poznań.
- Tríška Josef, 1981, *Repertorium biographicum Universitatis Pragensis praeussiticae 1348–1409*, Univerzita Karlova, Praha.
- Wenta Jarosław, 1994, *Jan z Kwidzyna*, in: Zbigniew Nowak (ed.), *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, Wydawnictwo Gdańskie, Gdańsk, vol. II, p. 288–289.
- Westphal Hans, Triller Anneliese, 1964, *Vita Dorotheae Montovienis Magistri Johannis Marienwerder*, Böhlau Verlag, Köln–Graz.
- Wiśniewski Jan, 2014, *Poczet Biskupów Pomezjańskich (Ecclesia Pomesaniensis)*, Wydział Teologii UWM, Olsztyn.
- Wojtkowski Julian, 2019, *Kosmologia Jana z Kwidzyna*, Studia Elbląskie, vol. XX, p. 195–198.
- Wojtkowski Julian (ed.), 2015, Piotr Lombard, *Cztery Księgi Sentencji*, Wydawnictwo Diecezjalne, vol. II, Olsztyn.
- Żukowska Kamila, 2017, *Intymna ścieżka. Późnośredniowieczna pobożność jako kontekst dla Reformacji*, Zagadnienia Rodzajów Literackich, vol. LX, fasc. 4, p. 159–173.
- Żurek Antoni, 2017, *Symbol wiary jako przedmiot Disciplina Arcani w Kościele starożytnym*, Vox Patrum, vol. 67, p. 789–800.

Piotr Adamek¹
Department of Religious Studies
Fu Jen Catholic University (Taiwan)

The Role of Chinese Family in the Spread of Christianity in the Seventeenth-Century China. The Xu Family of Shanghai as an Example

[Rola chińskiej rodziny w szerzeniu chrześcijaństwa w XVII-wiecznych Chinach. Rodzina Xu z Szanghaju jako przykład]

Streszczenie: Rodzina chińska odegrała zasadniczą rolę w szerzeniu chrześcijaństwa w Chinach w okresie późnej dynastii Ming i wczesnej dynastii Qing (XVII w.). Kontakt pierwszych jezuitów z Chińczykami był zazwyczaj ograniczony do mężczyzn, np. uczonych konfucjańskich. Niektórzy z nich, po przejściu na katolicyzm, nawracali jednak swoje rodziny. Rodziny te stanowiły bardzo ważną podstawę pracy misyjnej: wspierały misjonarzy, organizowały życie religijne Kościoła chińskiego i ewangelizowały swoich sąsiadów. Bez chińskich rodzin misja ta byłaby niemożliwa. Historyczny przegląd roli chińskich rodzin w szerzeniu chrześcijaństwa w Chinach w XVII w. zostanie przedstawiony na przykładzie rodziny Xu z Szanghaju. Wybitny uczyony konfucjański Xu Guangqi mógł – po swoim nawróceniu na chrześcijaństwo – nawrócić także całą swoją rodzinę. Nawrócenie to nie tylko pomogło w ustanowieniu Kościoła katolickiego w Szanghaju, ale było również kluczowe w procesie utrzymania chrześcijaństwa jako „religii rodzinnej”. Na podstawie opublikowanych źródeł przeanalizowano i omówiono wpływ rodziny Xu na Kościół katolicki w Chinach.

Summary: Chinese family played a fundamental role in the spreading of Christianity in China during the Late Ming and Early Qing dynasty (17 century). The contact of the first Jesuit missionaries with Chinese people was usually limited to men, as e.g. Confucian scholars. Some of them, however, converted their families after they became Catholic. These families were a very important basis for the missionary work: they supported missionaries, organized the religious life of the Chinese Church, and evangelized their neighbors. Without Chinese families the Chinese mission would be virtually impossible. A historical review of the role of Chinese family in the spread of

¹ Piotr Adamek, Department of Religious Studies, Fu Jen Catholic University (Taiwan), No. 510號, Zhongzheng Rd, Xinzhuang District, New Taipei City, Taiwan 242, piotradamek@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2759-7858>.

Christianity in China in 17th Century will be presented on the example of the Xu Family from Shanghai. The eminent Confucian scholar Xu Guangqi could – after his conversion to Christianity – convert also his whole family. This conversion helped not only to establish Catholic Church in Shanghai but was also crucial in the process of maintaining Christianity as a “family religion.” Based on published sources, the impact of Xu family on the Catholic Church in China will be analyzed and discussed.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo w Chinach w XVII w.; rodzina chińska; Xu Guangqi; Candida Xu; jezuitci.

Keywords: Christianity in China in 17th Century; Chinese Family; Xu Guangqi; Candida Xu; Jesuits.

Introduction

The importance of the Chinese family in the Christianization of China cannot be overestimated. Although Christianity was brought to China by missionaries from abroad, the fact that the Chinese accepted it as their own is related to the conversion of single people and the promotion of the Christian faith within Chinese families and by Chinese families. Nevertheless, until now, most Western publications on missions in the Middle Kingdom focus mainly on the work of foreign missionaries,² such as the Jesuits Matteo Ricci (Li Madou 利瑪竇, 1552–1610)³ or Michael Boym (1614–1659),⁴ often ignoring the role of the Chinese in the evangelization of the country, without whom the mission would not be possible. In recent years, however, there have been publications analyzing the importance of the local Chinese community in the evangelization, as well as examining the contribution of single individuals. Scholars such as Gail King⁵ or Shi Xijuan⁶ reflected the important role that several Chinese families played in the spread of Christianity in China in the 17th century, especially the Xu 徐 family from Shanghai, presented in this paper. The topic will be presented in four parts: in the first one, the process of conversion to Christianity by Paul Xu Guangqi 徐光啓 (1562–1633) and his family in Shanghai will be discussed. In the second part, the impact of the Xu family on the evangelization of the entire region will be presented. Subsequently, the outstanding role played by the granddaughter of Paul Xu Guangqi – Candida Xu – and her relatives will be reflected in the missionary work in China. Finally, in the last concluding

² Cf. Dunne, 2010; Latourette 1929.

³ See, e.g., Cronin, 1955.

⁴ See, e.g., Kajdański, 1999.

⁵ King 1998; King, 2021.

⁶ Shi Xijuan 2015.

section, the importance of the Xu family to the history of the Church in China will be briefly emphasized.

1. The Conversion to Christianity by Paul Xu Guangqi and his Family in Shanghai

Christian missionaries from Persia reached the Middle Kingdom as early as in the 7th century.⁷ In the 13th century, Catholic Franciscans worked in China.⁸ However, after the fall of the Mongolian Yuan Dynasty in the 14th century, Christianity in China disappeared. When Matteo Ricci and other Jesuit missionaries arrived in Macao at the end of the 16th century, they had to begin once more. For the first 20 years, their efforts had little success and brought only single conversions. The Chinese did not accept the “foreign monks.” The change came as the Jesuits put on a Confucian dress and turned to the intellectual and political elite of the country. Because of their European education, not only in theology, but also, for example, in astronomy, they quickly aroused the interest of Chinese scholars, and their openness for the Chinese culture and for Confucian values, as well as the acceptance of rituals in honor of their ancestors and in honor of Confucius, became the basis of dialogue and, sometimes, friendship. Some Chinese scholars, usually after years of contacts with missionaries, accepted Christianity, starting the long process of its inculturation in the Middle Kingdom.

One of them was a Chinese scholar Xu Guangqi 徐光啓, born in 1562 in Shanghai.⁹ In his own family he learned the importance of science and spirituality. Xu Guangqi himself quickly climbed in the scholarly career and passed subsequent state exams, eventually becoming the minister of ritual and the grand secretary – *de facto* the prime minister of the state.¹⁰ He also became an outstanding Confucian scholar writing works on astronomy, agronomy and religion. At the age of 33, being still a teacher in Shaozhou 韶州 (today Shaoguan 韶關), Guangdong Province, he met the Italian Jesuit Father Lazzaro Cattaneo and developed an interest in Western science and... Christianity. Five years later, in Nanjing, he met another Jesuit Matteo Ricci, and they became good friends.¹¹ Soon after,

⁷ For more about so called „Nestorian” Church of the East in China or *jingjiao* 景教, see Malek et al., 2006; Standaert, 2001, p. 1–42.

⁸ Cf. Standaert, 2001, 43–111.

⁹ About Xu Guangqi see Jami et al., 2001; Sievernich 2012, p. 111–118; Wu Hsin-fang, 2018, 437–464; Hummel, 1964, Vol. 1, p. 316–319.

¹⁰ Shi Xijuan, 2015, p. 203; Sievernich, 2012, p. 113–114.

¹¹ Sievernich, 2012, p. 115.

Xu Guangqi had a dream. He was praying in a temple with three chapels: in one there was a statue of God the Father, in the other – God the Son, the third chapel was empty. Xu Guangqi interpreted this dream as a kind of divine revelation.¹² Eventually, after many conversations, meditations, and an overnight reading of the catechism, Xu Guangqi at the age of 41 (in January 1603) was baptized ending his long intellectual conversion process to Christianity. He was baptized with the name Paul.

The conversion of Paul Xu Guangqi¹³ initiated the Christianization of his surroundings. He himself immediately began to evangelize, first of all to his family. Because of his zeal, testimony, and prayer, virtually his whole family, including his father Xu Sicheng 徐思誠,¹⁴ his wife, children, nine grandchildren, and distant relatives (50 people in total), was baptized within a few years, and Shanghai became an important missionary center, laying a solid foundation for the development of Christianity in China that has endured for centuries.

The conversion of Paul Xu Guangqi's wife, who enthusiastically participated in services and promoted Christianity, especially among other women, had a great impact on the entire family and surroundings.¹⁵ As known, in the Chinese Confucian culture, contacts between men, including missionaries, with women were very limited¹⁶ and the direct evangelization by missionaries was practically impossible.

2. The Impact of the Xu Family on the Evangelization of the Region

In the evangelization, Paul Xu Guangqi did not stop within his own family, but officially confessed his faith and encouraged other Chinese scholars to convert, pointing out that Christianity does not contradict the Chinese view of the world, but completes and perfects it. His own testimony of Christian life led to numerous conversions. According to Shi Xijuan, the reputation and authority that Paul Xu Guangqi had in the local community played a key role in the rapid spread of Christianity in Shanghai in the first half of the 17th century,¹⁷ earning him the nickname of one of the “three pillars of Christianity in China.”¹⁸ Even after he had

¹² Sievernich 2012, p. 114.

¹³ For more about the conversion of Xu Guangqi, see Standaert, 2001, p. 407.

¹⁴ Shi Xijuan, 2015, p. 200.

¹⁵ Shi Xijuan, 2015, p. 201.

¹⁶ Standaert, 2001, p. 395.

¹⁷ Shi Xijuan, 2015, p. 204.

¹⁸ Standaert, 2001, p. 405.

achieved the highest positions in the state, he still talked to simple people¹⁹ and publicly announced that everyone who believed in God was his friend, his family. He also promoted relations between missionaries and Chinese officials,²⁰ and because of that the missionaries could contact the Chinese elite, including the imperial court in Beijing, and he protected also missionaries and Christians from persecution.²¹

Without this patronage of Paul Xu Guangqi, the work of missionaries in China would be very limited, perhaps even impossible, the patronage was continued after his death in 1633 by his family.²² Paul's son, Jakob Xu Ji 徐驥, provided the missionaries with comprehensive support. He arranged public sermons of missionaries and also, he himself evangelized his many friends. According to the testimony of the French Jesuit Philippe Couplet (1623–1693), thousands of people in the region converted to Christianity every year when Jacob Xu Ji translated the homilies. Because of the support of his family already in 1665, the number of Christians in Songjiang 松江 Prefecture (around today's Shanghai) exceeded to 50,000, and 66 churches were built in nearby towns and villages.²³ When a few years later in Beijing, the Jesuit Johann Adam Schall von Bell (1591–1666)²⁴ was sentenced to death and most of the missionaries were expelled from China for several years, the young Church in the Shanghai region not only survived but continued to develop. It is known that in the absence of missionaries, in the that time relatively small city of Shanghai alone, more than a thousand people were baptized.²⁵

The four daughters of Jakob Xu Ji played a special role in the evangelization of the region. Due to the high social status and respect of the Xu family, all four women married scholars from the most important families of Songjiang Prefecture and transferred the Christian faith to their husbands and their families.²⁶ For example, the first daughter, Felicita Xu, was married to Ai Yuanhuai. Soon both her husband and his mother, who were formerly Buddhists, converted to Christianity, and the whole Ai family became one of the most known Catholic families in the region for centuries.²⁷ Besides, the Christian example of the four daughters of the

¹⁹ Sievernich, 2012, p. 114.

²⁰ Shi Xijuan, 2015, p. 203.

²¹ Sievernich, 2012, p. 115.

²² Standaert, 2001, p. 428. Two other „pillars” were Leo Li Zhizao (1565–1630) and Michael Yang Tingyun (1562–1627), see Sievernich 2012, p. 113.

²³ Shi Xijuan, 2015, p. 205.

²⁴ For more about Johann Adam Schall von Bell, see Malek, 1998.

²⁵ Rougemont, 1999, p. 28.

²⁶ Shi Xijuan, 2015, p. 201.

²⁷ Shi Xijuan, 2015, p. 201, 205.

Xu family became a kind of model for many other women. It was a kind of turning point in the Christianization of the region, and because of that Christianity became widely accepted in the local society and went beyond the limits of one family.

3. The Role of the Granddaughter of Paul Xu Guangqi – Candida Xu and her Relatives

One of the four daughters – Candida Xu (1607–1680) – deserves special attention.²⁸ Among Chinese Catholics, she is still called the “apostle of China” and the “mother of Chinese Christianity” because of her immense importance for the mission in the Middle Kingdom and her support for the young Chinese Church. Catholic missionaries called her “the role model of the Christian woman”²⁹ because of her pious life and the impact she had on thousands of Chinese women in the seventeenth century. Baptized as an infant in 1607, Candida Xu was growing up in a Catholic family.³⁰ Parents who recently converted to Christianity zealously prayed with their children and practiced works of charity. Candida’s grandfather, Paul Xu Guangqi, also paid a particular attention to the spiritual development of his grandchildren.³¹ Candida – possibly learning with her brothers – received a basic education. In 1624, she married the scholar Xu Yuandu 許遠度, who was a Buddhist. During nearly thirty years of marriage, Candida cared for harmony in the family, combining prayer and work, and raising eight children in the Christian spirit.³² Later her husband himself was baptized.³³

After the death of her husband, at the age of 46, Candida Xu decided to devote her life to the service of God and the Church³⁴ and began to support Christian missions in various ways, using her social status, wealth, and the authority as a mother in the family. For 25 years she supported – materially and immaterially – virtually all Jesuit missionaries in China, who for several years were completely cut off from the European support.³⁵ She helped also to construct several dozen churches

²⁸ Her first biography was published by Philippe Couplet (Couplet, 1688); the newest and most extensive one by Gail King (King 2021).

²⁹ Cf. Standaert, 2001, p. 394; King, 2021.

³⁰ King, 2019, p. 31.

³¹ King, 2019, p. 33.

³² King, 1998, p. 53.

³³ Shi Xijuan, 2015, p. 202.

³⁴ King, 1998, p. 54.

³⁵ King, 1998, p. 57.

in various parts of China. She personally accompanied her son, who became the administrator of the Jiangxi province, on his travels to Sichuan or Nanchang. She was interested in the situation of Christians there and helped them.³⁶ Candida Xu also became involved (in the seventeenth century!) in publishing and printing religious books, which she then presented to her many friends, as an important tool for evangelization.³⁷ Her another mission was the charity work. She generously supported all people in need and founded orphanages.³⁸ Interesting enough, her many projects were financed with her own work, e.g. she run a weaving workshop with a group of women.³⁹

For Candida Xu the most important was her faith she received from her family. Therefore, she also paid a special attention to the prayer and spiritual life of recently established Christian communities. Since in the traditional Chinese society (including the church) women were separated from men, Candida, after talking to missionaries, founded a special Sisterhood of the Mother of God, meeting for prayer and catechesis. She also supported a group of young women who decided to devote their lives to serving the sick and the poor, and for the evangelization.⁴⁰ They became the basis of the later Chinese consecrated virgins,⁴¹ who helped the Church in China survived the greatest persecution in the 18th and early 19th centuries.

Conclusion

The Importance of Chinese Family in the Spread of Christianity in China

It is because of local Chinese families such as the Xu family from Shanghai, that the Christianity, brought to China by foreign missionaries in the late 16th century, managed to take roots in the Middle Kingdom in the Seventeenth-Century China and then resist persecution in the following century. We could distinguish at least four roles the Chinese family had in this process of evangelization:

– the Chinese family was the main recipient of the Good News. Even if first converts by Jesuit missionaries were concrete Chinese individuals,

³⁶ King, 1998, p. 58–59.

³⁷ King, 1998, p. 60.

³⁸ Until now many Catholic social projects in China, doing caritative work, have Paul Xu Guangqi and Candida Xu as their patron saints, cf. Pan 2010, p. 43–47.

³⁹ King, 1998, p. 55.

⁴⁰ King, 1998, p. 63.

⁴¹ For more about Chinese Catholic virgins, see Kang Zhijie, 2019.

as e.g. Confucian scholars, the main and broad process of evangelization was held within (their) multigenerational families, sometimes extended to include neighbors, who in turn evangelized their own families. Jesuit missionaries gave the first impuls and succeeded in their missionary work, because of their openness for Confucian values. However, the maybe most important mission was made later in the families, multiplying significantly the number of converts and strengthening the Christian faith.

– The Chinese family became also the center of the missionary work in China. After the members of one family converted to Christianity, they did not distance themselves from another „infidel” Chinese, but started to actively evangelize their neighbors and friends. They promoted Christian faith with their life, using familiar language dialect and naturally involving the local Chinese culture. In such a way they encouraged numerous subsequent families to become Christian. The sudden grow of Christian communities in the 17 century e.g. near Shanghai, would not happen without the activity of Chinese families there. Especially the missionary role of women in the Chinese communities cannot be overestimated, doing mission among other women practically isolated from male missionaries.

– Chinese family can be also seen as an important protector of the Christian faith. Missionaries, preaching the Gospel, were supported mainly in concrete families. It was especially vital during difficult time, as persecutions, lack of funds, or lack of understanding by Chinese officials. Chinese families were also an important support for other Chinese believers, helping the young Catholic Church to grow. It can be noticed that especially families, cultivating the faith as one community, survived the subsequent „lean years” for the Christianity in China.

– Finally, the Catholic Chinese family became also a kind of „a model” for other families. The Christianity became attractive for many Chinese, because they not only could hear new theoretical foreign concepts, but they could also see the real positive example of Christian life within a family and a community. In a special way – but not only – this model role seems to be significant for Chinese women in the process of conversion and acceptance in the local society.

Because of these diverse roles of the Catholic Chinese family in the Seventeenth-Century China, the Christianity in China in this first period is sometimes directly called “a family religion.”⁴² It is true, because there were families, such as the Shanghai Xu family, which – supported by missionaries – played a key role in the development of the Church. The

⁴² Zhang Qiong, 2019, p. 723.

personal conversion of Paul Xu Guangqi, the baptism of his entire family, and finally the Christian life and missionary activity of Candida Xu became milestones in the process of Christianization and inculturation of Christianity in the Middle Kingdom. Without the active support of the Chinese family, this evangelization, as have been seen in 17th century China, would simply be impossible.

BIBLIOGRAPHY

- Cronin Vincent, 1955, *The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China*, Rupert Hart-Davis, London.
- Couplet Philippe, 1688, *Histoire d'une dame chrétienne de la Chine*, Michallet, Paris.
- Dunne George H., 2010, *Generation of giants: The story of the Jesuits in China in the last decades of the Ming Dynasty*, Kessinger Publishing, Whitefish.
- Hummel Arthur W. (ed.), 1964, *Eminent Chinese of the Qing Period*, United States Government Printing Office, Washington.
- Jami Catherine et al. (ed.), 2001, *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China. The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562–1633)*, Brill, Leiden.
- Kajdański Edward, 1999, *Michał Boym – Ambasador Państwa Środka*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Kang Zhijie, 2019, *They Are Brilliant Lilies: Special Characteristics of the Work of Chinese Catholic Virgins*, in: Piotr Adamek, Sonja Huang Mei Ting, *The contribution of Chinese women to the Church: Proceedings of the conference "I have called you by name", September 25–26, 2014, Sankt Augustin (Germany)*, p. 119–143.
- King Gail, 1998, *Candida Xu and the Growth of Christianity in China in the Seventeenth Century*, Monumenta Serica Vol. 46: 49–66.
- King Gail, 2019, *Candida Xu (1607–1680), Chinese Christian woman of faith*, in: Piotr Adamek, Sonja Huang Mei Ting, *The contribution of Chinese women to the Church: Proceedings of the conference "I have called you by name," September 25–26, 2014, Sankt Augustin (Germany)*, p. 31–45.
- King Gail, 2021, "A Model for All Christian Women". *Candida Xu, a Chinese Christian Woman of the Seventeenth Century*, Routledge, Abingdon.
- Latourette Kenneth Scott, 1929, *A history of Christian missions in China*, The Macmillan Company, New York.
- Malek Roman (ed.), 1998, *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1592–1666)*, Monumenta Serica, Sankt Augustin.
- Malek, Roman, and Peter L. Hofrichter (ed.), 2006, *The Church of the East in China and Central Asia*, Monumenta Serica, Sankt Augustin.
- Pan Mary, 2010, *Das Guangqi-Sozialzentrum der Diözese Shanghai*, China heute, No. 1 (165), p. 45–47.
- Rougemont François de, 1999, *Missionary in Ch'ang-Shu (Chiang-Nan): A Study of the Account Book (1674–1676) and the Elogium*, Leuven University Press, Leuven.
- Shi Xijuan, 2015, *Christian Scholar Xu Guangqi and the Spread of Catholicism in Shanghai*, Asian Culture and History, Vol. 7, No. 1, p. 199–209.

- Sievernich Michael, 2012, *Der Gelehrte und Staatsmann Xu Guangqi (1562–1633) und die Chinamission der Jesuiten*, *China heute*, No. 2 (174), p. 111–118.
- Standaert Nicolas (ed.), 2001, *Handbook of Christianity in China*, Vol. I: 635–1800, Brill, Leiden–Boston–Köln.
- Wu Hsin-fang, 2018, *Commemorating Xu Guangqi in 19th- and 20th Century Shanghai*, *Monumenta Serica*, Vol. 66, No. 2, p. 437–464.
- Zhang Qiong, 2019, *Nadine Amsler. Jesuits and Matriarchs: Domestic Worship in Early Modern China* (Book Review), *Journal of Jesuit Studies*, No. 6, 719–724.

Vinsensius Adi Gunawan SVD¹
Anthropos Institut Sankt Augustin
Kölner Hochschule für Katholische Theologie, Cologne

Marriage and Family Formation in the Contemporary Manggarai Culture (Flores, Indonesia)

[Małżeństwo i formacja rodzinna we współczesnej kulturze Manggarai (Flores, Indonezja)]

Streszczenie: Indonezja, choć szybko się rozwija, nadal pełna jest zasobów dziedzictwa kulturowego – utrwalonej tradycji, zwyczajów – jako obszarów badawczych. Przykładem jest Manggarai, region położony w zachodniej części wyspy Flores. Przy zakładaniu rodziny mieszkańcy Manggarai nadal praktykują tradycyjny sposób (*adat*). Procedura ta opiera się na lokalnej koncepcji, zgodnie z którą rodzina ma nie tylko klasyczne znaczenie jako rodzina nuklearna (zwana *kilo*, *ca kilo* lub *mbaru kilo*), ale obejmuje także znacznie szerszy krąg. Dlatego tak pilna staje się każda droga w procesie zawierania małżeństwa, która potencjalnie tworzy nowy związek dwóch większych rodzin (*woe nelu*). Okoliczności te odgrywają ważną rolę w życiu społecznym i politycznym Manggarajczyków, nawet wtedy, gdy żyją oni z dala od swojej ojczyzny.

Summary: Indonesia, although it is developing rapidly, still offers many traditional circumstances that could be the subject of research. An example is Manggarai, a region in the western part of Flores Island. When founding a family, the inhabitants of Manggarai still practice the traditional way (*adat*). This procedure is based on the local concept that the family not only has a classical meaning as a nuclear family, called *kilo*, *ca kilo* or *mbaru kilo*, but also includes a much wider circle. This is why every path in the process of marriage becomes so urgent, which potentially creates a new relationship of two larger families (*woe nelu*). These circumstances play an important role in the social and political life of the Manggaraians, even when they live apart from their homeland.

Słowa kluczowe: Indonezja; Manggarai; zakładanie rodziny; tradycyjne małżeństwo; *adat*.

Keywords: Indonesia; Manggarai; family founding; traditional marriage; *adat*.

¹ Vinsensius Adi Gunawan SVD, Anthropos Institut Sankt Augustin, Kölner Hochschule für Katholische Theologie, Cologne, vinadigm@gmail.com.

Introduction

Manggarai is the most western region of the Indonesian island of Flores. It has a population of almost one million people and is the largest ethnic group on the island. Bellwood classifies them as Proto-malays, which is also assumed by Bijlmer and Keer.² The inhabitants speak the local Manggarai language (*curup* Manggarai as a lingua franca with various local dialects) and several other languages such as Rembong, Wolos, and Kepo in the east.³ The significant majority of residents are Roman Catholics. The main crops of this agrarian society are coffee, rice, vanilla, cloves and others.

The founding of a family through the traditional path of marriage is still a major event among Manggaraians. F. Pine classifies the understanding of family according to anthropological writings into two terms: *i*) nuclear or conjugal family as of father, mother and children; and *ii*) extended family that consists of two or more related conjugal families (it may be with their married children).⁴ Based on Tsubouchi and Maeda' analysis about the family term among Malaysians, Y. Hayami underlined, that "in all kind of reflexions, we should consider the meaning of this term, whether as the unit of habitation, familial ties based on marriage, birth, and adoption, or as the ideal type of a family concept constructed in each society based on the previous two."⁵ In this article, I would like to highlight the concept of family ties in the process of family formation among the Manggarai people through the complex path of marriage and how the kin is extended as a result.

A family in the traditional Manggarai

Anthropologist who specialises in the Manggarai region, Maribeth Erb, describes how the traditional family develops. The Manggarai people believe that all living things came into being from the union of 'father above and mother below'.⁶ The union of a man and a woman then produces

² (Bellwood, 1985, p. 75–76).

³ I use in this article only the terms that are in *lingua franca*, which are understood by all people of Manggarai.

⁴ (Pine, 2010, p. 277).

⁵ (Hayami et al., 2012, p. 13).

⁶ This cosmological predicate of the Supreme Being is common among the eastern Indonesian cultures, for example among all Flores cultures. Among the Manggaraians, the Supreme Being, the Creator has many predicates, like father above, mother below (*Ema eta, Ine wa*), the sky above, the earth below (*awang eta, lino wa*) (Erb, 1999, p. 149).

new lives, which will create successive new lives. In the ancient times, when the family lived in a big house, once the children grow up, the boys leave their parents' room and sleep in the front room until they get married. After marriage, they start their own *kilo*, which signifies both: a room in the same house and their own family. The girls sleep in their parents' room until they get married.⁷ This distinction can be seen even from the birth of children. A new-born boy is called *ata oné*, meaning inside person, because he will remain in the family or clan. A girl is called *ata pé'ang* (outside person) because she will leave the family or clan through marriage.⁸

In the Manggaraian terminology, a nuclear family with a father (*ema* or *ame*), mother (*ende* or *ine*) and children (*anak* or *mantar* or *wua pa'a*) is called *kilo*, *mbaru kilo* or *ca kilo*.⁹ This term derives from the ancient time, when a clan (*wa'u*) lived in a big house (*mbaru niang* or *mbaru lem-pang*). *Mbaru* means house and *kilo* means a room as a part of the big house. In the hierarchical structure of the house, there are many rooms, in which every family as a part of the clan lives. Therefore the other words for family *kilo* or *ca kilo*, is alternately used, because it means one room.

The roles of father and mother differ traditionally.¹⁰ The father is described as *ame rinding mane*, i.e. the guard of the day and a mother as *ine rinding wie*, i.e. the guard of the night.¹¹ A father is the breadwinner of the family. He is responsible for finding and preparing the field for the new planting season. He teaches his sons how to do this and how to hunt. The mother takes care of the house, children, weaving mats and the sowing.¹² In *adat* rituals, the father takes part in processions and rituals while the mother, along with other women, prepares the meals.¹³ The role of the

⁷ (Erb, 1999, p. 43). Nowadays, in the modern houses, it is no more practiced.

⁸ (Gordon, 1980, p. 49–50; Allerton, 2004, p. 344). If the birth takes place at home, the eldest of the family asks the question about the sex of the child from outside the door. The question is: ours or a stranger? (*ata one ko ata peang?*). In rural communities, babies are born at home with the help of a midwife, so more rituals may take place. In the case of those born in hospitals, rituals are only organized after being brought home.

⁹ (Deki and Regus, 2011, p. 64). M. Erb adds another name apart from *kilo* to describe the family: *kilo hang neki* (those whose eat together in the same room). (Erb, 1999, p. 43).

¹⁰ This description only shows the traditional worldview of the Manggaraians, as the division of labour between men and women has become unclear in modern times, when hunting and finding new places to grow crops is no longer the main occupation of men.

¹¹ In the mystical field, the Supreme Being (God) is attributed many predicates, such as heaven above, earth below (*Awang eta, lino wa*) or father and mother (*Ame rinding mane, Ine rinding wie*).

¹² (Verheijen, 1977, p. 55–57).

¹³ This division of social functions can be observed in almost all Indonesian cultural contexts, for example in the thanksgiving *slametan* ceremonies among the Javanese, as described by Clifford Geertz (Bell, 1997, p. 123).

mother, however, comes up enormously in marriage negotiations. Since the bridewealth is commonly called *wae cucu ine* or *wae cucu ende*, which means gratitude for mother's milk, the mother of bride-to-be decides how big the bridewealth should be.

In the traditional or adat context of life of the Manggaraians, the nuclear family plays only a minor role, as it is a concept that firstly emerged during Western colonialism.¹⁴ All aspects of life bring the understanding of the family to an extended concept, which can be seen in traditional proverbs such as *paang olo ngaung musu* (front to back of house) or *paang agu pepa* (gate and end of village). Describing the life of the Manggaraians, M. Erb underlines, that "being born to a clan means being born in to a community of people who share not only physical properties, but also various rules, that relate them to the wider world."¹⁵ The affinal relatives (*woe nelu*), by marriage, are acquired to widen automatically the kinship network. Similarly to the most traditional contexts, in the larger perspective, this kind of relationship functions as a social unit with norms and beliefs or as economic unit for the survival of its members.¹⁶ The economic function can be seen in the moment of money gathering for the bridewealth (*kumpul kope*) or for beginning the academic year of a clan or family member (*wuat wa'i*).¹⁷

Beyond the urban reality, people in rural Manggarai still live in larger families. One household usually consists of three or more generations. This is mainly because, apart from the fact that family ties are still strong, there is no special care system for the elderly throughout the country. Additionally, although the kinship system is patrilineal, some married daughters remain with their parents. Nevertheless, along with the urbanization and the social development, the single households are becoming more dominant type. That means, the distinction between the traditional (adat) context and the internal household's interests is more and more clear. Thereby, the single families maintain their independency, especially in making decisions upon their household finance, their own children or rearing them.

¹⁴ The Dutch banned living together in large houses because of the lack of hygiene, which caused many diseases. From then on, each family built their own house (Steenbrink, 2006, p. 117).

¹⁵ (Erb, 1999, p. 43).

¹⁶ For example in the Kenyan context. See: (Wawire, 2003, p. 991).

¹⁷ This *wuat wa'i* ceremony (lit. preparing the step) is always organized to gather the money for expensive school or university salaries.

Marriage as a family founding

Family or clan relationship plays a big role in the social and politic life of Manggarai people.¹⁸ So to say, clan system is the basis of the traditional social life.¹⁹ Family founding is not only the case of two young people but of whole clan.²⁰ The entire procedure is based on and involved with all socio- or even political circumstances of the Manggaraian's life.

Marriage, as the longest way to form both nuclear family and a new circle of kinship, consists of number of procedures and ceremonies and always becomes the largest moments of the society, which includes life of them from the birth until the moment of death. In the following, the circumstance of family founding will be described through the marriage path.

a. The *woe nelu* relationship

Kinship through marriage is called *woe nelu*. This is symbolised by the structure of the hearth. In the traditional architecture of the house, the hearth has a central place around which all members gather. M. Erb emphasizes the warmth and togetherness created around the hearth as a symbol, in which the wife giving clan, who gives away her member in order to create new lives of another clan, plays the central role.²¹ That is why the wife giving clan is called *sapo agu likan(g)*, that means the hearth with the rocks on it.

There is traditional acceptance of preferential marriage between two certain clans.²² It is based on: *i*) the kinship prescription between two related clans, in which the original ancestors were brother and sister (consanguineous marriage); *ii*) internal agreement between two clans, as a pact of peace made after a conflict or local battle. In the former case, marriage between first-degree cousins has become rare due to the prohibition of the Catholic Church, except in the second or third generation. In the latter, a political or gratuitous agreement usually exists between two powerful clans that have fought each other in the past.

The wife-giving clan is called *anak rona* and the wife-taking clan is called *anak wina*. According to tradition, there can be multiple marriages

¹⁸ The term clan used here does not mean the clans in original meaning of it (as an ethnic group). These are in Manggarai more smaller subclans (*wa'u* or *suku*, or *uku* in the eastern part of Manggarai). Wouden and Mair classify them as lineage (Wouden, 1968, p. 5; Mair, 1965, p. 64).

¹⁹ (Nggoro, 2006, p. 48 etc).

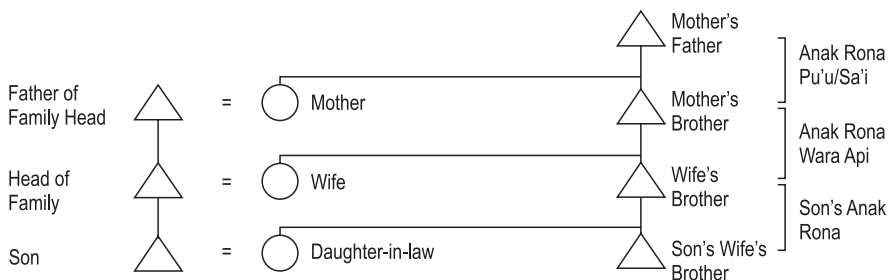
²⁰ (Gordon, 1980, p. 56).

²¹ (Erb, 1999, p. 110).

²² (Erb, 1999, p. 43). It is not an obligation among the Manggarai to marry their cross-cousins, what Mair calls prescribed marriage, but it is a preferential one. See: (Mair, 1965, p. 79).

between clans, which should make the whole procedure easier. When a marriage is made between two different clans, it can unite their members to be more closely involved in the traditional life of both clans. In this case, the clan taking the wife gets a new clan as *anak rona* (wife giver), in addition to the already existing, prescribed wife-giving clan.

To describe it more precisely, the family or clan of a man's wife is known as *anak rona* and the family or family of his mother is called *anak rona wara api* (the fire). The wife giving clan of his grandfather is called *anak rona pu'u* (main) or *anak rona ulu/sa'i* (head). M. Erb portrays such *woe nelu* relationship as depicted in the diagram below.²³



Endogamous marriage is still practiced among Manggaraians, as is exogamous marriage. Since the endogamous system allows for the renewal or creation of relationships between sub-clans, an exogamous alliance, especially with women from outside the Lesser Sunda Islands, may be one way to avoid the complicated traditional structure. Nevertheless, the marriage is also traditionally correct and the new family is fully accepted in the male clan. They have full rights to participate in all clan ceremonies. When a non-Manggarai man marries a Manggarai woman, he should fulfil all traditional duties until the wedding day and also after that. Then he should always remember his wife's role in the alliance system, as she and her new family are now considered *anak wina* (wife taker) for her original clan.

b. The traditional path of marriage

There are many traditional steps in starting a new family to go through, from the negotiation ceremonies until the decision on the Church wedding day. Nevertheless, some of them sometimes are left out due to the practical reasons. The ceremonies of the traditional path looks the same in the whole region, they differ in many places only insignificantly²⁴.

²³ (Erb, 1999, p. 111).

²⁴ See about this: (Allerton, 2013, p. 73–96; Gordon, 1980, p. 56–65; Jangur, 2010, p. 54–62; Nggoro, 2006, p. 109–125).

As soon as a man is ready to marry his future wife, he tells it his family, who calls then a meeting to begin the negotiation process. First of all, when everything is prepared, the young man and some representatives of his family or clan goes to his girlfriend's family to tell officially about their engagement. They bring a pig or a water buffalo as a gift for his girl's family. This path is called *ba pangkang* or *tukar kila* that mean ring exchange. At this time, the man's family should confirm officially their relationship through a ceremonies such as *pongo* (to bind through ring exchange), *ba cepa* (to bring the betel leaves) or *tuke mbaru* (entering the house). Afterwards both sides try to fix the bridewealth (*paca*) through negotiators (*tongka*). When the sum of the bridewealth is fixed, a pig (*ela mbukut*) or a goat (*mbe ute*) will be sacrificed. *Kempu* is a decision making upon the date the bridewealth should be brought. During the *pongo* ceremony both sides could also decide the wedding date, both adat and Church wedding. After the *pongo* ceremony, the young man's clan informs all its members about the bridewealth's sum and then calls a meeting called *kumpul kope* (lit.: gathering knives) to collect the sum.

The climax of all ceremonies is the traditional wedding, called *wagal* or *nempung*. Weddings take place always in the bridegroom's domicile. During the *wagal* the bridewealth should already be given to the bride's family. During the ceremony, the bride and groom are sitting together for the first time after a ceremony called *wela hendeng*, in which the bride will be praised in front of all guests. There will be dialogs between the both families. There will be a pig-sacrifice ritual during *wagal* (*renge ela wagal*). Some wealthier families will organize *caci*, a ritual whip fight with music, songs, and dances.

After the ceremony *wagal* the bride will be taken to groom's house, it does not matter how far away it is. The ceremony is called *podo* and is accompanied by her clan members with loud music (traditional or modern). The bridegroom expecting her and is waited by the bride's family playing traditional music. When she arrives, the groom welcomes her in front of the house. Before entering the house (*wedi para*) the bride has to tread on an egg as a ritual called *wedi ruha* or *keda rugha*. Then the gift for the bridegroom's family (*wida*) also should be presented. It ends up the whole traditional wedding.

It is now common among Manggaraiians that when the sum of the wedding wealth is not reached, then there is no big *wagal* or *nempung* wedding ceremony, only a smaller one called *umber*. This means that the traditional wedding will be postponed for a year or more.²⁵ The difference

²⁵ (Gordon, 1980, p. 58–59).

with the *wagal* is that after the umber ceremony there is no *podo* ceremony, so the bride is not taken to the groom's house. The groom has to live in the bride's house or not too far from her family until he reaches the sum demanded. However, this is less practised nowadays, especially if there is an agreement between both families and clans.

Like the term "family" refers to the whole clan or more (i.e. through marriage), every ritual or ceremony creates or maintains the feelings of (sometimes new) relationship among the members or between clans as well.

The contemporary realities of the Manggaraian family founding

a. How the Catholic Church treats the adat marriage ceremonies

The catholic missionaries arrived in Manggarai in 1921, later than in the other parts of Flores (1914). Unlike the earlier newcomers, they treated the local customs as being helpful in their mission. They did not erase the adat ceremonies, but attempted to fix them in to the catholic view of life and vice versa, namely to bring the catholic elements and theology in to the essence of the rituals.

Today the majority of Manggaraians are catholic and their daily life is strong related to the catholic belief. In the beginning of the twentieth century, catholic missionaries came from Netherlands into the region. Nevertheless, they still practice their traditional way of life. Many ancestor rituals are still on top. There is a very important phenomenon during all adat ceremonies, not only the marriage. A ceremony would not be legitimate without sacrifices of animals such as pig, chicken, goat or buffalo. The blood poured on the earth calls for fertility, purification or expiation²⁶. During the animal offerings some ritual speech (*turak*, *kepok*) are held, in which the ancestors are invited to the ceremonies as the mediators between the human being and God (*Mori Kraeng*). Thus the spiritual aspect of the ceremonies, in our case of marriage, is to be underlined and visible.

The reference to God is more underlined in all rituals than before.²⁷ As it is commonly observed, before the ritual supper or meal there will be

²⁶ The New Encyclopaedia..., (Jahr), p. 131.

²⁷ This is an example from the ceremony *podo*, in which a ritual prayer (*tudak* or *torok*) during the sacrifice of a pig: *Denge lité Morin agu Ngaran, dengé kolé le méu empo ata pa'ang bé lé, nenggitu kolé weki pa'ang olo ngaung musi, ..., ho'o lami elan, kudut pentang pitak diha...* (the names of bride and groom). *Ho'o taung néka pola wokat agu labé acus méu empo, tegi kali ga kamping Mori, kudut beka agu buars ise wina rona...* ect. Here is the meaning: Hear o God our Lord, hear o you ancestors and all you villagers, this is a sacrificed pig to clean the path of... (the name of bride and groom). We beg you, o ancestors, not to disregard them and we ask God's protection, so they may be blessed with descendants... ect.

always a catholic prayer to ask God's blessing not only for the meal but for the whole party. That is also one of the reasons, why the Catholic Church does not forbid the long and complicated procedures of marriage alliance. The bishops or the pastoral agents are all the sons of the culture, so that they are the part of their own culture and taking part in the various adat ceremonies.²⁸ This fact signifies that even the Church people (so called pastoral agents) are stark and deeply involved in the *adat* life. The Catholic Church opens thus her horizon wider and at the same time, she sanctifies the elements of adat. The religious instance thus, accepts – although not without criticism – the adat (traditional) preparation and process.

b. The case of divorce

Despite of the theological discourse, there should be also another thing the Church has to face. In the whole case of the marriage, it is to be seen, that people themselves are more engaged in the traditional process and care than in other aspects, such as the practical preparations of grounding a family (house, family planning, etc.). The Church offers pre-marriage courses, in which one of the main points is family prosperity. Nevertheless, this kind of Church's care seems to be despised, due to the large amount of adat obligations, which should be fulfilled. The young people *volens-volens* are extremely absorbed by the traditional preparations and then other dimensions could be waiting.

Adat law of the Manggaraians does not allow the divorce. A marriage nexus is unbreakable, as it is expressed in the proverb *acer nao, wase wunut* (*noa* means tiplant used field broaders, which is tied with the *wunut* or palm rope) and eternal, which is described as *cawi neho wuas, dole neho ajos* (be tied like the rattan rope, being one like the lianas). In this case, the State and Catholic Church also do not see the breaking off as a value. The State acknowledges a marriage, only when it is carried out according to the religion under which the bridegroom is registered. After a breaking off, on the legal level, the couples are still in the marriage tie. On the one hand, it is very difficult to get a legal (Church) divorce but on the other hand, the adat lets an alternative to dissolve a nexus, i.e. paying back a great sum of the bridewealth. People take then the traditional way, since the broken marriages are easier to be accepted, so are the new relationships.

²⁸ I know personally a diocesan priest, who becomes one of the famous mediators (*tongka*) and is often invited to the ceremonies of the bridewealth negotiations.

c. The case of bridewealth

Bridewealth is a known tradition worldwide. L. P. Mair, after studying the case in Africa finds out, that bride price is child price, because bride-wealth is essentially a return made for the woman fertility. The children she bears are considered as the children of the man. Bridewealth custom becomes also an important part in negotiating marriage among all cultures of Indonesia, although the practices are various. Indonesian language names it *mas kawin*, which means literally “wedding gold”. The other Indonesian words to describe bridewealth are *mahar* and *belis*. Above all, it means “an amount of present” given by the wife-taker clan or family (*anak wina*) to the wife-giver clan/family (*anak rona*). The term “an amount of present” will be the essence of the variability in practicing this tradition among various cultures of Indonesia. The amount or the kind of it is also a special theme to study.

M. Erb points out an important role of a woman as a “gift”, that is given away, or analogically to the legend of Manggarai people’s origin “to be cut up”, so that new lives can be created.²⁹ In the philosophy of the adat, *paca* aims to: firstly, to thank the bride’s mother tomb (*tuka wing de ende*); secondly, to legitimate the alliance of the bridegroom and the clans; thirdly, to manifest one’s readiness to give a secure life for the wife and the coming children.

As mentioned above, the bridewealth will be fixed during the pongo ceremony and be given in the wagal ceremony. Whether the agreed sum of *paca* is reached or not, there are various reactions of the wife-giver clan. The clan has the right not to let the wedding being continued or, depending on their good will, the wife-givers let the rest sum being payed later, which is known as “bom salang tuak, maik salang teku tedeng”. Literally, it means: the marriage (alliance) should not be the *tuak* (palm wine) source, but the water source that is eternal. It means then, the obligated amount of the bridewealth could be regulated in the later times, since the wedding is the most important one of all the processes.

In its traditional sense, the bridewealth refers only to material and animal gifts, like traditional sarongs (*songke*), a buffalo, horse, goat or pig. In the modern centuries, it means also an amount of money. Nowadays it really becomes a deep concern for all, as the case of bridewealth has changed its character, from purely adat formality to an idea of a payment, even a trade transaction. It means, the wife-giver clan demands a high sum of

²⁹ The Manggaraians believe, that their ancestors originated from a pair of the first people, who then were ordered by Mori Kraeng to kill their only son. From his blood grew various crops and also animals emerged for their life (Erb, 1999, p. 23–24).

bridewealth due to the clan-status or worse, due to the fact, how educated the bride is. The higher the bride's education level is, the more difficult it becomes for the bridegroom. It leads to more difficulties for both sides, like a postponed or worse, cancelled marriage. The high sum of bridewealth seems to be the mostly problem for the wife-taker clan or family. Many of them sometimes have to sell their adat land (*ulayat*), in case of not gaining the demanded sum.

On the one hand, the wife-giver clan is trying to collect the sum among the clan members, which could more integrate the bond and communal responsibility of all and among all the members. On the other hand, they have to place this clan-obligation and responsibility higher than everything else, like improving the family's prosperity. In some cases, a clan has to take a credit from a bank and then has to pay it off in instalments. Shortly, the case of strict adat obligations does not help people to improve their standard of life.

d. The problem of labour-emigration

A. Skolnick marks, that major shifts in economic, demographic, political, and cultural trends in the industrialized world and beyond have altered people's lives dramatically, especially in the family life.³⁰ Although the Manggarai region is a fertile land and produces a large amount of crops every year, the slow circulation of money and monopolistic policies in the trading system do not bring any benefits to the local people. Despite people's self-sufficiency in daily needs (food) from their land, they do need money for other purposes, such as school fees, medical care, electricity bills and also for traditional payments (adat).³¹ All this requires a regular income that cannot be obtained from agricultural products. Therefore, many people (mainly men) leave their families to go to other islands where they can earn money regularly. Most of these less educated people with no qualifications choose Kalimantan as their destination to work on palm oil plantations as fruit pickers or as security guards.

According to Caritas data from the last ten years, 200–300 Manggaraians migrate to other parts of Indonesia each year. Half of them leave with their spouse, often leaving their children with grandparents. The other half, especially married people, are threatened by loneliness. The lack of daily contact due to poor cell phone signal in both the workplace

³⁰ (Skolnick, 2002, p. 1182).

³¹ The case can be seen also in other rural regions, like by the Torajan people of North Sulawesi. The costly potlatches during the funeral ceremonies force some members of the family to migrate to other places of Indonesia in search of money (de Jong, 2008, p. 19).

and family place often leads to desperate acts. Many lonely people find other lonely people and decide to live together. And then they slowly break off contact with their spouses in Manggarai.

There is no accurate data yet that shows the percentage of the broken home cases. In my village, there are already four broken families as a follow of the labour migration. The consequences are dramatic and complex. Their spouses at home try to fight alone to raise the children or to marry again. Some of them are physically getting ill. Although they still get financial support for their common children, the shame they have to experience every day in the social and clan life is enormous.

Conclusion

The smallest kinship unit known as the nuclear, elementary or simple family is present in all societies. In the traditional Manggaraian mind-set, this nuclear family, as Pine points out, still serves as “the basis for the regulation of consumption, production, socialisation and individual sexuality or reproduction”.³² And its social status will be seen in the context of its relationship with the larger family unit we call the clan (*suku* or *wa'u*).

The contemporary Manggarai still keeps its tradition in the process of founding a family, since the marriage nexus plays extremely a big role (may be the biggest) in the social life of the Manggaraians. The wedding ceremony marks the importance of the new statuses of kinship and the behavioural expectations associated with them, both for individuals and for the community.³³ Since it is the case of all clan, apart from its meaning as nuclear unit, the family traditionally should be understood extendedly as a social group. Although a *kilo* is independent as a dominant form nowadays, but it belongs to complex family forms through marriage, constitutes them and becomes legitimate only in the association with them.³⁴

BIBLIOGRAPHY

Allerton Catherine, 2004, *The path of marriage. Journeys and transformations in Manggarai, eastern Indonesia*, BTLV vol. 160, No. 2/3, pp. 339–362.

³² F. Pine, *Encyclopedia*, p. 279. In many cases, among the Manggaraians, the pairs that are not productive are allowed by adat to be dissolved.

³³ Marilyn Thinger-Tallman, Debra A. Henderson, Marriage Ceremonies, in: James J. Ponzetti, Jr, *International Encyclopedia of Marriage and Family*, vol. 3, New York, Macmillan Reference, 2003, p. 1192.

³⁴ George P. Murdock, *Social Structure*. The Macmillan Company: New York, 1949, p. 2.

- Bell Catherine, 1997, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, New York.
- Bellwood Peter, 1985, *The Pre-History of the Indo-Malaysian Archipelago*, Academic Press Sydney.
- De Jong Edwin, 2008, *Making a Living in Turbulent Times: Livelihoods and Resource Allocation in Tana Toraja During Indonesia's Economic and Political Crises*, in: Titus J. Milan and Paul M.P. Burgers, *Rural Livelihoods, Resources and Coping with Crisis in Indonesia. A Comparative Study*, ICAS Singapore, p. 1–42.
- Deki Kanisius T. and Regus Max, 2011, *Tradisi Lisan Orang Manggarai*, Parrhesia Institute, Jakarta.
- Erb Maribeth, 1999, *The Manggaraians. A Guide to Traditional Lifestyles*, Times Editions, Singapore.
- Gordon John L., 1980, *The Marriage Nexus Among The Manggarai of West Flores*, in: James J. Fox, Monni Adams (eds.), *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, Harvard University Press, Cambridge.
- Hayami Yoko et al., 2012, *The Family Flux in Southeast Asia. Institution, Ideology, Practice*. Kyoto University Press, Kyoto.
- Ihinger-Tallman Marlin, Henderson Debra A., 2003, *Marriage Ceremonies*, in: James J. Jr Ponzetti, *International Encyclopedia of Marriage and Family*, vol. 3, Macmillan Reference, New York, p. 1191–1094.
- Janggur Petrus, 2010, *Butir-butir Adat Manggarai*, Yayasan Siri Bongkok, Ruteng.
- Mair Lucy, 1965, *An Introduction to Social Anthropology*, Clarendon Pres, Oxford.
- Murdock George P., 1949, *Social Structure*. The Macmillan Company, New York.
- Nggoro Adi M., 2006, *Budaya Manggarai Selayang Pandang*, Nusa Indah, Ende.
- Pine Frances, 2010, *Family*, in: Alan Barnard and Johnatan Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge, London, p. 277–282.
- Skolnick Arlene, 2002, *Nuclear Families*, in: *International Encyclopedia of Marriage and Family*, vol. 3, Macmillan, New York, p. 1181–1182.
- Steenbrink Karel, 2006, *Orang-orang Katolik Indonesia 1808–1942. Sebuah Profil Sejarah*, Penerbit Ledalero, Maumere.
- The New Encyclopaedia Britannica*, Vol. 16, 1974.
- Verheijen Jilis, 1977, *Manggarai Texts*, I (Manuscript), Provinsi S.V.D., Ruteng.
- Wawire Salome N., 2003, *Kenya*, in: James J. Jr. Ponzetti, *International Encyclopedia of Marriage and Family*, vol. 3, Macmillan Reference, New York, p. 991–994.
- Wouden Franciscus A.E., 1968, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*, Springer Netherlands, Dordrecht.

Ryszard Hajduk CSsR¹
Faculty of Theology
University of Warmia and Mazury in Olsztyn

Social Challenges for Families in Teaching of the Latin American Bishops (CELAM)

[Wyzwania społeczne dla rodzin w nauczaniu biskupów latynoamerykańskich (CELAM)]

Streszczenie: Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II zadaniem Kościoła katolickiego jest obserwowanie procesów zachodzących w życiu ludzi i odczytywanie w nich planów Boga, który przez wydarzenia w świecie apeluje do wierzących o podjęcie określonych działań. Celem analizy dokumentów końcowych konferencji generalnych biskupów latynoamerykańskich (CELAM) obradujących w Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) i Aparecida (2007) jest ukazanie ich specyficznego, czyli pastoralnoteologicznego podejścia do sytuacji rodzin w krajach Ameryki Południowej i Środkowej. Na podstawie danych socjologicznych można dostrzec, jakie w świetle wiary istnieją szanse, ale też jakie są zagrożenia, przed którymi staje współczesna rodzina. Należy podkreślić, że rodziny katolickie są powołane do aktywnego udziału w kształtowaniu życia społecznego i do służby na rzecz formowania dojrzałych postaw osobowych swoich członków. Ich szczególnym zadaniem jest szerzenie w świecie wartości ewangelicznych, które są równocześnie ogólnoludzkimi, a ich realizacja pozwala ludziom osiągnąć pełnię człowieczeństwa. Biskupi latynoamerykańscy ukazują, w jaki sposób odczytywać znaki czasu i odpowiadać na nie w praktyce życia chrześcijańskiego.

Summary: According to the teaching of the Second Vatican Council, the task of the Catholic Church is to observe the processes taking place in people's lives and to read God's plans in them, and, through events in the world, appeal to believers to take appropriate actions. The purpose of analyzing the final documents of the general conferences of Latin American bishops (CELAM) meeting Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) and Aparecida (2007) is to present their specific, i.e. pastoral theological approach to the situation of families in South and Central American countries. Taking into account sociological data, the Latin American bishops indicate the opportunities and threats which the modern family has to face. They do not forget that Catholic families are called to actively participate in shaping social life and to serve for the formation of mature personal attitudes of their members. Their particu-

¹ Ryszard Hajduk CSsR, Faculty of Theology, University of Warmia and Mazury in Olsztyn, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Poland, ryszard.hajduk@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-002-8012-2184>.

lar task is to spread Gospel values in the world. Their implementation allows people to achieve the fullness of humanity. Thus, Latin American bishops show how to read the signs of the times and respond to them in the practice of Christian life.

Słowa kluczowe: Kościół; Sobór Watykański II; Ameryka Łacińska; ubóstwo; ewangelizacja.

Keywords: Church; Vatican Council II; Latin America; poverty; evangelization.

Reading the final documents of the General Conferences of the Latin American Bishops (CELAM) in Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) and Aparecida (2007), which appeared after the Second Vatican Council, leads to the conclusion that pastors of the Church in that part of the world devote much attention to social issues. It is justified by a difficult socio-economic situation for the people of South and Central America. Globalization, which is visible also in this region of the world, does not always contribute to the improvement of the fate of its inhabitants, what is more – it often brings poverty, marginality and even death (*Querida Amazonia*, No. 14).

The documents of the Latin American bishops' conference give a lot of attention to the family, showing first of all its importance for the Church from the theological and pastoral perspective. However, the authors of the documents do not look at the family only as the addressee of Church teaching, the object of religious formation, or the "domestic church" transmitting the faith from generation to generation and fulfilling religious practices. They do not forget that it is the smallest social unit responsible for the upbringing of children and adolescents and for the shape of social life. It is on its condition and its awareness as to its obligations towards society that the condition and development of entire regions, functioning of society and quality of political decisions depend.

In the light of the results of sociological research, the social situation of Latin American families and the changes they undergo are revealed. Reading the final documents of the CELAM shows that the bishops are closely watching the changes taking place in the world. Thus, they try to get to know the problems bothering families living in South and Central America, at the same time expressing their concern for their material well-being and spiritual development. Bearing in mind the difficulties faced in their daily lives by individuals as well as families and social groups, the pastors of the Church in Latin America show Christian families how to fulfill their mission in the world to contribute to the creation of life's conditions, corresponding to the dignity of man and his needs.

The article, the purpose of which is to present the specificity of the CELAM social teaching about the family, allows us to see how a sociological description of reality differs from recognizing the signs of the times in looking at the situation in the light of the Christian faith. Thus, it shows how the theological approach to reality enriches the view of the situation of families in society and leads to the formulation of practical postulates. All this is in line with the method commonly used in Latin American theology as well as in contemporary pastoral theology: see, judge and act (Scannone 1982, p. 3–4; Mastantuono 1994, p. 526–527).

1. Main problems of Latin American families from the sociological perspective

Sociology draws attention to the social phenomena and economic changes taking place in Latin America which affect the structure and functioning of families. These include the economic growth caused by industrialization and the shift of large groups of people from working in the countryside to working in the city. The entire economic sphere is clearly subject to globalization. The demographic structure is being modified. Urbanization processes accelerate along with an increase in life expectancy, reducing births and a decrease in the size of the family, which are expressed in changes in the age pyramid of the population.

New consumption and labour patterns are spreading in South and Central American societies, as well as changes in work patterns. As the industrial and service sectors of the economy grow, more and more jobs are offered for women, and employment becomes informal and unstable. In addition, there is also massive but differentiated access to social goods and services – education, social security and health, which deepens atomization and social inequalities (Arriagada 2001, p. 12).

Family lives are influenced by social processes such as individualization and secularization. In individualized societies, the individual is responsible for shaping his identity, as he has the right to decide about his own fate, while at the same time exposing himself to the risk that he will have to deal with all problems on his own without the support of the environment (Baumann 2006, p. 59). This also applies to families, which can enjoy their democratic rights, their members' autonomy and greater equality more fully. This situation, however, often raises problems resulting from the tension between the autonomy and freedom of people who, as subjects, have ever greater individual aspirations and the demands placed on individuals by the family (Arriagada 2005, p. 17).

The result of secularization, which consists in the weakening of the influence of religion on social institutions and the life of human individuals (Mariański 1998, p. 129; Knoblauch, Schnettler 2004, p. 7), is the separation between the state and the Church, which is clearly visible in the establishment of laws inconsistent with the principles of Christian ethics. This state of affairs, in turn, affects the attitudes of people who more and more often distance themselves from religion in their behavior, and individual ethics gain autonomy which is manifested especially in the approach to reproductive issues and sexual morality (Arriagada 2001, p. 13). Changes in mentality and collective action, especially in the spheres of politics and economics, have an impact on births rates, and thus on the size of families.

Traditional or “nuclear” families continue to dominate Latin America, in both urban and rural areas. However, alongside traditional family forms, new family configurations have emerged. Patchwork families, i.e. those reconstructed with the participation of family members after the breakup, spread as a result of questioning the indissolubility of marriage (Arriagada 2004, p. 84). These families arise as a result of divorce, annulment of marriage, widowhood or the breakdown of the actual relationship and the establishment of new ties. There is an increasing number of monoparental households – usually managed by women, as well as households without children due to the fact that these have their own families and live in their own homes (Arriagada 2001, p. 18–19; Cienfuegos 2014, p. 19–20). It also happens more and more often that Latin Americans reject marriage, preferring free relationships, the single life, or fatherhood or motherhood without a permanent relationship (Quilodrán 2003, p. 63; Cienfuegos 2014, p. 22).

Family disintegration is a fairly common phenomenon in Latin America. It manifests itself in various forms: households in extreme poverty, headed by women for lack of fathers; children taking up work instead of studying; adolescents living in the streets; increased consumption of drugs and alcohol, and increased domestic violence (Arriagada 2005, p. 16). The emergence of disturbing phenomena of this type is fostered by migration, which in the event of a parent’s departure contributes to the loosening of the mother’s or father’s ties with children and leads to a situation where one and the same family is present in different locations (Cienfuegos 2014, p. 24).

An important element influencing the functioning of families in Latin America is the gradual entry of women into the labour market. In this context, there are also changes in the daily interactions between women and men, and the pressure exerted by women’s organizations on agencies

and public authority contributes to the weakening of the norms regulating family life and relating to the sphere of intimacy and sexuality. The most important factors influencing the life of families include changing the role of women and extending their autonomy, especially on the economic level (Arriagada 2004, p. 90; Cienfuegos 2014, p. 23).

Families in Latin America are still basically shaped by patriarchal patterns, passed down from generation to generation. The family model established since colonization takes into account the traditions of the European Christian family in which power is entrusted to the man (Pinillos Guzmán 2020, p. 278). However, due to the presence of women in the labour market and their striving for autonomy, the patriarchal system is becoming increasingly weakened (Domingues 2016, p. 154).

The question of the functioning of families and their shape is related to the issue of fertility. Latin America has always been an area where large families have been very widespread. However, in recent times, fertility has decreased in most countries. The highest births rate occurs in areas with greater poverty, in social groups with lower education, and in rural areas with a high concentration of indigenous people (Arriagada 2001, p. 17). The Latin American global fertility rate of 5.98 children per woman in 1960 was estimated at 2.15 children per woman in 2010 and is projected to decrease to about 1.97 children per woman in 2025 (Cienfuegos 2014, p. 23).

2. Specificity of CELAM social teaching about the family

Latin American bishops also pay attention to the factors present in the social realities that affect the lives of families, especially poor living conditions, lack of access to culture, low health, and limited purchasing power. In Medellín, the bishops highlighted four basic social phenomena that influence the functioning of families: the transition from rural society to urban society, which entails the weakening of the patriarchal family model; inequality in the distribution of material goods; negative perception of rapid demographic growth; the process of socialization, depriving the family of its previous social significance (Medellín No. 3.I.2).

According to the Church hierarchy in Latin America, these phenomena have certain repercussions in the functioning of Latin American families, leading to the emergence of serious problems. One of them is the marked increase in the number of informal and unstable relationships with all its consequences. Bishops pay attention to the high percentage of extra-marital births, the high and constantly growing rate of family breakdown (which results from the legalization of divorces and the increasingly

widespread acceptance of them), the promotion of hedonism and eroticism in consumer society, the disproportion between salaries and the real material needs of families, serious problems housing caused by ineffective politics; injustice in the distribution of goods such as food, clothing, work, media, leisure, entertainment and culture, the inability to start a family in decent material conditions (Medellín No. 3.I.3).

In the Puebla Final Document, Latin American bishops expressed their concern over the problems that plague modern people such as loneliness, difficulties in family life, poverty and the meaninglessness of human existence (Puebla No. 27). Bearing in mind the elements influencing the situation of the family, they point to sociological (social injustice), cultural (quality of life), political (domination and manipulation), economic (wages, unemployment, earning extra money) and religious (secularization) factors (Puebla No. 572). Factors complicating and destabilizing the life of families also include pornography, alcoholism, drugs, prostitution and trafficking of women, campaigns for sterilization (Puebla No. 577, 610), as well as selfishness, hedonism, isolation, careerism, the ruthless pursuit of prosperity and domination (Puebla No. 94–95).

The Church's hierarchs are concerned with the fate of children – those who are not yet born and those who are exploited, deprived of access to education and the possibility of full development due to poverty and the moral disorganization of the family (Puebla No. 32). Families in Latin America suffer from the economization of life (Puebla No. 37), a lack of a sense of responsibility for the permanence of the home, and the diminution of women's dignity (Puebla No. 57). Bishops also see the negative impact of the mass media in social life, which promotes sex, profit, violence, power, divorce, infidelity and abortion, free love and premarital relationships (Puebla No. 573). They are used by political and economic forces that manipulate society and violate the rights of individuals and families (Puebla No. 1069).

Also in the document from Santo Domingo, the Latin American episcopate takes into account social problems that make families life difficult. Bishops oppose what is life-threatening and violates the dignity of women: induced miscarriage, sterilization, anti-natalist programs, violence in sexual relations (Santo Domingo No. 110). The Church's shepherds are concerned about "demographic terrorism" which exaggerates the danger that population growth can pose to quality of life, and the "anti-culture of death" expressed by abortion, euthanasia, war, kidnapping, terrorism and drug trafficking (Santo Domingo No. 219).

The source of the difficulties affecting Latin Americans and their families is neoliberal politics, which results in mass market deregulation,

disregard for the rights of working people and dismissal of workers, reduction of social spending that protected families from hunger, inhuman living conditions for families and violence (Santo Domingo No. 179). The bishops are concerned about the rise of unemployment and the associated economic and social uncertainty, and thus the unfair distribution of goods (Santo Domingo No. 189). Bishops call for counteracting phenomena contributing to family disintegration, i.e. migration, discrimination, existential insecurity, and moral and religious degradation of migrants (Santo Domingo No. 187).

The Latin American episcopate meeting in Aparecida draws attention to social processes influencing the situation of families in Latin America. According to the bishops, family life is weakened by gender ideology, according to which everyone can choose their sexual orientation without taking into account the differences that derive from the nature of human mankind itself. This results in the modification of legal regulations that seriously violate the dignity of marriage, respect for the right to life and the identity of the family (Aparecida No. 40). The final document also mentions a new cultural colonization which manifests itself in the imposition of artificial customs, disregard for local traditions and the desire to introduce a homogeneous culture in all sectors. In its light, interpersonal references are included in the sphere of consumption, which leads to establishing relationships based on feelings, without readiness for responsible and full commitment (Aparecida No. 46).

Another phenomenon that negatively affects the lives of individuals and families is globalization, the effects of which are felt most by the poorest. It contributes to social exclusion, i.e. to the peripherization of existence of entire populations. Oppression and exploitation are causes of suffering for women that are excluded on the basis of gender, race or socio-economic situation. The same problems affect youth without proper education, without prospects for development and the chance to start a family, as well as poor and starving people, unemployed, migrants, displaced persons, landless peasants and boys and girls in child prostitution and children who are victims of abortions. Exclusion from family and social coexistence is the cause of suffering of people who are addicted to drugs and disabled, carriers and victims of serious diseases, as well as the elderly who are often rejected by families as inconvenient and useless individuals (Aparecida No. 65).

A disturbing phenomenon noticed by the bishops is also modern slavery, which leads to the impoverishment of qualified specialists, scientists and broad peasant masses. Many workers, including refugees, accept exploitation by employers because of their poor financial situation (Apare-

cida No. 73). Moreover, harmonious and peaceful coexistence in social life is threatened by violence, which manifests itself in robberies, assaults, kidnappings and murders, which brings misery and suffering to families and society as a whole. The constantly increasing violence of youth groups and gangs and growing domestic violence are the result of such phenomena as the idolatrous cult of money, the advancement of individualistic and utilitarian ideology, the lack of respect for the dignity of every human being, the degradation of the social fabric, corruption even in law enforcement forces and the lack of a policy based on social justice (Aparecida No. 78).

In their analysis of the situation of families, Latin American bishops do not limit themselves solely to sociological observations. They are also mindful of the changes taking place in human mentality, especially those referring to the hierarchy of values and to the personal patterns, including those relating to family life. They appreciate the openness to others, typical of Latin American societies, the willingness to share with others what they have and compassion for someone else's misfortune, as well as maintaining family ties and friendly relationships (Puebla No. 17). Mutual help in poor families is a great value in the eyes of the Church's leaders because they make a lot of effort to fight for a decent life and, despite suffering, do not lose their joy (Puebla No. 581). They are concerned about the behavior of those young people who are only looking for pleasure or for a lucrative and prestigious position, driven by opportunism and a will to dominate (Puebla No. 95).

Taking into account the four final documents summarizing the deliberations of the Latin American episcopate, it is clear that in their teaching bishops take into account the results of sociological research and refer to them when analyzing the situation of contemporary families. However, they do not stop at the data themselves, but interpret them in the light of faith, which is an essential aspect of perceiving reality. Such an approach is in line with the practical theology's "seeing" of reality, in which the view of faith makes it possible to discover social areas and living conditions that need Christian truth so that their transformation for the good of man can take place (Klein 2005, p. 74). For this reason, their gaze is critical and leads to the disclosure of social threats. This way of perceiving reality leads to the development of a rather pessimistic and anxious but also demanding vision of current social transformations.

Taking into account the chronology of the publication of the final documents of CELAM, one can see an evolution in the view of the family. Initially, it is dominated by a sociological perspective, over which the theological vision gradually becomes dominant (Sánchez, p. 26). This

means that the family is no longer treated only as an organizational structure, but is a space for the realization of God's intentions towards people and a "school of richer humanity" (GS No. 52; Santo Domingo No. 216).

In the final documents summarizing the deliberations of the Latin American episcopate, the critical reflection in the light of faith promoted by liberation theologians, the subject of which is historical practice, is applied (Schweizer 2013, p. 30; Floristán 2002, p. 160–161). It aims to discover a deeper meaning in the events and processes of history, i.e. the intentions and will of God (Gutiérrez 1975, p. 37). Therefore, Latin American bishops do not view the situation of families as a purely social or merely human phenomenon, but as a spiritual challenge (Medellín No. 14,4; Boff 1986, p. 32). It is also in this view that they perceive the challenges faced by Christian families, which should take care of both their development and the more human living conditions in society (Puebla No. 132; Azevedo 1986, p. 166).

3. Tasks of Christian families in the society

In the CELAM final documents, the bishops emphasize the great vocation of the family, which is not only the "domestic church" (Medellín No. 3.III.10; Puebla No. 94) and the first place of Christian formation (Medellín No. 3.II.6), but it also plays an important role in shaping the human person and the promotion of social development (Medellín No. 3.II.4). Latin American bishops therefore focus not only on the religious and spiritual dimensions of the functioning of families, as they also take into account their educational, social and political significance.

The Church hierarchy in Latin America emphasizes that the family is the first and vital cell of society. It is the basic social organism from which youth comes and is educated in it. The way young people function in social life largely depends on the stability of the home, the form of interpersonal relations in the family and the openness of the older generation to youth and the values they profess (Puebla No. 1173). Therefore, it is the duty of parents to create a family atmosphere animated by love for people and honor for God, which favours the integral, personal and social education of their children (GE No. 3; Medellín No. 3.II.5).

The Latin American episcopate refers to the teaching of the Second Vatican Council, which recognizes the importance of the family in forming integral personalities. It is possible when the presence and influence of different and complementary models of father and mother (male and

female), a bond based on mutual feelings, a climate of trust, closeness, respect and freedom, a model of social life with a natural hierarchy – all this makes the family capable of developing strong and balanced personalities, ready to take responsibility for their actions in the public sphere (Medellín No. 3.II.5).

The mission of the Christian family is to promote authentic values in social life. This happens when the family in its action shows respect for values such as intelligence, the will of conscience and fraternity (*Gaudium et Spes* No. 61; Medellín No. 3.II.5). In order to construct a fraternal society that supports the integral development of the human person, the family should educate the children in the spirit of such values as diligence and sharing with others, honesty and simplicity, and the ethical and religious meaning of life (Santo Domingo 200).

According to Latin American bishops, the family is a privileged place to learn true love. Its task is to protect, show and transmit love and life (Santo Domingo No. 214). In the family, man makes the first experience of love that fills him with joy (Aparecida No. 118). Family life reveals the truth about conjugal love, which, in the light of the Christian tradition, is faithful and exclusive until death, as well as fertile, open to the life and education of children (Aparecida No. 117). Sex education is part of the upbringing process, which must be appropriate and integral so that adolescents can discover the beauty of love and the true value of human sexuality (Puebla No. 606).

Christian families are to support social development. Their mission is to be the first schools of social virtue that are needed in the lives of all societies. Children should discover in the life of the family what a healthy community is and learn to be responsible for the functioning of civil society through participation in shaping the home. The family, which is the foundation of society, introduces children to the proper hierarchy of values and allows them – especially through the example of their parents – to become sensitive to the needs of others, both material and spiritual. The family carries out its mission by promoting justice and other good works in the service of all brothers in need (*Apostolicam Actuositatem*, No. 11). Latin American bishops emphasize that the good of the person and human society is closely linked to the prosperity of the marriage and family community, as it is a very important factor in human development (Medellín No. 3.II.7).

In a Christian family fostering a spirit of love and service, four basic personal relationships reach their full potential: parenthood, sonship, brotherhood and marriage. They are at the same time the four faces of human love (Puebla No. 583). When other families see how love fills the

life of a Christian family, a desire is born to imitate it. Then the practice of love, which is the bond that unites families, becomes a sign of the unity of all mankind (Puebla No. 586).

Latin American bishops emphasize that the good functioning of society depends on families properly fulfilling their tasks. The most important of these is the formation of people of conscience, united in a brotherhood and working together for social development. Prayer, work and educational activity of families as basic social units must therefore be directed at changing unjust structures, building unity between people and supporting their participation in public life. Each Christian family is called to commit to transforming the world according to the evangelical ideal. Its duty is to contribute to human progress, to a life of unity and solidarity, to the promotion of distributive justice and the strengthening of peace (Puebla No. 587).

In the light of the teaching of the Latin American episcopate, the family appears as a social value; it is its condition and functioning that determines the shape and quality of life of entire societies (Zaborowska 2012, p. 30). It is there that the human personality is formed and the person acquires competences useful in public life. Christian families, to whom bishops primarily address their teachings, have the task of educating the young generation so that they find the way to full humanity and receive support in their pursuit of it. In this respect, the Church hierarchs refer to the Gospel ideal, which is at the same time a universal model. Behind this belief is the recognition of Christianity as humanism par excellence, showing the full truth about man, promoting human solidarity and calling for care for the common good (Zimmermann 2012, p. 38–39).

By showing Latin American Christian families the challenges they face, the pastors of the Catholic Church teach that “the family in its internal structure is the carrier and communicator of the main virtues and individual values. The family, through extensive relationships and interactions, is the most important promoter of universal values such as: love, selflessness, solidarity, justice, good, community, trust, hope” (Zaborowska 2012, p. 31). At a time when people associate the word “love” with feelings or sexuality, it is important to portray it as a willingness to freely give oneself to others. It is then that an environment is created in which a person can grow up to full humanity and derive happiness from living in authentic relationships (Beck, Beck-Gernsheim 1990, p. 233).

Although the CELAM final documents were drafted in an environment in which liberation theology was born, it is evident that Latin American bishops, in assigning social tasks to Christian families, avoid

providing ready-made solutions to overcome economic and political problems. This does not mean, of course, that these issues are absent in their reflection. However, in their teaching they accept the – otherwise right – option not to start social changes with reforming structures, but with educating people to realize values such as love, brotherhood, service or responsibility for multiplying and sharing the common good. It is not new structures and political decisions that can give birth to a “new man”, liberated and capable of using all his possibilities, but a man formed in a family in such a way that he sees in love the most sublime way of realizing human freedom. Then a person who is ready to offer himself as a gift can contribute to building a more human world by his sacrificial service for the good of other people (Vela 1988, p. 108; Trigo 2005, p. 50–52).

* * *

Latin American bishops show a great deal of interest in the situation of families in South and Central America. Bearing in mind the social processes and changes taking place in the world of values, the pastors of the Church pay special attention to such social phenomena as globalization, pauperization or migration, which have a negative impact on the image and life of families and their members. It is especially important for them that Christian families, subjected to the influence of a pluralized and secularized society do not detach themselves from their religious roots and cease to be witnesses of the Gospel in the world and a healthy foundation of public life.

The CELAM final documents show that it is not only pastoral issues that are challenging for the Church. For her concern cannot be limited to the spiritual sphere, but must also bear in mind social, cultural, economic and political problems. The Latin American bishops thus show the whole universal Church how to “read” the social situation in the light of faith in order to discover in it what the Lord wants to say to the Church under certain circumstances. Listening to the voice of God speaking through daily events is a form of Gospel discernment. It consists in observing the action of the Spirit in human history, in which the message of God resounds.

CELAM’s teaching about the role of the Christian family in the modern world reminds the Church of the irreplaceable role of the lay faithful in building the “civilization of love” in the world. They contribute by their testimony – individually and with their whole families – to true development, which must be based on the love of God and neighbor. Through Catholic families, the Church serves society by promoting human dignity,

a fair distribution of goods and a social relationship based on solidarity. In this way, it carries out its saving mission in the world, contributing to the construction of a better world.

BIBLIOGRAPHY

- Arriagada Irma, 2001, *Familias latinoamericanas. Diagnostico y politicas publicas en los inicios del nuevo siglo*, Santiago de Chile.
- Arriagada Irma, 2004, *Transformaciones sociales y demográficas de las familias latinoamericanas*, Papeles de Población, No. 40, p. 71–95.
- Arriagada Irma, 2005, *¿Existen políticas innovadoras hacia las familias latinoamericanas?*, Papeles de Población, No. 43, p. 9–27.
- Baumann Zygmunt, 2006, *Płynna nowoczesność*, Kraków.
- Beck Ulrich, Beck-Gernsheim Elisabeth, 1990, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt a. M.
- Boff Leonardo, 1986, *Teología desde el lugar del pobre*, Santander.
- CELAM, 1968, *Presencia de la Iglesia en la Actual Transformación de América Latina*, Medellín.
- CELAM, 1979, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, Puebla.
- CELAM, 1992, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana. Jesucristo, Ayer Hoy y Siempre*, Santo Domingo.
- CELAM, 2007, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. „Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida“ (Jn 16,4). Documento conclusivo*, Aparecida.
- Cienfuegos Javiera, 2014, *Tendencias familiares en América Latina: diferencias y entrelazamientos*, Notas de población, No. 99, p. 11–37.
- Domingues José Maurício, 2016, *Familia, modernización y teoría sociológica*, Estudios Sociológicos, No. 100, p. 145–167.
- Floristán Casiano, 2002, *Teología práctica*, Salamanca.
- Francis, 2020, *Post-Synodal Apostolic Exhortation Querida Amazonia*, Roma, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html (10.05.2021).
- Gutiérrez Gustavo, 1975, *Teología de la liberación*, Salamanca.
- II Vatican Council, 1965, Decree On the Apostolate of the Laity *Apostolicam Actuositatem*, Rome, *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), p. 837–864.
- II Vatican Council, 1965, Pastoral Constitution On the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, Rome, *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), p. 1025–1115.
- Klein Stephanie, 2005, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Stuttgart.
- Knoblauch Hubert, Schnettler Bernt, 2004, *Die Trägheit der Säkularisierung und Trägheit des Glaubens*, in: Hans-Georg Ziebertz, *Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum „Kulturverlust des Religiösen“*, Münster, s. 5–15.
- Mariański Janusz, 1998, *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne*, Lublin.
- Mastantuono Antonio, 1994, *La teologia pratica. Teologia pastorale e catechetica*, in: Giuseppe Lorizio, Nunzio Galantino, *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, Cinisello Balsamo, p. 502–540.

- Pinillos Guzmán Mariana Andrea, 2020, *Configuración de la familia en su diversidad*, „Ágora USB” No. 1, p. 275–288.
- Quilodrán Julieta, 2003, *La familia, referentes en transición*, „Papeles de Población” No. 37, p. 51–82.
- Scannone Juan Carlos, 1982, *La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*, Stromata, No. 38, p. 3–40.
- Schweizer Beat Andreas, 2013, *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Lateinamerika*, Hamburg.
- Trigo Pedro, 2005, *¿Ha muerto la teología de la liberación? La realidad actual y sus causas* (1), *Revista Latinoamericana de Teología*, No. 64, p. 45–74.
- Vela Jesús Andrés, 1988, *Elementos metodológicos en la Teología de la Liberación*, *Theologica Xaveriana*, No. 86–87, p. 105–133.
- Zaborowska Agnieszka, 2012, *Rodzina jako wartość. Konsekwencje przemian wartości małżeńskich i rodzinnych*, <https://depot.ceon.pl/handle/123456789/6085> (dostęp: 10.05.2021), p. 29–43.
- Zimmermann Jens, 2012, *Humanism and Religion. A Call for the Renewal of Western Culture*, New York.

Bożena Józefów-Czerwińska¹
Wydział Humanistyczny
Akademia Finansów i Biznesu Vistula

Przemiany mentalności mieszkańców wsi na przełomie XIX/XX wieku (rejestrowane w dyskursach publicznych oraz w źródłach etnohistorycznych)

[Changes in the Mentality of Rural Inhabitants at the Turn of the 19th/20th Centuries (Recorded in Public Discourses and Ethno-Historical Sources)]

Streszczenie: Proces kulturowo-społecznych przemian mieszkańców wsi przypadający na przełom XIX/XX w. był już przedmiotem wielu naukowych rozważań. Jednak pewne konteksty warto ponownie zaakcentować, czerpiąc ze źródeł etnohistorycznych w odwołaniu do analiz dyskursów publicznych (pojawiających się w prasie). W omawianym okresie trwała systemowa polityka rusyfikacji. Przeciwwstawiły się temu zjawisku zróżnicowane środowiska polskich elit, dostrzegające konieczność wzmocnienia więzi chłopskich rodzin z polską tożsamością narodową. Postępowe środowiska, działające społecznie, duchowni podjęli misję szerzenia oświaty wśród ludu, dostrzegając konieczność zwalczania powszechnie jeszcze wówczas występującego analfabetyzmu, rejestrowanego wśród mieszkańców wsi. Nadzieję pokładano zwłaszcza w edukacji generacji młodych chłopów, prowadzonej w rodzimym języku, kulturze, osadzonej w ojczystej historii. Niewątpliwie w tym procesie zasłużyło się wielu przedstawicieli ówczesnych elit, a oprócz nich ważną rolę odegrała również prasa. Tej tematyce poświęcone są niniejsze rozważania.

Summary: The phenomenon of the cultural and social transformation of the rural population taking place at the end of the 19th and beginning of the 20th century has been the theme of many academic studies. Nonetheless, certain contexts are still important for analysis, especially when we turn to ethno-historical sources. The systemic policy of Russification, a consequence of the fall of the January Uprising, continued during this period. Various groups of the Polish elite protested against this oppressive policy, at the same time recognizing the need to strengthen ties in peasant families with Polish national identity. Progressive elites, social activists, and others took up

¹ Bożena Józefów-Czerwińska, Wydział Humanistyczny, Instytut Historyczny, Akademia Finansów i Biznesu Vistula, filia: Akademia im. Aleksandra Gieysztor, ul. A. Mickiewicza 17, 06-100 Pułtusk, Polska, b.jozefow-czerwinska@vistula.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0001-6564-1755>.

the mission of spreading education, recognizing the need to struggle against illiteracy, still prevalent among the rural population. Particular hopes were attached to educating young generations of peasants in the language, culture, and history of Poland. Undoubtedly, many people contributed to this process, but alongside them, the press also played in this issues an important role.

Słowa kluczowe: walka z analfabetyzmem; bariery blokujące postęp; *Oporni*; idee narodowe.

Keywords: against illiteracy; barriers blocking progress; *Oporni* – Unites; national ideas.

Wprowadzenie

W niniejszej pracy poddano analizie wybrane dyskursy publiczne (prasowe), odnoszące się do problematyki transformacji światopoglądów mieszkańców wsi, żyjących na przełomie XIX i XX w., jednocześnie ukazując działania elit, zróżnicowane idee oraz metody stosowane w tym zakresie, niekiedy pozwalające zobrazować niejednorodny stosunek wyższych warstw społecznych do chłopstwa.

Tematyka ta była już przedmiotem rozważań naukowych, warto jednak do niej powrócić, uwzględniając oddolną perspektywę, prezentowaną w źródłach etnohistorycznych. Największą uwagę poświęcono mieszkańcom ziem znajdujących się pod władzą rosyjskiego zaborcy w Królestwie Polskim (w szczególności odwołując się do mikrohistorii – treści upamiętnianych przez mieszkańców wsi żyjących na terenie polsko-białoruskiego pogranicza oraz północnego Mazowsza²). W artykule ze względu na ograniczoną objętość podjęte zagadnienia zostały ukazane tylko w zarysie, tak aby przede wszystkim uwypuklić pewne zjawiska społeczno-kulturowe, ujęte w wyznaczonej perspektywie czasowej.

² W tym artykule wykorzystano relacje jako źródło pozyskane z badań terenowych, przeprowadzonych przez autorkę niniejszego opracowania na terenie południowego Podlasia (w latach 2010–2017), w ramach działalności Zakładu Antropologii, Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieysztor (AH). Na powstanie artykułu miały także wpływ mikrohistorie zarejestrowane w trakcie prac badawczych przeprowadzonych na terenie północnego Mazowsza (projekt pt. „Upamiętniając wiedzę przodków... Studium etnohistoryczne nad stanem i recepcją kulturowo-społecznej wiedzy według relacji mieszkańców gminy Karniewo, północne Mazowsze”, w latach 2016–2020) w ramach działalności Zakładu Antropologii, Akademii Finansów i Biznesu Vistula.

Przemiany światopoglądowe mieszkańców wsi

W XIX w. podjęto działania mające na celu zwalczanie analfabetyzmu, rozwijanie czytelnictwa chłopstwa, modernizację zapóźnionych metod stosowanych w rolnictwie, jak również zwalczanie tzw. zabobonów, które blokowały postęp. Można powiedzieć, że do połowy XIX w. kierowano się misją podnoszenia „kompetencji cywilizacyjnych” chłopstwa, jednakże od drugiej połowy tego stulecia nadrzędnym celem stało się włączenie mieszkańców wsi w ideę narodową (Karczewska A., 2012, s. 3). Miało to związek z restrykcyjną polityką carską, która nasiliła się po upadku powstania styczniowego. W tym kontekście należy przypomnieć, że wówczas na ziemiach znajdujących się pod rządami Rosji, w szczególności zaś w Królestwie Polskim, nastał czas terroru, skierowany nie tylko przeciw powstańcom i ich sprzymierzeńcom. Przystąpiono do systemowej polityki rusyfikacji, której celem było dążenie do „zespolenia” społeczności (m.in. wiejskiej z Królestwa Polskiego) z ludnością rosyjską. W środowisku carskich polityków spodziewano się, że owe „zspolenie” ułatwi reforma uwłaszczeniowa chłopstwa oraz deklasacja znacznej części polskiej szlachty.

Idąc za tytułem monografii Józefa Szaflika, można stwierdzić, że w różnych obszarach i sferach życia społecznego oraz politycznego toczyła się wtedy walka „o rząd dusz chłopskich” (Szaflik J.R., 1976), co wiązało się z dążeniem polskich elit do pobudzenia lub wzmocnienia u chłopstwa poczucia tożsamości narodowej. W dyskursach publicznych, odnoszących się do idei wzmacniania więzi z polskością, mieszkańców wsi zaczęto nawet postrzegać jako fundament polskości, „budulec ułatwiający jej odtworzenie” (Karczewska A., 2012, s. 3). W tę walkę „o rząd dusz chłopskich” niezwykle aktywnie włączyli się polscy patrioci, działacze społeczni, polityczni oraz część katolickiego duchowieństwa (Dyłałowa H., 1981), oddziałując kulturowo, edukacyjnie, informacyjnie, politycznie na mieszkańców wsi, jednocześnie pogłębiając związek tej warstwy społecznej ze zniewoloną Ojczyzną.

Systemowa polityka rusyfikacji (przykład „Opornych”)

Z powodu restrykcji, dotyczących również chłopstwa, rósł u mieszkańców wsi opór. Najpierw pojawił się on u podlaskich unitów (określanych mianem „Opornych”), którzy decyzją cara zostali zmuszeni do konwersji na prawosławie (Dyłałowa H., 1989; 1996). W rezultacie krwawych prześladowań unitów przez Moskali, rodziny unickie zadeklarowały niespotykaną dotąd więź z polską tożsamością narodową. Zespoliła się ona nie

tylko z tragicznymi losami unitów, w połączeniu z historią umęczonej przez wrogów Ojczyzny, ale powiązano ją też z męką Pana Jezusa Chrystusa. Doprowadziło to do wykształcenia się u „Opornych” tożsamości sakralnej połączonej z polską tożsamością narodową (Józefów-Czerwińska B., 2019).

Ówczesna prasa oraz przedstawiciele elit odegrali ważną rolę w informowaniu społeczeństwa o tragicznych losach unitów, choć władze carskie starały się o to, aby nie dopuścić do upublicznienia faktów związanych z wydarzeniami mającymi miejsce na Podlasiu. W prasie opisywano gwałty i nieuczciwości Moskali, ukazując carską politykę terroru. Należy w tym kontekście dodać, że już wcześniej takie „rozwiązania” zastosowano względem unitów żyjących na Litwie i Rusi³. Na łamach „Czasu” pisano: „Jak tam, tak i tu interweniują oprócz zaprzędanych duchownych, policya, żandarmi i wojsko [...]. W Zabłociu w bialskim powiecie, gdzie się zebrało kilka tysięcy ludu na naradę, przybyło zaraz kilka tysięcy wojska i miało przyjść do bójki pomiędzy ludem a wojskiem. Z innych stron kraju z powodu przeciętnej komunikacyi trudno się czegoś pewnego dowiedzieć („Czas”, 1874, nr 26).

W innych publikacjach donoszono o mordowaniu unitów broniących swych świątyń (w Pratulinie i Drelowie), na co reagowała propaganda carska, starając się dementować te informacje. Twierdzono np., że te wydarzenia nie miały miejsca, ale może opisują jakieś mityczne zjawiska z okresu średniowiecza. Z kolei w „Dzienniku Poznańskim” napisano w tym kontekście, że bezsprzecznie ustalono, że: „to nie mit żaden, ani średniowieczna reminiscencya, ale smutna a ohydna rzeczywistość” („Dziennik Poznański”, 1886, nr 230). Oficjalnie zakazano włączania tzw. buntowszczyków – unitów do Kościoła rzymskokatolickiego, ostatecznie zaś, decyzją cara, zamykano kościoły katolickie i dopuszczono się kasaty klasztorów⁴. Już w 1874 r. papież Pius IX pobłogosławił „Opornych” i nakazał niesienie im pomocy przez „ruskich biskupów w Galicyi” (W.P.C., 1914,

³ W cesarstwie rosyjskim postanowienia unii brzeskiej zlikwidowano w 1839 r. (w Królestwie Polskim – w tym na Podlasiu – w roku 1875). O sytuacji unitów w Rosji świadczą relacje duchowieństwa opracowane i wydane przez ks. Mariana Radwana (Radwan M., 1999; 2004).

⁴ W „Dzienniku Poznańskim” opisano m.in. zamknięcie kościoła katolickiego w Terespolu oraz rozporządzenie zakazujące przyjmowania unitów w innych rzymskokatolickich świątyniach. Powołując się na „Dniownik Warszawski”, napisano, że „Pan generał-gubernator warszawski wydał rozporządzenie co do zawieszenia nabożeństw w kościele rzymskokatolickim w Terespolu dla położenia tamy szkodliwemu wpływowi tego kościoła na okoliczną ludność prawosławną [...]. Oprócz tego przedsięwzięte zostały środki niedopuszczalne, aby upierający się Unicy zaspokajali potrzeby duchowne w kościele rzymskokatolickim w Brześciu Litewskim, a generał-gubernator wileński, kowieński i grodzieński polecił naczelnikowi guberni grodzieńskiej ustanowienie nadzoru, aby wymienione potrzeby nie były dla uporczywych zaspokajane przez duchowieństwo rzymsko-katolickie w Brześciu Litewskim [...]” (Dziennik Poznański, 1886, nr 230).

s. 60–61). Wsparcia unitom udzielili zwłaszcza duchowni katoliccy, np. jezuici, prowadząc tajną misję na Podlasiu (Danieluk R., 2009).

O sytuacji podlaskich unitów donosił m.in. Lubomir Dymśza (mece-nas, poseł do Dumy carskiej, walczący o ich sprawy (Dymśza L., 1918, s. 47–75), który również sprzeciwiał się odłączeniu od Królestwa tzw. Chełmszczyzny. Ukazały się przedrukami jego wystąpienia z mównicy dumskiej, odwołujące się do prześladowania unitów po roku 1874. W podobnym duchu pojawiły się publikacje autorstwa Stanisława Tarnowskiego (Tarnowski S., 1891, s. 43–44) czy też felietony Władysława Reymonta (Reymont W.S., 1910), przybliżające tragiczne wydarzenia mające miejsce na Podlasiu. Z czasem, na wieść o głodzie i nędzy rodzin unickich (w 1903 r.), powołano do życia Towarzystwo Opieki nad Unitami, które było kierowane przez Aleksandra Zawadzkiego. W rezultacie wielu Polaków zaangażowało się w akcję niesienia im pomocy (Dębski K., 1993, s. 63–71).

Wydarzenia mające miejsce na Podlasiu były jednym z elementów polityki rusyfikacji systemowej. W represyjny sposób dążono także do pełnego zrussyfikowania i wchłonięcia przez mocarstwową Rosję innych mieszkańców Królestwa Polskiego. W przestrzeni publicznej nakazano posługiwanie się językiem rosyjskim. Rusyfikacją objęto zarówno dawne polskie szkoły, jak i elementarne, rządowe zakładane m.in. we wsiach. W nich dzieci miały zdobywać podstawową edukację, ucząc się czytać i pisać w języku rosyjskim, poznając „mocarstwową historię Rosji” ubraną w historyczne mity.

Z narracji mieszkańców południowego Podlasia dowiadujemy się, że rodziny unickie niechętnie posyłały do takich placówek oświaty swoje dzieci, ale też chłopci dostrzegali potrzebę kształcenia swego potomstwa w inny sposób. O tych kontekstach wspominał śp. Jan Buczyło z Samowicz, stwierdzając, że jego pradziadek: „wysłał syna Teodora do szkoły w Leutach, żeby nauczył się czytać i pisać. Wiedział, że człowiek niepiśmienny ma wielkie trudności w życiu. Była to ruska szkoła, w której uczniaki musiały śpiewać na cześć cara – *Sławsia, sławsia prawo, sławny ruski car*. Polskie dzieciaki przekreślały słowa, zamiast *sławsia* śpiewały *wsrawsia*. Dosłyszał się nauczyciel i wysłał Teodora po ojca, by przyszedł do szkoły i ukarał swego niesfornego syna. Lecz ojciec nie spełnił żądania nauczyciela i nie posłał więcej syna do ruskiej szkoły. Od tego czasu wysyłał do dworku, gdzie dziedziczka uczyła po polsku, dlatego Teodor umiał czytać i pisać po polsku, i po rusku liczenia (za: Jan Buczyło, Samowicze, 2014, badania B. Józefów-Czerwińska).

Do czasu przemian związanych z ruchem rewolucyjnym na terenach podporządkowanych carskiej Rosji działała też cenzura, która zakazywała poruszania w prasie tematów uderzających w politykę carską czy obnaża-

jących problemy społeczne, które godziły w wizerunek cara. Stosowano np. karę za obrazę majestatu. Zjawisko to na Mazowszu opisał Janusz Szczepański (Szczepański J., 2012). W carskiej polityce dążono również do ograniczenia wpływu na włościan „złej prasy”. W tym celu w Królestwie próbowano mieszkanców wsi zainteresować procarskim czasopiśmie wydawanym w języku polskim pt. „Oświata” (Przeciszewska M., 2015, s. 197–219).

Należy tu ponownie podkreślić, że choć przedstawiciele różnych elit byli w swoich poglądach różnorodni, to w ogromnej większości zdawano sobie sprawę z zagrożeń płynących z systemowej polityki rusyfikacji. Patrioci, działacze społeczni wypowiadali się m.in. na łamach prasy, kierując się zasadą i misją „pracy u podstaw”. Postulowano jak najgłębsze zbliżenie się do ludu, zrozumienie potrzeb mieszkanców wsi, w tym podjęcie misji szerzenia oświaty, skutkującej np. rozwojem czytelnictwa mieszkanców wsi.

Działania związane z misją szerzenia oświaty

Najważniejszym problemem społecznym w tym okresie był powszechny jeszcze analfabetyzm, dotyczący zwłaszcza chłopów znajdujących się pod rządami carskiej Rosji. Nie tylko jednak tam borykano się z tym problemem, bowiem wysoki wskaźnik analfabetyzmu rejestrowano także w Galicji. Przeciwstawił się temu np. Michał Józef Konstantynowicz. Opracował metodę szybkiego nauczania pisania i czytania, a jeżdżąc po galicyjskich wsiach za własne pieniądze wynajmował salki, gdzie nauczał chłopów. Nie znamy niestety jego pism zawierających stosowane przez niego metody edukacji prowadzonej w tym zakresie. Z analiz dyskusji publicznych można wnosić, że były one skuteczne, ale też nie wszystkim podobała się jego misja szerzenia oświaty wśród ludu. W prasie cytowano niekiedy stwierdzenia jego przeciwników, komentując je z sarkazmem: „Chłopi uczą się czytać, o zgrozo! A co z tego będzie? »Gotowi się wszyscy uczyć!« Woła w szlachetnym poburzeniu niejaki Dr. Nowakowski, a Kraj otwiera swoje kolumny, aby p. Nowakowski miał naczynie do wylania swego oburzenia. A za p. Nowakowskim idą inni już rezonując śmieiej [...]. – Tak, tak panowie! Nie mamy innej rady tylko zakneblować usta p. K. albo wysłać go szubpasem na miejsce urodzenia i osadzić w żelaznej klatce” („Dziennik Literacki”, 1970, nr 42/19, s. 1–2).

Jednak w konserwatywnych środowiskach elit dostrzegano też czasem konieczność szerzenia oświaty wśród ludu, organizowania szkółek wiejskich, tyle że w podejmowanych działaniach kierowano się nierzadko jeszcze zasadą stopniowego podnoszenia kompetencji „cywilizacyjnych” chło-

pów, np. przez dobór wyselekcjonowanej dla nich lektury (Karczevska A., 2012, s. 112–113).

W drugiej połowie XIX w. w publikacjach dominowały już postulaty „postępowych” środowisk i związanych z nimi przedstawiciele elit, które wskazywały na konieczność szerzenia oświaty we wszystkich warstwach społecznych. Zjawisko to odzwierciedla sposób definiowania hasła – „oświata”, który przedstawiono w *Encyklopedii Powszechnej Samuela Orgelbranda*: „krzewienie oświaty wszelkimi możliwymi środkami, za pomocą podniesienia moralności w ludzie, zakładania szkół i uniwersytetów, ściągania do kraju mężów nauki i postępu, bo zadaniem naszej epoki jest wykształcenie całej w człowieku władzy umysłowej, nie tylko rozumu, ale i serca” (Lewestam F.H., 1865, s. 189).

Przeciwdziałając analfabetyzmowi, opracowano z inicjatywy Konrada Prószyńskiego pierwszy polski elementarz pt. *Promyk* (Prószyński K., 1907, s. 6). Dzięki tej inicjatywie, jak stwierdził Prószyński, w ciągu kolejnych dekad (od jego wydania) poziom edukacji społeczeństwa polskiego znacznie się poprawił. Świadczyły też o tym coraz częściej spotykane wypowiedzi przedstawicieli chłopstwa, związane z ich listami publikowanymi w prasie (np. w „Gazecie Świątecznej”). Natomiast kontrowersje budzą listy rzekomo pochodzące od mieszkańców wsi, publikowane w „Zorzy”. W listach tych np. dziękowano ziemiaństwu za porady gospodarcze, za pomoc płynącą od „dworów”, co miało charakter propagandowy. Było to pismo związane ze środowiskiem elit konserwatywnych, publikujących artykuły m.in. o próżniactwie chłopów czy o innych przywarach tej warstwy społecznej (ukazując raczej pejoratywny stosunek tych elit do mieszkańców wsi). Te publikacje krytykowano już w „Przeglądzie Tygodniowym”, co dodatkowo w szerszym aspekcie poddał analizie m.in. Jarosław Kita (1995). W jednym z artykułów napisano, że: „stosunek wieśniaka jest jeszcze w zbyt świeżej pamięci, aby o tę kwestię bezstronnie godziło się trącić. Lepiej milczeć. Ukazywanie ciągle dobrodziejstw dworu, gdzie one rzadko w rzeczywistości istniały, zakrawa na ironię” (zob. Kita J., 1995, 60–61, w odwołaniu do: „Przegląd Tygodniowy”, 1874, nr 48, z 29 listopada).

Powracając do misji szerzenia oświaty, to zanim w okresie rewolucji rozpoczęto we wsiach jawne bojkotowanie carskich szkół, w wielu podlaskich i mazowieckich osadach z inicjatywy samych gospodarzy zbierano składki na samodzielne zatrudnianie nauczycieli (bądź innych piśmiennych osób), mających kształcić chłopskie dzieci w ojczystym języku. Edukacja młodych generacji była tajna. Za taką, nielegalną, oświatową działalność groziły poważne konsekwencje – o czym wspominali m.in. nadbużańscy rozmówcy. Przykładowo w Samowiczach tajną edukację dzieci, na poziomie elementarnym, prowadził Stefan Tomaszczuk, ale: „W 1907 roku prze-

stał uczyć, bo oskarżono go o tajne nauczanie. Groziło mu więzienie, ale dzięki znajomościom ocalał” (wypowiedź Franciszka Parafiniuka zarejestrowana przez ks. Z. Oziembłą (Oziembło Z., 2001, s. 112). Tajna edukacja była również rozwijana w miastach za sprawą polskich nauczycieli bojkotujących carskie zakazy: „w ukryciu, pojedynczo bądź grupkami, uczyła się młodzież zakazanego języka i historii ojczystej” (Wesołek I., 1938, s. 34).

Nie tylko nauczyciele, czy sami mieszkańcy wsi, działali na rzecz oświaty młodych generacji kształconych w języku ojczystym. Na Podlasiu, ale i na Mazowszu, wielu postępowych ludzi zakładało tajne szkoły przy dworach, przeznaczone dla dzieci wiejskich. Taką działalność prowadziła np. córka słynnego Kierbedzia (budowniczego mostów) Zofia Dymaszówna w Neplach. O jej działalności wspominali rozmówcy ks. Oziembło: „W Neplach nasza dziedziczka, pani Zofia Dymaszowa, córka Kierbedzia, założyła w 1903 roku we dworze szkołę, tzw. ochronkę [...]. Chodziły dzieci ze dworu i niektóre z wsi [...]. Uczono nas czytać i pisać po polsku i rachunków [...]. Wszystko – książki, zeszyty, ołówki, włóczkę do roboty, żywność – dawała pani Dymaszowa [...]. Pamiętam, że uczyła nas pani Stefania z Nieświeża i pani Honorata, zdaje się, z Łodzi. Mieszkały w pałacu i były na utrzymaniu pani Dymaszowej. Umiała ona żyć z ludźmi. Wiem, że nawet duchowny prawosławny Jurewicz ostrzegwał ją, gdy do niego przyjeżdżał inspektor. Kiedyś dano znać. Nauczycielka przerwała naukę, kazała złożyć książki i cicho, pojedynczo, rozejść się do domów” (wypowiedź Antoniny Tokarewicz, zapisana przez ks. Oziembłą – Oziembło Z., 2001, s. 109).

Potrzebę kształcenia wiejskiej młodzieży dostrzegali zwłaszcza pozytywiści, działacze humaniści walczący z nierównościami społecznymi. Były i takie jednostki, które cały swój majątek przeznaczyły na kształcenie wiejskiej młodzieży. W tym kontekście należy wspomnieć o Aleksandrze Bąkowskiej, która zakupiła majątek na Gołotczyźnie (północne Mazowsze), gdzie założyła pierwszą (najpierw nielegalną) szkołę rolniczą przeznaczoną dla dziewcząt wiejskich. Dzięki współpracy z Aleksandrem Świętochowskim umożliwiono w niej także edukację męskiej młodzieży (Długoszewska-Nadratowska H., Wałaszyk J., 2008; Zawiszewska A., 2010, s. 50–88).

O pozytywnych skutkach wdrażanej edukacji oraz przemianach zachodzących w mentalności chłopstwa pod koniec XIX w. może świadczyć także rosnąca świadomość polityczna mieszkańców wsi, coraz częściej zaangażowanych w tzw. ruch ludowy (Krawczak T., 1982, s. 9–10). W 1904 r. w zaborze rosyjskim powstał np. Polski Związek Ludowy rozpowszechniający m.in. nielegalne broszury. Jego działacze nawet po zdelegalizowaniu organizacji domagali się niepodległości Polski, przeprowadzenia reform rolnych, zniesienia podziałów klasowych oraz dostępu do oświaty w języku

polskim. Idee ruchu odrodziły się w PSL „Wyzwolenie”, utworzonym w 1915 r. (Kalabiński S., Tych F., 1969).

Zwalczanie tzw. zabobonności oraz próby wprowadzania innowacji w rolnictwie

Odrębnym zjawiskiem społecznym, z którym próbowaly zmierzyć się postępowe elity (starające się wywrzeć wpływ na chłopstwo), była niechęć mieszkańców wsi do wprowadzania innowacji w rolnictwie oraz zmian w ich sposobach gospodarowania. W tym zakresie problemem w szerzeniu idei postępu zazwyczaj okazywała się mentalność mieszkańców wsi. Wskazywano w wypowiedziach ówczesnych elit na konieczność zwalczania chłopskiego konserwatyzmu, dopatrując się jego źródeł m.in. w sferach wierzeniowych, które traktowano w kategoriach irracjonalnych. Przykładowo w czasopismach „Przyjaciel Ludu” czy „Piast” postulowano konieczność zmian, argumentując, że od zabobonności, guseł należy odejść, by wejść na drogę rozumu i postępu w rolnictwie, bo tylko dzięki innowacjom i postępowi będzie możliwa poprawa chłopskiego losu.

Spoleczność wiejska, nie będąc kształconą, bazowała na wiedzy przekazywanej przez pokolenia, która jeszcze w XIX w. niejednokrotnie odwoływała się do dawnych wierzeń, w tym do obaw przed wprowadzaniem innowacji – w poczuciu strachu o konsekwencje naruszenia homeostazy z potężniejszymi mocami niż ludzkie moce. W monografii pt. *Zabobonem nazwano...*, poddałam rekonstrukcji przykłady odnoszące się do dawnej kosmowizji świata, jak również wyobrażenia ładu aksjonormatywnego, asocjowane z dawnymi wierzeniami, praktykami oraz obszarami tabu, poddając badaniom kulturowe zasoby mieszkańców pogranicza polsko-białoruskiego (Józefów-Czerwińska, 2017). W świetle wyników tych badań mogę stwierdzić, że niewątpliwie te treści wpływały na codzienne życie mieszkańców wsi i mogły istotnie u wielu hamować proces wprowadzania innowacji. Wiedza o takich przeświadczeniach (rejestrowanych w wiejskich wspólnotach) nie była jeszcze przez ówczesne elity wystarczająco etnograficznie rozpoznana. Z czasem jednak (w publikacjach przypadających na XX w.) można było przeczytać już takie opinie, jak np. Aleksandra Brücknera, według których: „Przesady wszelkie później za czasów chrześcijańskich my pogardliwie przezwaliliśmy *zabobonami*, Czesi *bobonkami* (od *boba* straszdyła dziecinnego?). Na zabobony i przesady zeszło to, w co niegdyś silnie wierzono, czego się i dziś ludek nie wyrzeka” (Brückner A., 1924, s. 63).

Dostrzegalna w warstwach wiejskich niechęć do zmian była przez przedstawicieli elit zazwyczaj pochopnie łączona z przejawami ich konser-

watyizmu. Znalazło to szczególny wyraz w gronie przedstawicieli środowiska konserwatywnego (nierozumiejących wagi tej wiedzy dla mieszkańców wsi), co wykorzystywano jako argument na rzecz prowadzenia misji „ucywilizowania” zabobonnych chłopów. Nie rozumiano, że ówczesna wiedza mieszkańców wsi, której pochodną były tzw. zabobony, była powiązana z ich kanonem kulturowym, stanowiąc dla mieszkańców wiejskich osad odziedziczoną po przodkach wykładnię życia. Wiązała się ona z odmiennym sposobem percepcji świata, w którym istniało przekonanie, że człowiek podlegał zróżnicowanym siłom *sacrum* (które w uproszczeniu postrzegano jako dobroczynne lub niebezpieczne dla ludzi – konotowane nie tylko z antagonistą Boga, ale także z zaświatowym porządkiem życia). Źródła kultury dowodzą, że w takich wspólnotach zróżnicowane siły *sacrum* w przyrodzie postrzegano jako działające na zasadzie kompatybilności, o czym świadczyły obserwacje odnoszące się do zmienności cykli natury (dzień i noc; zmiany Księżyca w skali miesiąca; czasu i wegetacji przyrody – w skali roku solarnego). Tę kompatybilność jednocześnie można było zaobserwować także w sferze rytuałów, wówczas gdy przedstawiciele wiejskich wspólnot przywoływali określone siły *sacrum* w celu dokonania transformacji w ich życiu (rytuały obrzędowości przejścia). W powszechnym przekonaniu chłopstwa znalezienie się pod wpływem *sacrum* zaświatowego (bez zabezpieczenia się rytuałem) mogło, według wierzeń, zmienić kondycję człowieka, który będąc naznaczonym innym niż „bożym porządkiem” mógł stracić siły witalne, a nawet życie ucieleśnione. Z tych powodów przestrzegano wprost niezliczonych obszarów tabu, co było związane zarówno z codziennym życiem ludzi, jak również ze sposobami prowadzenia prac agrarnych oraz gospodarskich. W efekcie zmiany wprowadzane w tym zakresie mogły, według tradycyjnych przekonań, m.in. skutkować nieurodzajem, głodem, brakiem opieki „bożego *sacrum*” czy przodków (Józefów-Czerwińska B., 2017).

To właśnie z tych powodów manifestowały się silnie światopoglądowe odmienności mieszkańców wsi z innymi przedstawicielami warstw społecznych, co było dostrzegalne już na poziomie jednostki i jej percepcji świata, sposobów wartościowania, odniesionych do schematów poznawczych, tzw. znaczeniowych; zróżnicowanych warstw wierzeniowych, istniejących w złożonych sieciach semiotyczno-symbolicznych konotacji czy ogólniej manifestujących się w odmiennościach kodów kulturowych. Przy braku pogłębionej refleksji nad tymi różnicami, bagatelizowano znaczenie tej wiedzy dla mieszkańców wsi. Samo jej stygmatyzowanie zabobonem w przestrzeni publicznej, na łamach prasy czy w wypowiedziach duchowieństwa, nie wystarczyło, aby trwale i szybko zmienić mentalność chłopstwa. Książd Jan Kracik, odnosząc się do społeczno-kulturowych prze-

mian widocznych w procesie transformacji mentalności mieszkańców wsi, napisał, że skutki „owego przenikania wzajemnego religijnych kultur – w głowach zwykłych wyznawców – były doniosłe i dalekosiężne. Siły i trwałości tych następstw nie można mierzyć jedynie treścią i zasięgiem przesądów, jakie przetrwały najdłużej w myśleniu i praktyce – czytelnym w religijności zwykłych ludzi. Tę można zwać ludową, o ile rozumie się przez to jej masowy charakter w sensie porządku mentalnego, nie zaś stanowego ongiś, a folklorystycznego dziś” (Kracik J., 2008).

Już wówczas, w opiniach ówczesnych elit, pojawiały się poglądy, że drogą do postępu społeczności wiejskich powinna być przede wszystkim ich edukacja, co zwłaszcza dotyczyć miało chłopskich dzieci: „[...] zapytacie teraz może, gdzież zatem mamy się wyzuwać z tych przesądów [...] tyle dla nas szkodliwych? Gdzie szukać i nabierać rozumu, obrachunku i umiejętności, aby się raz przecie rozwidniło w głowach naszych? [...]. Odpowiem krótkości tak, że dzieci wasze w szkole – że młodzież na wędrownce gospodarczej a dorośli i starzy w towarzystwie rolniczem [...]. Wielu jest, co nieraz mocno już żalowali i drogo przypłacić musieli, że się nie nauczyli czytać, pisać i rachować. Człowiek, kiedy się nauczy w szkole czytać i pisać, wszak on już innymi oczami będzie na ten świat patrzył, bo dowie się prędzej o Bogu i kraju [...] a w gospodarstwie [...], to już niczego nie zapomni, już go nikt tak łatwo nie oszuka. Doprawdy! Nauczyć dziecko dobrze czytać, pisać i rachować, to lepiej jak by mu dać pełen worczak talarów, bo to mu się zawsze przyda i w domu i jak w świat pójdzie – a nigdy tego nie ubywa!” (*Odezwa Julijusza Kraziewicza do braci Rolników*, 1867, s. 257).

Jednocześnie w prasie pojawiały się apele kierowane do chłopstwa, przez osoby postrzegane w kategoriach społecznych autorytetów, nawołujące do wprowadzania innowacji w rolnictwie i zmian w sposobach gospodarowania. Taką rolę pełnił np. Józef I. Kraszewski, który pisząc do przedstawicieli tej warstwy społecznej, tak im radził: „Wam powiem, że gospodarstwa i z książki uczyć [się J.C.] potrzeba. Dawniej tego prawda w książkach nie bywało co dzisiaj, bo uczeni się nie zajmowali ani ziemią, ani ziarnem, ani wodą, ani nawozem itp. Dzisiaj kiedy to wszystko poczęto brać na rozum a rozbierać, podchodzono takich rzeczy, które bardzo dla gospodarstwa są przydatne” (Kraszewski J.I., 1867, s. 18).

W efekcie podjętych działań stopniowo również w tym zakresie zachodziły przemiany widoczne w mentalności społeczności wiejskich. Świadczą o tym np. takie wypowiedzi: „Wcześniej były bardzo przestrzegane takie zasady, dzisiaj to się różnie określa, nawet zabobon. Każde święto miało swój obrzęd, było przestrzegane, teraz to już zanika” (relacja anonimowa, Kostomłoty, 2015, badania Józefów-Czerwińska B.).

Podsumowanie

W świetle jedynie zasygnalizowanych zjawisk, można stwierdzić, że na przełomie XIX/XX w. następowały poważne przemiany prowadzące do zmian mentalności chłopstwa, na co ogromny wpływ mieli przedstawiciele elit wywodzących się zwłaszcza ze środowisk postępowych. Dla społeczności wiejskich kluczową rolę odegrali działacze społeczni, pozytywiści, reformatorzy, duchowni, ale też jednostki dostrzegające potrzeby ludu, jak również związana z ich aktywnością prasa. Za jej pośrednictwem przekazywano nie tylko informacje, ale też, w zależności od ich profilu i spodziewanej grupy odbiorców, poruszano tematy edukacyjno-oświatowe, religijne i kulturowe, jak również przemycano treści patriotyczne⁵.

Najważniejszą misją stało się najpierw zwalczanie analfabetyzmu. Postulowano przede wszystkim konieczność edukowania młodych generacji wiejskich dzieci, zwłaszcza prowadzonej w języku ojczystym, co było szczególnie ważne w okresie systemowej rusyfikacji. Pod wpływem takich społeczno-kulturowych impulsów w niektórych dworach zakładano nielegalne elementarne szkoły, o których dotąd zachował się ślad w pamięci współczesnych mieszkańców tych terenów. Niewątpliwym fenomenem był fakt, że powstawały one również z inicjatywy samych chłopów – składających się na opłacenie nauczycieli, nielegalnie kształcących wiejskie dzieci w języku polskim. Prowadzono też tajną edukację młodzieży w miastach i miasteczkach, ale dostęp do niej dla wiejskich dziewcząt i chłopców był zdecydowanie bardziej ograniczony niż dla potomków rodzin miejskich. Temu zjawisku sprzeciwiła się na północnym Mazowszu Aleksandra Bąkowska, która przy pomocy Aleksandra Świętochowskiego otworzyła szkołę dla wiejskiej młodzieży na tzw. Gołotczyźnie.

Dażono też do edukacji starszych generacji chłopów, którzy znając pismo (bądź z pomocą swoich piśmiennych dzieci) mogli samodzielnie rozwijać swoją wiedzę, m.in. w zakładanych w tym celu wiejskich bibliotekach. Ważnym stało się więc edukowanie wszystkich obywateli, którzy mieli włączyć się w ideę narodową.

W konsekwencji podjętych działań doszło do wzmocnienia poczucia więzi przedstawicieli różnych warstw społecznych, połączonych polską tożsamością narodową. Miejscami nastąpiło też zbliżenie się chłopstwa do ziemiaństwa. Niemniej w efekcie stopniowego wyrównywania szans na drodze dostępu do edukacji i wiedzy dostrzegalne były transformacje zachodzące w mentalności chłopów (objawiając się zdecydowanie większą niż

⁵ Wypominano np. rzemieślnikom, że szyldy umieszczane nad ich zakładami napisane były w rosyjskim, a nie w polskim języku: „Chcesz aby swoi u ciebie robić dawali, a sam nawet pisma polskiego trzymać i czytać nie chcesz” („Piast”, 1867, nr 3, z 17 stycznia).

wcześniej otwartością na sprawy kraju, a w konsekwencji – na wprowadzanie innowacji w rolnictwie, sposobach gospodarowania czy ogólnie – w stosunku do edukacji swoich dzieci). O skutkach podejmowanych wówczas działań świadczyły już przede wszystkim wydarzenia mające miejsce w okresie po odzyskaniu przez Polskę niepodległości.

BIBLIOGRAFIA

Prasa

- „Czas” – dziennik poświęcony polityce krajowej i zagranicznej oraz wiadomościom literackim, rolniczym i przemysłowym, wydany w dniu 1.02.1874, nr 26, Kraków, biblioteka cyfrowa: <https://academica.edu.pl/reading/readSingle?cid=30962069&uid=24959258> (12.11.2021).
- „Dziennik Literacki”, wydany w dniu 19.10.1870 r., nr 42/19, Lwów, biblioteka cyfrowa <https://dlibra.kul.pl/dlibra/publication/18558/edition/16670/content> (12.11.2021).
- „Dziennik Poznański”, wydany w dniu 08.10.1886, R.28 nr 230, Poznań, egzemplarze zdigitalizowane ze zbiorów Biblioteki PTPN w Poznaniu, sygn.Cz4293, biblioteka cyfrowa: <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/62701/edition/78488/content> (12.11.2021).

Opracowania

- Brückner Aleksander, 1924, *Mitologia słowiańska studium porównawcze*, Instytut Wydawniczy, Biblioteka Polska, Warszawa.
- Danieluk Robert (oprac. i wstęp), 2009, *Tajna misja jezuitów na Podlasiu (1878–1904): columbae simplicitate et serpenti prudentia: wybór dokumentów z archiwów zakonnych Krakowa, Rzymu i Warszawy*, Kraków.
- Długoszewska-Nadratowska Hanna Wałaszuk Jarosław (oprac.), 2008, *Aleksander Świętochowski i szkoły w Gołotczyźnie*, Wydawnictwo Muzeum Szlachty Mazowieckiej, Ciechanów.
- Dębski Kazimierz, 1993, *Bohaterstwo Unitów Podlaskich: 1875–1905*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa.
- Dyłałowa Hanna, 1981, *Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764–1864)*, Wydawnictwo TN Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin.
- Dyłałowa Hanna, 1989, *Unia Brzeska i unicy w Królestwie Polskim*, Wydawnictwo: Kuria Metropolitalna Warszawska. Wydział Duszpasterstwa, Warszawa.
- Dyłałowa Hanna, 1996, *Dzieje Unii Brzeskiej (1596–1918)*, Wydawnictwo Interlibro, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Warszawa–Olsztyn.
- Dymśa Lubomir, 1918, *Mowa wygłoszona w Dumie podczas obrad nad projektem odezwania Chełmszczyzny*, w: Chrzanowski Zygmunt (red.), *W obronie ziemi*, Skład główny w Biurze Pracy Społecznej, Warszawa, s. 47–75.
- Józefów-Czerwińska Bożena, 2017, *Zabobonem nazwano... O wierzeniach, wartościach i dawnych przekonaniach mieszkańców polsko-białoruskiego pogranicza w ich związkach z przeszłością*, Wydawnictwo Trzecia Strona, Warszawa.
- Józefów-Czerwińska Bożena, 2019, *Oporni. Losy mieszkańców polsko-białoruskiego pogranicza w kontekście problematyki pamięci oraz negatywnych stereotypów dotyczących chłopów*, Wydawnictwo Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieysztor, Pułtusk.

- Kalabiński Stanisław, Tych Feliks, 1969, *Czwarte powstanie czy pierwsza rewolucja. Lata 1905–1907 na ziemiach polskich*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Karczevska Anna, 2012, *Czytelnictwo chłopów jako przedmiot inteligenckiego dyskursu w Królestwie Polskim w XIX w.*, Praca doktorska napisana pod kierunkiem, Warszawa, <https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/238/Karczevska-doktorat.pdf?sequence=1> (9.12.2020).
- Kita Jarosław, 1995, *Formy wychowania i „umoralniania” chłopów propagowane na łamach pism pozytywistów warszawskich*, Acta Universitatis Lodzianensis, Folia Historica, t. 52, s. 59–69.
- Kracik Jan, *Gdy religia i magia w jednym stały domu*, Znak – miesięcznik (marzec nr 634), <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/Tekst/pokaz/9862/calosc> (12.03.2021).
- Krawczak Tadeusz, 1982, *Kształtowanie świadomości narodowej wśród ludności wiejskiej Podlasia w latach 1863–1918*, Podlaskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne, Biała Podlaska.
- Kraszewski Józef. I., 1867, *Kilka uwag dla ludu wiejskiego*, w: *Piast*, wydanie z dnia 17.01.1867 r. R. I, nr 3, Chełmno, s. 17–18, źródło: Rolnicza Biblioteka Cyfrowa <https://mars.cbr.edu.pl:8443/dlibra/docmetadata?id=1233&from=publication> (9.12.2020).
- Kraszewski Józef. I., 1867, *Nasi rzemieślnicy*, w: *Piast*, R. I, nr 3, Rolnicza Biblioteka Cyfrowa <https://mars.cbr.edu.pl:8443/dlibra/docmetadata?id=1233&from=publication> (9.12.2020).
- Kraziewicz Julijusz, 1867, *Odezwa Julijusza Kraziewicza do braci Rolników*, w: Chociński Józef (red.), *Piast: pismo rolniczo-przemysłowe*, t. 1, Druk i nakład komisowy Ignacego Danielewskiego, Chełmno.
- Lewestam Fryderyk H., 1865, *Oświata*, w: Samuel Orgelbrand (oprac.), *Encyklopedia powszechna z ilustracjami i mapami*, t. 20, Wydawnictwo Samuela Orgelbranda, Warszawa.
- Oziębło Zdzisław, 2001, *Neple i okolice*, Wydawnictwo Civitas Christiana, Biała Podlaska.
- Prószyński Konrad, 1879, *W sprawie czytelni i poradnika zarządzających niemi*, „Niwa” – dwutygodnik naukowy, literacki i artystyczny, t. 15, Warszawa.
- Prószyński Konrad, 1907, *O nauczaniu kilkorakimi sposobami Promyka z dokładnym wskazaniem, jak za pomocą obrazów w godzinę lub półtorej nauczyć rzesze nieczytelnych czytania oraz pisanie*, Wydawnictwo Księgarni Krajowej i Gazety Świątecznej, Warszawa.
- Przeczyszevska Maria, 2015, *Tygodnik ilustrowany „Oświata” jako narzędzie formowania „cesarskiego chłopca” w Królestwie Polskim w latach 1900–1905*, Rocznik Biblioteki Narodowej, nr 46, s. 197–219.
- Radwan Marian, 2004, *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796–1839*, Wydawnictwo: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin.
- Radwan Marian, 1999, *Kościół w Rosji i na Białorusi w relacjach duszpasterzy (1892–1926)*, (oprac. i wybór tekstów M. Radwan), Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków.
- Reymont Władysław S., 1910, *Z ziemi chełmskiej: wrażenia i notatki*, Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa.
- Tarnowski Stanisław, 1891, *Z doświadczeń i rozmyślań*, Wydano w drukarni „Czasu” Franciszka Kulczyckiego, Kraków.
- Szafflik Józef R., 1976, *O rząd chłopskich dusz*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.

- Szczepański Janusz, 2012, Życie polityczne Mazowsza w okresie popowstaniowym 1865–1914, w: Szczepański Janusz (red.), *Dzieje Mazowsza lata 1795–1918*, t. 3, Wydawnictwo Akademii Humanistycznej im. A. Gieyszтора, Pułtusk, s. 281–432.
- Wesołek Izaak, 1938, *Monografia miasta Makowa*, Nakładem Zarządu m. Makowa Mazowieckiego, Maków.
- W.P.C. (autorka anonimowa), 1914, *Podlasie i Ziemia Chełmska*, Biblioteka Macierzy Polskiej, nr 88, Lwów.
- Zawiszewska Agata, 2010, „*Tłumaczka Tylora i Morgana*”. O Aleksandrze Bąkowskiej i jej działalności społecznej, w: Gajewska Agnieszka (red.), *Przekładaniec* (półrocznik Katedry UNESCO do Badań nad Przekładem i Komunikacją Międzykulturową UJ), nr 24, Kraków, s. 50–88.

Zbigniew Wesołowski SVD¹
Institute Monumenta Serica

The Virtues of *Xiao* (Filial Piety) and *Ti* (Brotherly Obedience) as Two Pillars of Confucian Familism

[Cnoty *Xiao* (pobożności synowskiej) i *Ti* (posłuszeństwa braterskiego) jako dwa filary konfucjańskiego familizmu]

Streszczenie: W cesarskich Chinach (221 p.n.e. – 1911) pobożność synowska (*xiao*) i posłuszeństwo braterskie (*ti*) były dwiema podstawowymi wartościami życia rodzinnego, a konfucjański familizm uczynił synowską pobożność kamieniem węgielnym całego porządku społecznego. Oryginalne użycie słowa *xiao* z Zachodniej Dynastii Zhou (ok. 1045–771 p.n.e.) odnosi się przede wszystkim do rytów dla zmarłych rodziców i przodków. Później konfucjaniści w czasach Walczących Królestw (475–221 p.n.e.) myśleli o *xiao* szczególnie jako o okazaniu posłuszeństwa i szacunku rodzicom. Po okresie Walczących Królestw konfucjaniści ponownie zinterpretowali *xiao*, rozszerzając go o wymiar polityczny, tj. posłuszeństwo i szacunek dla swego władcy. Od tego czasu *xiao*, jako posłuszne podporządkowanie dzieci rodzicom, stało się podstawą zarówno samodoskonalenia, jak i porządku politycznego. Synowie z pobożnością synowską byli również postrzegani jako lojalni słudzy, aby zaspokoić potrzeby powstającego państwa biurokratycznego w imperialnych Chinach. Na przestrzeni wieków rodzice nieustannie podkreślali swoim dzieciom, że sposób, w jaki traktują starszych, tj. za pomocą synowskiej pobożności i braterskiego posłuszeństwa, jest centralną miarą ich wartości moralnej. Konfucjański familizm z dwoma filarami *xiao* i *ti* był w rozumieniu Liang Shu-minga rodzajem religii. Chociaż konfucjańska myśl o rodzinie, kładąca nacisk na synowską pobożność i braterskie posłuszeństwo, nadal ma w dzisiejszych Chinach swoją wartość i znaczenie, jednak jest coraz bardziej narażona na wiele wyzwań. Sytuacja ta jest konsekwencją głęboko zakorzenionej transformacji tradycyjnej etyki, wartości i instytucji rodzinnych, wywołanej procesami modernizacji i globalizacji.

Summary: In imperial China (221 BC – 1911), filial piety (*xiao*) and brotherly obedience (*ti*) were two core values of family life. Confucian familism made filial piety a cornerstone of the entire social order. The original use of the word *xiao* from the Western Zhou dynasty (ca. 1045–771 BC) refers primarily to ritual services to deceased parents

¹ Zbigniew Wesołowski SVD, Monumenta Serica Institute, Arnold-Janssen-Str. 20, 53757 Sankt Augustin, Germany; wesolowski@monumenta-serica.de, <https://orcid.org/0000-0003-3449-4830>.

and ancestors. Later, the Confucians of the Warring States (475–221 BC) thought of *xiao* particularly as showing obedience and displaying respect towards parents. After the late Warring States, the Confucians again reinterpreted *xiao* extending it to a political dimension, i.e., obedience and respect to one's lord. Since then, *xiao* as the dutiful submission of children to their parents has become the basis for both self-cultivation and the political order. Filial sons were also understood as loyal retainers to meet the needs of the emerging bureaucratic state in imperial China. Down through the centuries, parents constantly taught their children to treat elders with filial piety and brotherly obedience, this behavior being a central measure of the children's moral worth. Although Confucian thought on the family still has its value and relevance in present-day China, it is increasingly exposed to many challenges. This situation is a consequence of the profound transformation of traditional family ethics, values and institutions brought about by the processes of modernization and globalization.

Słowa kluczowe: familizm; konfucjanizm; pobożność synowska; posłuszeństwo braterskie; Chiny.

Keywords: familism; Confucianism; filial piety; brotherly obedience; China.

Introduction

Family as One of Human Universals

Donald E. Brown, an American professor emeritus of anthropology, in his book *Human Universals* (New York: McGraw-Hill, 1991) argued against cultural relativism and understood human universals as consisting of “those features of culture, society, language, behavior, and mind that, so far as the record has been examined, are found among all peoples known to ethnography and history.”² He provided a list of hundreds of items as universal, grouped around the four human areas: (1) language and cognition, (2) society, (3) myth, ritual, and aesthetics, and (4) technology.

Here I would also like to suggest the following cultural universals which are a result of my own long cultural and Sinological research: 1) a spoken language (and – as something secondary – a written language which, however, has become in Chinese culture of utmost importance); 2) family structure; 3) religion and spirituality; 4) ethics and laws; 5) education; 6) visual and performing arts (dance, architecture, body decoration, music etc.); 7) rituals and celebrations; 8) culturally experienced time like recreation and leisure; also 9) physical aspects and material evidence of culture as a cuisine (being a way of cooking defined by distinctive ingredients, manner of preparation and dishes), clothing, transportation, technological devices (material culture). In my conviction, family is a top cultural universal and essential to our human life.

² David Brown (1991, p. 1).

1. Characteristics of the Traditional Chinese Family and Ancestor Worship

The traditional Chinese family can be characterized by the following six structural traits: 1) patrilineal, 2) patriarchal, 3) prescriptively patrilineal, 4) embedded in kinship group, 5) sharing a common household budget, and 6) normatively extended in form.³

Patrilineality refers to a kinship system in which an individual's family membership derives from and is recorded through his or her father's lineage. It also involves the inheritance of property, rights, names or titles by persons related through male kin. A connected social phenomenon with this is a patriline (father line) as line of descent only from a male ancestor to a descendant (of either sex) in which the individuals in all intervening generations are fathers.

Patriarchy points out to a social system in which men hold primary power and predominate in roles of political leadership, moral authority, social privilege and control of property. The most conspicuous feature of patriarchy was that the hierarchically organized and institutionalized authority in one's family was in the hands of the senior-most male whom we can also call with the Latin expression – "pater familias" as the oldest living male in a household, exercising authority over his extended family (household head). Thus, in Chinese patriarchy, there were preset at least three basic and concomitant convictions: 1) older generations should be superior to younger ones; 2) the elderly should be better than younger people, and 3) male humans are superior to female ones (*nan zun nü bei* 男尊女卑: lit.: men are high and women low; the male is venerated and the female is denigrated, or male domination and female subordination). Patriarchy has been connected with the fundamental trait of Chinese religiosity – ancestor worship (ancestor veneration, even called the Chinese patriarchal religion) which revolves around the ritual celebration of the deified ancestors and tutelary deities of people with the same surname organized into lineage societies in ancestral shrines and performed only through the male offspring. Ancestors are also understood as those who can communicate with the supreme power of Tian 天 (Heaven) as basis for the morally normative order of human society.⁴

Prescriptive patrilocality (virilocality or virilocal/patrilocal residence) refers to the social system in which a married couple is obliged to reside with the husband's parents (groom's family). Later such a location could

³ David K. Jordan (2006; accessed on 24.03.2022).

⁴ Yao Xinzong and Zhao Yanxia (2010, pp. 113–116).

also be extended to a larger area such as the same village, town or clan territory. Thus, married women belonged to husband's family.

Kinship (group) means the relationship between members of the same family as related genealogically, i.e., either by having common ancestors or by being married. This is the basic indicator of the difference between the insider/outsider status in Chinese culture – family member (*jiaren* 家人) and non-family member (*feijiaren* 非家人) which is followed by the distinction between “one of our blood” (*zijiren* 自己人) and “stranger in blood” (*wairen* 外人). Thus, there is a difference between a family and a household. A household included all those who lived in the same building or a *siheyuan* 四合院 (a courtyard house).⁵

Sharing a common household budget meant that family was seen as a common economic unit. This implied that all possessions, income, expenses, and resource distribution of all family members were managed through the patriarchal authority of the family (with “pater familias” at top). The phenomena of family divisions (*fenjia* 分家) were also part of the history of Chinese families. Such things typically happened after the death of the oldest living male in a household who left two brothers with their wives and children. Even though there must have been a natural affectional bond (the virtue *ti* 悌) between these brothers, however, differences in the size of their own families (especially a number of children), engagement in and contribution to the family business could have led to such a painful consequence of family division by the third party.

Traditional Chinese family was normatively extended in form which included a descent line of men and their wives and children. Thus, in traditional China tree-generation families were as a rule, four-generation families were an exception, and five-generation families under the same roof (*wushi tongtang* 五世同堂 / *wudai tongtang* 五代同堂) were really extraordinary.

The first three characteristics of the traditional Chinese family, i.e., patrilineality, patriarchy, and prescriptive patrilocality, with their “patri-“ as a combining form meaning “father,” tell us that in traditional China the most important relation within the family was not between husband and wife, but between father and son. The family was supported by the most important family virtue, i.e., filial piety (*xiao* 孝: family reverence⁶), which begins in the relationship between father and (oldest) son (1). This relation is the first relation of the Confucian Five Cardinal (Con-

⁵ A *siheyuan* as the typical residence of a large and extended family was commonly found throughout imperial China. A spacious *siheyuan* was normally occupied by a single, usually large and extended family, signifying its wealth and prosperity. Cf. Zhang (2017, pp. 38–56).

⁶ Cf. Henry Rosemont, Jr. and Roger T. Ames (2016).

stant) Human Relationships (*wulun* 五倫)⁷ according to the book *Mengzi* (3A:4⁸). The other four relations are: (2) between the lord and his minister, (3) between husband and wife, (4) between older and younger brother, and (5) between friends. Thus, the human relationship between father and son, being for Confucians the most important one, is based on *qin* 親 / *xueqin* 血親 (blood relation: consanguinity as the quality of being descended from the same ancestor). The second relation, i.e., between the lord and his minister, is the extension and adaptation of the first one. The third one – between husband and wife, is situated in the middle of the five ones with its characteristics – *bie* 別 (difference of gender/sex difference: two genders: *nan* 男 – *nü* 女). The human relationship between husband and wife in a marriage is a most suitable place to accept their offspring. The fourth relation, i.e., between older(s) and younger brother(s), is that of *ti* (brotherly obedience, brotherliness, fraternal/brotherly love, fraternal devotion to older brothers), and the fifth, i.e., between friends, is the only equal relation among the Five Cardinal Human Relationships.

Xiao as the most important Confucian family virtue is “based on a sense of continuity with one’s parents and ancestors and a devotion to furthering such continuity. It involves a heightened awareness that one not only owes one’s existence to parents and ancestors but also has shaped by them to become the kind of person one is.”⁹ It takes no wonder that the original use of the word *xiao* from the Western Zhou dynasty (ca. 1045–771 BC) refers primarily to ritual services to deceased parents and ancestors.¹⁰ It was related to the ancestor worship and its recipients extended well beyond one’s parents or grandparents. Later, the Confucians of the Warring States (475–221 BC) thought of *xiao* particularly as showing obedience and displaying respect towards parents. After the late Warring States, the Confucians again reinterpreted *xiao* extending it to political dimension, i.e., to

⁷ Roger T. Ames (2011). Confucians talk not only about *wulun*, but also about *shiyi* 十義 (ten human reciprocal duties / obligations): Parents should be *ci* 慈 (kind, full of loving affection) for children, children – *xiao*, elder siblings should be *liang* 良 (good-natured, amicable; kind-hearted), younger ones – *ti*, husbands should be for their wives *yi* 義 (upright, morally fitting, morally proper), and the wives towards husbands – *ting* 聽 (attentive, obedient), the elders towards the younger ones – *hui* 惠 (considerate, magnanimous, great-hearted), the youngsters should be towards the elders *shun* 順 (deference, of deep respect, yielding, obedient) (十義: 父慈、子孝、兄良、弟悌[悌]、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠 (*Liji*, “Liyun” 禮運 [The Conveyance of Rites]: <https://ctext.org/liji/li-yun/zh>; accessed on 23.06.2021).

⁸ 聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信 (This was a subject of anxious solicitude to the sage Shun, and he appointed Xie to be the Minister of Instruction, to teach the relations of humanity: how, between father and son, there should be affection; between sovereign and minister, righteousness; between husband and wife, attention to their separate functions; between old and young, a proper order; and between friends, fidelity [transl.: James Legge]; <https://ctext.org/mengzi/teng-wen-gong-i>; accessed on 23.06.2021).

⁹ Shun Kwong-loi (2003, p. 793).

¹⁰ Patricia B. Ebrey (2003, pp. 680–681).

obedience and respect to one's lord. Since then, *xiao* as the dutiful submission of children to their parents, has become the basis for both self-cultivation and the political order. Filial sons were also understood as loyal retainers to meet the needs of the emerging bureaucratic state in the imperial China (221 BC–1911 AD).¹¹

Here we want to stress that ancestor worship is one of the deepest roots of Chinese religiosity. This is nothing unusual because it is also one of the constants of religious history of humankind. However, in China ancestor veneration has become a complex and widespread phenomenon. The basic conviction of this belief is that human relationships are not cut off through death, but must be preserved in the spirit of filial piety (*xiao*).

The institutional Chinese tradition of ancestor worship began from the Shang period (around 1600–1045 BC) in China. At the time, society was viewed as an alliance of the dead and the living, so ancestor worship was a natural part of everyday life.¹² On the one hand, for the people of the Shang period, Di 帝 was both a (remote) ancestor of the Shang ruler and the main deity; on the other hand, nature spirits were also worshiped. Thus, religious offerings were given to them and the souls of ancestors. The source of the information about the Shang period from are oracle bone scripts (*jiaguwen* 甲骨文) that have been preserved. These texts tell of ancestor worship by noble families and rulers. During this period, ancestor worship and ancestral sacrifice played an important role in maintaining social order and legitimizing the ruler's power. People also asked the deceased for advice and protection. At the end of the Shang period, the rituals were also performed with the help of ceremonial bronze vessels with inscriptions. The vessels were especially used for preparation of sacrificial foods (ancestral offerings). This tradition of ancestor worship has been continued in China – though with its variations – until today. Especially, the recently deceased members of a family (a household) receive a domestic ancestor veneration, and these domestic rites center upon offerings at a home altar.

2. Two Pillars of Confucian Familism: The Virtues of *Xiao* (Filial Piety) and *Ti* (Brotherly Obedience)

Daniel H. Kulp (1925, p. 188) defines familism in the following way: “a form of social organization in which all values are determined by reference to the maintenance, continuity and functions of the family groups.”¹³

¹¹ Keith N. Knapp (1995, pp. 195–222).

¹² David N. Keightley (2004, pp. 3–63).

¹³ Daniel H. Kulp (1953, pp. 272–280).

This Confucian conviction of the importance of family has led to use the family as a model for the organization of the state. Thus, the state, the society at large, was understood as the extension of family to its utmost. We can say: the state was the family writ large. This conviction was later extended even to international relationships.¹⁴

This sociopolitical understanding of the family as a model for the organization of the state was criticized by Rolf Trauzettel (1930–2019) with the help of Aristotle (384–322 BC). Above we have already mentioned Confucian Five Cardinal (Constant) Human Relationships (*wulun*). Here I want to cite Trauzettel's assessment of this patriarchal clan system:

The first four of these relationships are unmistakably clear hierarchies of command and obedience where positions are not interchangeable; in other words, while lords, fathers, etc. are givers of orders by definition, ministers, sons, etc. are clearly those who have to obey. This is easily identified as an ideological formulation of the patriarchal clan system (*zongfa* [宗法]), the most important regulatory system of which is the authoritarian principle. This is not all, however. As the feudal territorial states of Chinese prehistory developed into a monarchical single state, Confucianists were generalizing this principle, supplementing it at the same time by adopting one of the profound products of this process of transformation, social and political collectivism. With this term, I am describing the mechanism of collective liability and its particular manifestation, the general joint liability of the family or clan, as well as the system of bondsmen (*bao jia* [保甲]¹⁵) and sponsors that was developed specifically for the civil service. These systems of social order with their historical foundations contained a basic formula of what might be termed the social functionalism of China. This implies that the social hierarchy, which was circumscribed in concrete terms, contained a number of blueprints laid down in terms just as concrete, defining everybody's behavior within his social context.¹⁶

¹⁴ Donald N. Clark, *The Ming Connection: Notes on Korea's Experience in the Chinese Tributary System*, in: *Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society* 58 (1983), pp. 77–89.1983, here p. 78: "The Chinese tributary system was not merely a strategic structure. It was based on an assumption of Chinese superiority, in terms both of power and of cultural – even moral – influence. The relationship between the Chinese emperor and the Korean king, for example, can be stated in Confucian terms as an older brother/younger brother relationship, involving obligations of loyalty and obedience on the part of Korea, and obligations of magnanimity and protection on the part of China."

¹⁵ In traditional China, a social system of collective neighborhood organization, by means of which the government was able to maintain order and control through all levels of society, while not being forced to employ all too many officials. A collective neighborhood guarantee system was first instituted during the Warring States Period (475–221 BC), e.g., the so-called "Shi wu yu lianzuo zhi" 什伍與連坐制 (System of the Collective Liability of Five Families and of the Collective Punishment of Ten Families). The full-fledged creation and implementation of *baojia* 保甲 system was the work of Wang Anshi 王安石 (1021–1086) during the Song dynasty (960–1279), who created this community-based system of law enforcement and civil control. Does it not evoke any association with the present-day China's social credit system?

¹⁶ Rolf Trauzettel (1977, pp. 340–362) (English translation: "Historical Aspects of the Individual-Society Relationship in China." In: *Society, Culture, and Patterns of Behaviour (East Asian Civilizations: New Attempts at Understanding Traditions 3/4)*, edited by C.-A. Seyschab, A. Sievers, and S. Szykiewicz, Unkel/ Rhein: Horlemann. 1990, pp. 25–70), here p. 47.

What this social functionalism of China means for Trauzettel, is not only that the Chinese have always attempted to stretch out the concept of family upon that of a state which in European tradition since Aristotle (384–322) in his *Politics* (I,I, 1257a, 7ff.¹⁷) was an erroneous view of a state,¹⁸ but especially that it implies “the social hierarchy [...] contained a number of blueprints laid down in terms just as concrete, defining everybody’s behavior within his social context” (p. 47). I would like to call this way of Confucian familism in traditional China “a tendency of becoming human and humanity only through the extension of one’s own family (clan).”

The Confucian familism can lead to the absolutization of family as the only source of ethics in the following example from the *Lunyu* XIII/18:

The Duke of She said to Confucius: “Among us here there is the one who is upright (honest, outspoken, and fair-minded) in his conduct. A father has stolen a sheep; his son bears witness to the fact.” Confucius answered: “Among us (i.e., in the place where I live and come from) those who are upright are different from this. The father conceals [immoral behavior (wrongdoing)] of the son, and the son conceals [immoral behavior (wrongdoing)] of the father. Uprightness is to be found in this.”¹⁹

Moreover, we can also speak about “practical” limits of filial piety. Arthur Henderson Smith (Ming Enpu 明恩溥 1845–1932), a missionary of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, who did his 54-year missionary work in China, reasonably suggested that the Chinese filial conduct must be judged more by intentions, not by acts; for “judged by acts, there would not be a filial son in the world.”²⁰ There is still another dimension of Confucian patriarchal familism which are historically proved wrongdoings as the male dominance in Chinese culture, e.g., son’s

¹⁷ “Some people think that the qualifications of a statesman, king, householder, and master are the same, and that they differ, not in kind, but only in the number of their subjects. For example, the ruler over a few is called a master; over more, the manager of a household; over a still larger number, a statesman or king, as if there were no difference between a great household and a small state” (translated by Benjamin Jow).

¹⁸ Rolf Trauzettel (1977, pp. 340–362). This Chinese way of “familizing” the people (i.e., enclosing into the sphere of one’s own family; not “familiarizing”) – which is different to the Western way, except for a Christian tradition of understanding other faithful as brothers and sisters in the Lord Jesus Christ – is even seen and heard at present-day universities: The elder students are called *xuezhang* 學長 (older/longer ones in learning: taking precedence over another younger person; the principle of seniority), the younger ones – *xuedi* 學弟 (younger brothers in learning), older female students are called – *xuejie* 學姐 (older sisters in learning) and younger female students – *xuemei* 學妹 (younger sisters in learning).

¹⁹ 葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是！父為子隱，子為父隱，直在其中矣」(<https://ctext.org/analects/zi-lu/>). We cannot forget the challenge of Mozi (ca. 470 – ca. 391 BC) who tried to replace the Confucian over-attachment to family and clan structures with his concept of *jian'ai* 兼愛 (universal love). Mozi was against Confucians who believed that it was natural and correct for people to care about different people in different degrees. However, Mozi was convinced that people in principle should care for all people equally.

²⁰ A.H. Smith, *Chinese Characteristics*, Norwalk, 2002 (1894), p. 173.

preference over the daughter which led to female infanticide, threefold female obedience (*sancong* 三從²¹), foot binding of the women, the “slave” position of daughters-in-law (*erxifu* 兒媳婦) which the latter could be only overcome by the birth of a son.

Despite these shortcomings, Confucian thought on family with its stress on filial piety and brotherly obedience has still its present-day value and relevance, and anchors the heart of Chinese social order.²² Needless to say that the relations between parents and children (and among siblings) are to be regarded as one of the most urgent problems in our contemporary world, ranging from the United States of America and European countries to China and other Asian countries. This situation is understood as a consequence of the deep-rooted transformation of traditional family ethics, values and institutions brought about by the processes of modernization and globalization.

Filial piety as the dutiful submission of children to their parents is actually the second moral excellence related to self-cultivation of Confucian personality – the first being *ren* 仁 (humanity / humaneness). They are often mentioned together. A very important example for that, we find in the *Lunyu* 1/2²³:

A *junzi* [gentleman / superior man / respectable/moral person] takes care of what is basic. Having established what is basic, the Dao-course of things will go on [naturally]. Is not the basis of *ren*-humanity *xiao*-filial piety and the *ti*-love of younger brothers to the older (fraternal submission / brotherly obedience)?

The teachings of Confucius were primarily family and individual ethics. In these two core family virtues of *xiao* and *ti* is the *locus classicus* for so-called Confucian role ethics as moral thinking based on family, family members, and their roles (i.e., Confucian familism). Confucius understood man as a being who cannot live fully, and consequently, which cannot be fully understood outside of the family. He attributed to the family

²¹ Actually, the whole male expectation towards women is “Threefold Obedience” and “Four Virtues” (*sancong side* 三從四德). Thus, traditional Confucians placed a woman’s value on her loyalty and obedience. The threefold obedience explains that an obedient woman is to obey her father before marriage, her husband after marriage, and her first son if widowed. As to “Four Virtues,” a virtuous woman must practice 1) female moral virtues (*fude* 婦德: sexual propriety), 2) proper speech (*fuyan* 婦言: female appropriate expressions), 3) modest appearance (*furong* 婦容: modest manner), and 4) hard work (*fugong* 婦功: diligent work suitable for woman).

²² Qi Xiaoying 2015, *Filial Obligation in Contemporary China: Evolution of the Culture-system*, in: “Journal for the Theory of Social Behaviour” 45 (2015) 1, pp. 141–161; here p. 141: “The present paper will show that under conditions of cultural and social change in China filial behavior through family obligation continues to play an important role even though the conventions associated with the relevant expectations, attitudes and emotions have undergone significant change.”

²³ *Lunyu* 1/2: 君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！? (<https://ctext.org/analects/xue-er>; accessed on 24.03.2022).

a huge social role, and in its hierarchical dependencies he saw the organic and natural origin of the life beyond the family, i.e., sociopolitical. That is why the *junzi* began his education with what is first and foremost for human life, that is, our family relations.

The Confucian concept of *ren* expresses the basic quality of human being. This virtue of humanity draws attention to what human being really makes human/humane and therefore points out to the basis of human morality. The Chinese character *ren* 仁 is a combination of two graphical elements: the character *ren* 人 (man, human) as the root which is used as *ren* 亻 and the character *er* 二 with the meaning “two,” which can be directly interpreted as “relatedness of two people” or “the conduct between two people.” As above already stated, *ren* is in Confucian understanding that which makes a human being really a human being: According to Confucian conviction, *ren* is given first as an instinct by being born as a human) which then is guided by education within the family/clan as the most primal and most basic interpersonal relationship (consanguinity as the property of being from the same kinship as another person) becomes an intelligent instinct as a form of intuition in order eventually to develop into a (moral) virtue. This extension of *ren* comes about with the help of *xiao* and *ti* towards the people in the neighborhood and in other communities. As an ideal expression of the virtue *ren*, we can cite the golden rule of human behavior: “Is not reciprocity such a word [which may serve as a rule of practice for all one’s life]? What you do not want done to yourself, do not do to others.”²⁴ This word is *shu* 恕, which basically means “to understand others through one’s humane heart,” was translated here “reciprocity” to stress a Confucian social natural attitude of responding to a positive action with another positive action, i.e., rewarding kind actions. However, this word has also the meaning of forbearance and magnanimity. The ruler in China without *ren* or *shu* could not keep the mandate of Heaven (*tianming* 天命), because obedience could be refused to an inhuman ruler.

As in the above example from the *Lunyu* 1/2, we can see that Confucians have often discussed *xiao* and *ti* together,²⁵ because these two familial virtues stressed the two most important consanguineous relationships, i.e., that of father and eldest son and between/among brothers. Mengzi (372–289 BC), the “second Sage after only Confucius himself,” said:

²⁴ *Lunyu* 15/24: 子曰:「其恕乎!己所不欲,勿施於人 (<https://ctext.org/analects/wei-ling-gong>; accessed on 24.03.2022).

²⁵ Keith N. Knapp (2002, p. 604).

The way [through life] of Yao and Shun was simply filial piety and brotherly obedience.²⁶

These two figures – Yao and Shun were paragons of humanity at the beginnings of Chinese traditional history. Yao (traditionally ca. 2353 – ca. 2234 BC; a new Chinese chronology: 2167 – 2048 BC) was a legendary Chinese ruler, one of the Three Sovereigns and the fourth of the Five Emperors. Yao's greatest achievement was to successfully fight a flood disaster that had struck ancient China. Throughout the history of China touted as a morally perfect and wise king, Yao's benevolence and diligence served as a model for future Chinese monarchs and emperors.²⁷ Emperor Shun (traditionally ca. 2294 – ca. 2184 BC) was also one of the legendary emperors of Chinese culture. Confucius saw him as a model for righteousness and virtue. Shun is considered by some sources as one of the Three Sovereigns and the last of the Five Emperors. According to the legendary account Shun's mother, Wodeng 握登, died, when he was very young. Shun's blind father Gusou 瞽叟 remarried soon after. Shun's stepmother and half-brother Xiang 象 treated Shun in a hideous and abominable way. In spite of these difficult circumstances, Shun never complained and always behaved towards his father, stepmother, and half-brother with kindness and respect, i.e., *xiao* and *ti*.

Filial piety as the attitude toward parents and brotherly obedience as the attitude to elder brothers take their root in *qin* 親 – consanguineous relationships within a family. Mengzi said (7A/15²⁸):

The ability which human beings possess without acquiring by learning is the instinctive potential [for good actions] (*liangneng*), and the knowledge which they have without thinking is their innate (intuitive) knowledge of what is good (*liangzhi*). Children held in the arms all know to love (*ai*) their parents, and when they are slightly grown, they all know to treat their elder brothers with reverence (*jing*). To treat parents as one's parents (*qinqin*: filial piety) is [the expression] of *ren*-humanity. Respect for elders is [the expression] of righteousness (*yi*). There is no other [explanation for the existence of] those [feelings and attitudes]; they are at the disposal of [all human beings] under heaven.

²⁶ Mengzi 6B/2: 堯舜之道，孝弟而已矣 (<https://ctext.org/mengzi/gaozi-ii>; accessed on 24.03.2022).

²⁷ Chinese often spoke of three important figures of their early history, i.e., Yao, Shun, and Yu the Great (Da Yu 大禹; also known for a successful fight against a flood and flood disaster regulation) as historical figures. Contemporary historians believed that they could represent leaders of allied tribes who established a unified and hierarchical system of government in a period of transition to patriarchal feudal society. In the *Shujing* 書經 (Book of Documents), one of the *Five Classics* (*Wujing* 五經), the opening chapters deal with Yao, Shun, and Yu the Great.

²⁸ Mengzi 7A/15: 人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也 (<https://ctext.org/mengzi/jin-xin-i>; accessed on 24.03.2022).

At the background of understanding human life, there is for Confucians a gradation of loving concern for others. Mengzi said (7A/45²⁹):

A *junzi* [gentleman / superior man / respectable/moral person] sparingly cares (*ai*) about creatures without treating them with *ren*-humanity [as if they were people]. In regard to people, he deals with them on terms of *ren*-humanity without treating them as one's parents [or other family members] (*qin*). He treats parents as one's own parents, shows *ren*-humanity to people, and sparingly cares about creatures.

Thus, filial piety as a reverent and obedient relation to one's parents requires respectful readiness to satisfy their daily needs (*Lunyu* 2/7; *Mengzi* 4A/19) and a regular mindfulness of the parents' situation, health and an age. A filial son or daughter should seek to take over more and more of their parents' exhausting burdens and duties (*Lunyu* 2/8). One of the most important aspects of filial piety was to have a male offspring to ensure the continuation of the family line (*Mengzi* 4A/26; 5A/2). However, the obligations of children towards their parents are not exhausted only within this world. The rules of *xiao*, supported by those of *li* 禮 (rituals, rites, ceremonies; decorum, rules of propriety, good form [the outer form of expressing in a proper way the human inner world], good custom), especially described in ancient China the way in which children should treat their parents after their death, inclusive of burying them in a proper way, mourning them,³⁰ and then regularly offering sacrifices to them (*Liji* 禮記 [*Book of Rites*]14.18B) in order to secure their afterlife.

Another important aspect of *xiao* is to take care of one's own body which is a gift of parents and ancestors, to behave oneself in a way that only brings praise to parents and ancestors, e.g., that does not lead to their disgrace and shame; "the greatest honor one can bring to one's parents is to establish oneself as a true king, bringing peace and order to the empire (*Mengzi*, 5A.4; cf. *Zhongyong* [Doctrines of the Mean], ch. 17)."³¹

The importance of *xiao* in Chinese culture resulted in an early appearance of the work *Xiaojing* (Classic of Filial Piety),³² probably dating from the early Han dynasty. This book describes a conversation about filial piety, conducted only between Confucius and his disciple Zengzi 曾子

²⁹ *Mengzi* 7A/45: 君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物 (<https://ctext.org/mengzi/jin-xin-i>; accessed on 9.03.2021).

³⁰ Filial mourning (*dingyou* 丁憂: to face/to encounter a loss of bereavement) used to be an official norm, practiced since the Han dynasty (202 BC – 220 AD), according to which officials of the imperial government of China were obliged to resign their posts and return to their home upon the death of a parent or grandparent. The mourning period, officially prescribed, was three years, though in practice there were normally shorter periods between twenty-five to twenty-seven months; three-year mourning period was in accordance with Confucian understanding that three years were required for a child to be fully weaned, i.e., no longer in need of being fed with the mother's breast milk.

³¹ Shun Kwong-loi (2003, p. 794).

³² Cf. *Xiaojing* (<https://ctext.org/xiao-jing>; accessed on 24.03.2022).

(Zeng Shen 曾參, 505–435 BC), one of Confucius' most able and beloved students. William Boltz wrote about this book in his article “*Hsiao ching* 孝經”³³ as follows: “a comparatively small work, of not more than two thousand characters, dealing with the virtue of *xiao* (filial piety) in its predictable contexts, i.e., with respect to one's behavior towards parents and other seniors, and also in connection with comparable attitude of fealty and duty towards one's lord (*jun* 君).” The present-day text counts nine chapters (*juan*) and is divided into 18 sections (*zhang*). It mostly contains quotations from the *Shijing* 詩經 (Classic of Poetry) and only one from the *Shujing* (Classic of History) which was meant to stress the authenticity of its Confucian content. Already in the first verse we hear Confucius saying to Zengzi: “Filial piety is the root of [all] virtue, and [something] from which burgeons [all moral] teaching.”³⁴

Even more popular have been among the Chinese various collections called *Ershisi xiao* 二十四孝 (Twenty-Four Filial Exemplars), and among them the most famous one which is written by Guo Jujing 郭居敬 (*fl.* 1295–1321) from the Yuan dynasty (1271–1368).³⁵ However, the earliest extant text carrying the name *Ershisi xiao* was a Buddhist hymn from the period of Five Dynasties (907–960), read before beginning a sutra lecture.³⁶ Depictions of 24 exemplars of *xiao* with some variations were very popular in Chinese art throughout the whole history, commencing with Han dynasty. Patricia Ebrey commented on the content of this book with following words: “Some of the passion for extreme forms of filial piety seems more like religious passion than calculating acts. Truly devoted children, for instance, would cut off a piece of their flesh to feed an ill parent,³⁷ confident that it would cure them.”³⁸ (Please see Appendix: Twenty-Four Filial Exemplars Arranged Chronologically)

Confucian texts for children constantly propagated the virtue of filial piety. In Tang dynasty, a special book on *xiao* was prepared for girls – *Nü xiaojing* 女孝經 by Miss Zheng 鄭 (*Zheng shi* 鄭氏). She was the wife of a high

³³ William Boltz (1993, pp. 141–152, here p. 141).

³⁴ 子曰：「夫孝，德之本也，教之所由生也 (<https://ctext.org/xiao-jing>; accessed on 24.03.2022).

³⁵ Cf. “[THE TWENTY-FOUR PARAGONS OF FILIAL PIETY [ERSHISI XIAO]” <http://www.ruf.rice.edu/~asia/24ParagonsFilialPiety.html> (accessed on 24.03.2022).

³⁶ Knapp (2003, pp. 200–201).

³⁷ E.g. there are many stories about cutting off a piece of meat in order to cure parents (*gegu liaoqin* 割股療親/*gerou liaoqin* 割肉療親). One of them goes like this: A young man named Ruan Yuzi 阮與子 from the county Xiangshan in Guangdong tried to save his sick father in the year 1276. Having no other means, he eventually cut off a piece of meat from his own leg (thigh) [and cooked it] and gave it to eat to his father. Afterwards his father lived another five years. This act of filial piety was acknowledged by his local officials who gave him two bulks of silk and an arch of filial piety (Cf. *Guangdong tongzhi* 廣東通志 (General History of Guangdong), “Liezhuansan” [Biographies, Part Three], the 1822 edition, vol. 4, *juan* 270, p. 4691).

³⁸ Patricia B. Ebrey (2003, p. 681).

official of Xianbei 鮮卑³⁹ origin called Houmochen Miao 侯莫陳邈. Miss Zheng wrote this book for her niece, the consort of Prince Yong (Yong wang 永王).⁴⁰ Another work meant for children where much space is devoted to the problematic of filial piety was Zhu Xi's 朱熹 (1130–1200) *Xiaoxue* 小學 (Elementary learning).

At the end of this part, let us look again at the virtue of brotherly/fraternal obedience (*ti*) which together with *xiao* build the foundation of Confucian familism. *Ti* as the respect and obedience towards elderly brothers, especially towards the eldest brother as the one entitled to succeeding the father as a head of the family when the latter died, was the stress of the principle of seniority in the family within the patriarchal clan system. "As for the specific actions that embody this virtue, traditional illustrative stories posit three types. They are (1) yielding wealth for food to one's brother, (2) taking his place when he is in danger, and (3) after his death, supporting his widow and orphans."⁴¹ One of the exemplars of *ti* (brotherly obedience) is Kong Rong 孔融 (153–208). He had five *gege* 哥哥 (elder brothers) and *didi* 弟弟 (one younger brother). When he was four years old, Kong Rong's father brought some tasty pears for the family. Being fond of Kong Rong, his father gave him the biggest pear. However, Kong Rong politely declined and took the smallest pear instead, leaving the larger pears to his older and younger brothers.

The importance of the virtues of *xiao* and *ti* in Chinese education of children and in the life of the Chinese in their history cannot be stressed enough. Popular literature, sayings, and proverbs show in a positive way their weight and significance and in a negative one expresses the disdain for those who did not live up to the standards required by *xiao* and *ti*.

It is interesting that John C. H. Wu (Wu Ching-hsiung [Wu Jingxiong] 吳經熊, 1899–1986), a prominent Chinese Catholic convert,⁴² in his

³⁹ The Xianbei were a tribal and nomadic association from the Mongolian-Manchurian border area with apparently several subgroups. The ethnic composition is still not exactly known, but this problematic has been discussed by some researchers and understood as possibly Proto-Mongolian. The Xianbei people seems to have merged with the general Chinese population by the Tang dynasty. Cf. Charles Holcombe (2013, pp. 1–38).

⁴⁰ *Nü xiaojing* is similar to Ban Zhao's 班昭 (c. 45 – c. 117 AD) book *Nijie* 女誡 (Female Admonitions [to My Daughters]) during the Han dynasty.

⁴¹ Knapp (2003, p. 604).

⁴² John Wu was also lawyer, juristic philosopher, and educator. As to Christianity, he was originally a Methodist Christian, baptized in the winter 1917 at the Comparative Law School of China in Shanghai, run by the American Methodist Mission, and converted to Catholicism on December 18, 1937 by conditional baptism at the Catholic Aurora University in Shanghai after reading of the autobiography of St. Thérèse of Lisieux (1873–1897). He authored numerous articles and books on various subjects including law, philosophy, and religion. He also translated the Psalms (1946: *Shengyong yiyi* 聖詠譯義) and the New Testament (1949: *Xinjing quanqi* 新經全集) into Classical Chinese. (Cf. John Wu 1951, p. 153).

autobiographical work *Beyond East and West* discussed Zengzi, contrasting him with Confucius:

I cannot help thinking that Confucius was a theist. His childlike attitude towards Heaven, which was for him another name for God, was the source of his greatness. It was only in the hands of his disciple Tseng Tzu [Zengzi] that Confucianism became almost purely humanistic, laying exclusive emphasis on the moral duties involved in the ethical relations of man, especially the duty of filial piety. Tseng Tzu himself being noted as filial son, it is little wonder that his emphasis should have taken that direction. In his hands, filial piety became the fountain of all other virtues, the bond of perfection.⁴³

In the conviction John Wu, Confucianism under Zengzi “became almost purely humanistic” – here I would supplement – an “almost purely humanistic” religion which we will see in the following part about Liang Shuming’s understanding of *xiao* and *ti* within Confucianism.

Conclusion

Confucian thought on family with its stress on filial piety and brotherly obedience has still its present-day value and relevance, and anchors the heart of Chinese social order. Needless to say, the relations between parents and children are to be regarded as one of the most urgent problems in our contemporary world. This situation is understood as a consequence of the deep-rooted transformation of traditional family ethics, values and institutions brought about by the processes of modernization and globalization.⁴⁴ Of course, this transformation – or even metamorphosis – does also affect traditional Chinese family nowadays. The sociologist Martin King Whyte (b. 1942) wrote the following words: “In imperial China filial piety was a central value of family life, and the centrality of family life in Confucian statecraft made filial piety a lynchpin for the entire social order. Down through the centuries parents constantly stressed to their children that the way they treated their elders was a central measure of their moral worth.”⁴⁵ In today’s China – like in many Western countries – families become smaller and children fewer, filial piety – or as I would say – the fourth commandment of the Decalogue “Honor your father and your mother” has a universal value despite its being challenged and transformed by the processes of modernization and globalization.

⁴³ John Wu (1951, pp. 69 and 242–244).

⁴⁴ Loreta Poškaitė (2014, pp. 99–114).

⁴⁵ Martin Whyte (2004, p. 106).

Confucian familism with its two pillars of *xiao* and *ti* in Liang Shuming's understanding is kind of religion.⁴⁶ In his comparison of China with the West, Liang was searching to show the individuality (*gexing*) of Chinese culture, i.e., to interpret it as a product of the early manifestation of reason within humankind. The problem of religion in the *Zhongguo wenhua yaoyi* became the watershed between Chinese and Western culture (cf. "The Watershed Between Chinese and Western Cultures," pp. 52–55).⁴⁷ The main function and contribution of religion – Christianity in the West was for Liang its being a pedagogue of community life and organized life-style. It is this aspect of human life that – according to Liang – Chinese culture badly needed. Although China lacked this kind of pedagogue, there was, however, another one – family morality, based on radical familial-ethical human relations (Confucian familism). This family (morality) replaced religion.

Thus, we can say that there is an analogy between Europe (the West) and China: What was for traditional Europe Christianity, this was for traditional China the institution of family. As to Christianity in Europe, we speak of secularization which historically means the processes triggered by Renaissance humanism spreading across Western Europe in the 14th, 15th, and 16th centuries. and the Enlightenment of the late 17th and 18th centuries, which loosened the ties to Christianity and have assigned questions of conduct to the realm of individual reason. Sociologically, this process is seen as the social loss of significance of religion. Nowadays in the Western world, the separation between the state and religious institutions (Church) is generally regarded as a desirable and necessary prerequisite for a democratic form of society. In secular democracy, it is not religiously based beliefs, but the will of the voters, the common good and civic values such as freedom, equality and solidarity that guide political action. In the current discussions, secularization is understood as a comprehensive process that is centrally linked to modernization, which at the same time expresses a valuation. This process is not only reflected in the separation of state and church, but also includes a dwindling social importance of religion in the sense of a decline in its influence on public life (e.g., in the educational system) and the number of members of churches such as the number of religious people.

The institution of family in China has been also undergoing a kind of process of "secularization" in the sense of the crumbling of patriarchal system and traditional familial values. During the last century with the fall of imperial China in 1911, the rise of Communist China in 1949, and with

⁴⁶ Liang Shuming (1989, pp. 466–477).

⁴⁷ Liang Shuming (1990, pp. 1–316).

the Communist one-child policy (1979–2015), Chinese family structure has changed from a desired extended family (as a complex corporate organization with the main vertical son-father relationship) to a nuclear family (as a simple conjugal unit with the primary horizontal husband-wife relationship), consisting of parents and children. As to changes in marriage traditions among the Chinese, the family-arranged marriages – so common in the past – have been substituted by love-oriented marriages nowadays. Both divorces and living together before marriage have also become a characteristic of today's Chinese (post-)modernity. Notwithstanding, some traditional conceptions of marriage prevail, e.g., a son is supposed to remain in his parents' family even after having married, while a daughter is hoped to join the family of her husband. In addition, women are also expected by their parents and siblings to marry men with higher social status, i.e., those with better education or finances.

I can clearly see the vulnerability of Chinese family in the fact that Taiwan as a representative of Chinese culture, because in today's China (People's Republic of China) there is no recognition of same-sex (guy or lesbian) marriages, accepted the same-sex marriage as legal on May 24, 2019. In this way, Taiwan became the first country in Asia to approve same-sex marriage. In this situation, it would be interesting to ask how Chinese Confucian familism, based on filial piety and brotherly obedience, will cope with these new – in the West already formidable – challenges for a traditional – natural – family and future humanity.

John Wu, already above mentioned, gives a powerful witness of his Judeo-Christian theism as an expression of his innermost spiritual life. He understood the concept of natural law as one of the ladders to “moving beyond East and West” (next to love and friendship) as a most suitable bridge between East and West:

[...] our vision of Natural Law, which, like the face of God, is ever-glowing, vivid, expressive of internal feelings, responsive to external changes, and looking forward to the welfare of Humanity, is a truer vision of Natural Law.⁴⁸

I am convinced that the concept of natural law, which can be accepted both by theists and atheists, should be an excellent instrument to unite the West and China for protection of human natural family.⁴⁹

Natural Law Theory can be held and applied to human conduct by both theists and atheists. The atheist uses reason to discover the laws governing natural events and applies them to thinking about human action. Actions in accord with such natu-

⁴⁸ John Wu (1951, p. 97).

⁴⁹ Cf. Stephen O'Sullivan and Philip A. Pecorino, (2002, http://www.qcc.cuny.edu/Social-Sciences/ppedorino/ETHICS_TEXT/Chapter_7_Deontological_Theories_Natural_Law/Natural_Law_Theory.htm; accessed on 24.03.2022).

ral law are morally correct. Those that go against such natural laws are morally wrong. For the theists there is a deity that created all of nature and created the laws as well and so obedience to those laws and the supplement to those laws provided by the deity is the morally correct thing to do.

The concept of natural law, which in Christian understanding refers to God's moral law as revealed through nature, is God's gift of the human conscience. We can also point out to natural law when constructing a case for our understanding of marriage and family in the public sphere, since God has written His moral law in the consciences of all people and created all people with the faculty of reason for discerning these truths of human nature (Romans 2:14-15⁵⁰). We Christians have to admit that original and actual sin can be a cause for the conscience and human reason which become invincibly or incorrigibly erroneous. That is why we affirm the need for our consciences to be continuously reformed by the Word of God (the Bible): "We demolish arguments and every pretension that sets itself up against the knowledge of God, and we take captive every thought to make it obedient to Christ" (2 Corinthians 10:5⁵¹).

Appendix

Twenty-Four Filial Exemplars Arranged Chronologically

1. Emperor Shun 舜 (traditionally ca. 2294 – ca. 2184 BC) – the greatness of his filial piety touched the gods;
2. Liu Heng 劉恆, Emperor Wen of the Western Han Dynasty (Han Wendi 漢文帝, 203–157 BC) – personally cared for his sick mother with great dedication for three years. When she was given the medicine, he insisted that she first taste it for herself to make sure it was safe for her.
3. Zeng Shen 曾參 (Zengzi 曾子, 505–435 BC; a disciple of Confucius) – when his mother bit her finger worrying about her son, he felt pain in his heart.
4. Min Sun 閔損 (536 – c. 487 BC, disciple of Confucius) – Dressed by his cruel stepmother in a gown of leaves, he showed her the respect due to her mother.

⁵⁰ "For when Gentiles, who do not have the law, by nature do what the law requires, they are a law to themselves, even though they do not have the law. They show that the work of the law is written on their hearts, while their conscience also bears witness, and their conflicting thoughts accuse or even excuse them" (<https://www.biblegateway.com/passage/?search=Romans%202:14-15&version=ESV>; accessed on 24.03.2022).

⁵¹ <https://www.biblegateway.com/passage/?search=2%20Corinthians%2010%3A5&version=NIV> (accessed on 24.03.2022).

5. Zhong You 仲由 (Zilu 子路, 542–480 BC, one of Confucius's most famous and faithful disciples) – carried baskets of rice on his back to feed his parents.

6. Tanzi 鄰子 (the Spring and Autumn period 771 to 476 BC) – believing that doe's milk could help remove the blindness of parents, he tried to obtain it at the risk of his life and gave it to his parents.

7. Laolaizi 老萊子 (the Spring and Autumn period 771 to 476 BC) – He dressed up in bright colored clothes, played with toys, and behaved in a childish manner to amuse his parents and keep them happy.

8. Dong Yong 董永 (Eastern Han dynasty, 25–220 AD) – he sold himself into slavery to give his father an appropriate funeral.

9. Guo Ju 郭巨 (Eastern Han dynasty, 25–220 AD) – He was about to bury his son in order to let his mother survive. He thought that he and his wife could have another child again, but he could not have his mother back if he lost her. While Guo was digging, he discovered a pile of gold which was a gift to him from Heaven in order to provide food for his whole family.

10. Jiang Shi 姜詩 (Eastern Han dynasty, 25–220 AD) – He traveled long distances every day to bring his mother fresh water and fish from the river.

11. Cai Shun 蔡順 (Xin dynasty, 9–23 AD / Eastern Han dynasty) – He picked mulberries and placed them in different baskets: the black ones (which tasted sweet) were for his mother, while the red ones (which tasted sour) were for himself.

12. Ding Lan 丁蘭 (Eastern Han dynasty, 25–220 AD) – after the death of his parents, he made their wooden images to serve them.

13. Lu Ji 陸績 (188–219) – As a six-year old boy, he hid two oranges into his sleeves, which he could eat himself, with the intention of giving them to his mother who liked them.

14. Jiang Ge 江革 (Han dynasty 202 BC–9 AD and 25 AD – 220 AD) – He always carried his mother on his back wherever he went and worked hard to ensure that his mother could live comfortably.

15. Huang Xiang 黃香 (Eastern Han dynasty, 25–220 AD) – In summer, he fanned his father's pillow to ensure that his father could sleep comfortably at night. In winter, he first wrapped himself with his father's blanket to warm it and then gave it to his father.

16. Wang Pou 王裒 (Three Kingdoms period, 220–280 AD) – Wang Pou's mother feared the sound of thunder while still living. After her death, whenever Wang Pou heard thunder, he rushed to her grave to visit her tomb and to console her.

17. Wu Meng 吳猛 (Jin dynasty, 266–420) – During summer nights, he let mosquitoes suck his blood in order to protect his parents from them.

18. Wang Xiang 王祥 (185–269) – Once, during winter, Wang’s step-mother who used to speak ill of him to his father, wanted to eat fish. Wang went to the frozen river, undressed, and lay on the icy surface. The ice thawed and Wang was able to catch two carps for her.

19. Yang Xiang 楊香 (Jin dynasty, 266–420) – While only 14, she fought a tiger with her bare hands to save her father which she succeeded.

20. Meng Zong 孟宗 (Eastern Han dynasty, 25–220 AD / Three Kingdoms period, 220–280 AD) – He walked in the woods in winter in search of bamboo shoots for his mother in order to help her recover from illness and after drinking the soup, she became healthy.

21. Yu Qianlou 庾黔婁 (Southern Qi dynasty, 479–502) – In order to know better the health condition of his ill father, he was told by the physician to taste his father’s faeces which he did. At night, he prayed to the gods for the recovery of his health and were prepared to die in his father’s place. Pitifully enough, his father died soon. Yu Qianlou buried his father and mourned – as required – for three years.

22. Madam Tang (Tang furen 唐夫人, Tang dynasty, 618–907) – She nursed her old and ailing mother-in-law with her own breast.

23. Zhu Shouchang 朱壽昌 (Song dynasty, 960–1279) – As he was seven years old, his mother, being his father’s concubine, was driven away from home, he never gave up the wish to be reunited with her. When he eventually got clues of her whereabouts, he gave up his official career to find his mother. As he eventually reunited with his mother, she was already in her 70s.

24. Huang Tingjian 黃庭堅 (1045–1105) – He took care of his mother personally, also after becoming a government official. He cleaned his mother’s bedpan by himself.

BIBLIOGRAPHY

- Ames Roger T., 2011, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, Honolulu.
- Boltz William, 1993, *Hsiao ching* 孝經, in: Michael Loewe (ed.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, pp. 141–152.
- Brown Donald E., 1991, *Human Universals*, New York.
- Clark Donald N., 1983, *The Ming Connection: Notes on Korea’s Experience in the Chinese Tributary System*, Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society, No. 58, pp. 77–89.
- Bart Dessein, 2014, *Faith and Politics: (New) Confucianism as Civil Religion*, Asian Studies, No. 2/1, pp. 39–64.
- Ebrey Patricia B., 2003, *Xiao* 孝 (*Filial Piety*), in: Yao Xinzhong (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism*, London – New York, vol. 2 (O-Z), pp. 680–681.

- Guangdong tongzhi* 廣東通志 (General History of Guangdong), “Liezhuān sān” [Biographies, Part Three], the 1822 edition, vol. 4, *juan* 270, p. 4691.
- Holcombe Charles, 2013, *The Xianbei in Chinese History*, Early Medieval China, No. 19, pp. 1–38.
- David K. Jordan, *The Traditional Chinese Family & Lineage* (<https://pages.ucsd.edu/~dkjordan/chin/familism.html>; accessed on 24.03.2022 Content created: 2006-03-20; File Last Modified: 2022-01-01).
- Knapp Keith N., 2003, *Ershisi xiao* 二十四孝 (*The Twenty-Four Filial Exemplars*), in: Yao Xinzhong (ed.), *Routledge Curzon Encyclopedia of Confucianism*, London–New York, vol. 1 (A–N), pp. 200–201.
- Knapp Keith N., 2003, *Ti* 悌 (*Fraternal*), in: Yao Xinzhong (ed.), *Routledge Curzon Encyclopedia of Confucianism*, London – New York, vol. 2 (O–Z), p. 604.
- Knapp Keith N., 1995, *The Ru Reinterpretation of Xiao*, Early China, No. 20, pp. 195–222.
- Keightley David N., 2004, *The Making of the Ancestors: Late Shang Religion and Its Legacy*, in: John Lagerwey (ed.), *Religion and Chinese Society*, Hong Kong – Paris, pp. 3–63.
- Kulp Daniel H., 1925, *Country Life in South China: The Sociology of Familism*, New York.
- Lagerwey John (ed.), 2004, *Religion and Chinese Society*, Hong Kong – Paris.
- Lee Shu-ching, 1953, *China’s Traditional Family, Its Characteristics and Disintegration*, American Sociological Review, No. 18, pp. 272–280.
- Liang Shuming, 1989, *Dong-Xi wenhua ji qi zhexue* 東西文化及其哲學 (Eastern and Western Cultures and Their Philosophies; 1921), in: *Liang Shuming quanji*, vol. I, pp. 319–547.
- Liang Shuming, 1990, *Zhongguo wenhua yaoyi* 中國文化要義 (An Essential Meaning of Chinese Culture), in: *Liang Shuming quanji*, vol. III, pp. 1–316.
- Liang Shuming, *Liang Shuming quanji* 梁漱溟全集 (Collected Works of Liang Shuming), vol. I to VIII (*Zhongguo wenhua shuyuan xueshu weiyuanhui bian* 中國文化書院學術委員會編, Ji’nan, vols. I and II (1989), vol. III (1990), vol. IV (1991), vols. V and VI (1992), vols. VII and VIII (1993).
- Qi Xiaoying, 2015, *Filial Obligation in Contemporary China: Evolution of the Culture-system*, Journal for the Theory of Social Behaviour, No. 45/1, pp. 141–161.
- Poškaitė Loreta, 2014, *Filial Piety (xiao 孝) in the Contemporary and Global World: A View from the Western and Chinese Perspectives*, Asian Studies, No. 2/1, pp. 99–114.
- Henry Rosemont Jr. and Roger T. Ames, 2016, *Confucian Role Ethics: A Moral Vision for the 21st Century?*, Taipei.
- Shun Kwong-loi, 2003, *Xiao (Hsiao): Filial Piety*, in: Antonio S. Cua (ed.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, New York – London: Routledge, pp. 793–795.
- Smith Arthur H., 2002, *Chinese Characteristics*, Norwalk CT (originally 1894).
- Stephen O’Sullivan and Philip A. Pecorino, 2002, *ETHICS: An Online Text-book*, Chapter 7: *Deontological Theories: Natural Law, Section 4: ‘Natural Law Theory’* (http://www.qcc.cuny.edu/SocialSciences/ppecorino/ETHICS_TEXT/Chapter_7_Deontological_Theories_Natural_Law/Natural_Law_Theory.htm; accessed on 24.03.2022).
- Rolf Trauzettel, 1977, *Individuum und Heteronomie: Historische Aspekte des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft in China*, Saeculum, No. 28/3, pp. 340–362. English translation: *Historical Aspects of the Individual-Society Relationship in China*, in: *Society, Culture, and Patterns of Behaviour* (East Asian Civilizations: New Attempts at Understanding Traditions 3/4), edited by C.-A. Seyschab, A. Sievers, and S. Szykiewicz, Unkel/ Rhein: Horlemann. 1990, pp. 25–70).

- Whyte Martin, 2004, *Filial Obligations in Chinese Families: Paradoxes of Modernization*, in: Charlotte Ikels (ed.), *Filial Piety: Practice and Discourse in Contemporary East Asia*, Stanford, p. 106.
- Wu John, 1951, *Beyond East and West*, New York.
- Yao Xinzhong (ed.), 2003, *Routledge Curzon Encyclopedia of Confucianism*, London–New York: RoutledgeCurzon, vol. 1 (A–N) and vol. 2 (O–Z).
- Yao Xinzhong and Zhao Yanxia, 2010, *Chinese Religion: A Contextual Approach*, London–New York.
- Zhang Donia, 2017, *Courtyard Housing in China: Chinese Quest for Harmony*, *Contemporary Urban Affairs*, No. 1/2, pp. 38–56.

Małgorzata Przybysz-Zaremba¹
Faculty of Health and Social Sciences
State Vocational University of Ignacy Mościcki in Ciechanów

Life Situation of People addicted to Alcohol and Their Expectations in Terms of Help and Support based on Interviews with the so-called “Non-Alcoholics”

[Sytuacja życiowa osób uzależnionych od alkoholu i ich oczekiwania w zakresie pomocy i wsparcia na podstawie wywiadów z „niepijącymi alkoholikami”]

Streszczenie: Autorka analizuje sytuację życiową osób uzależnionych od alkoholu. Zwraca uwagę na kwestie zdrowotne, zawodowe, materialne, mieszkaniowe, a także rodzinne. Analizuje zakres ich oczekiwań w obszarze pomocy i wsparcia. W badaniu zastosowano indywidualny wywiad pogłębiony (jakościowy), który został przeprowadzony z 20 osobami w przedziale wiekowym 25–55 lat (14 mężczyzn i 6 kobiet). Z przeprowadzonych wywiadów wynika, że rozmówcy doświadczają wielu problemów, zaburzeń i dysfunkcji we wszystkich wskazanych obszarach sytuacji życiowych i oczekują pomocy oraz wsparcia specjalistycznego w procesie zdrowienia i utrzymania abstynencji, wsparcia finansowego, pomocy w znalezieniu pracy, poprawy warunków mieszkaniowych (a niektórzy znalezienia mieszkania) oraz w odbudowaniu właściwych relacji z najbliższymi. W podsumowaniu sformułowano wnioski i rekomendacje dla praktyki.

Summary: The author analyses the life situation of alcohol-dependent people. It draws attention to health, professional, material, housing and also family issues. Analyses the extent of their expectations in the area of assistance and support. The research tool used in the study was an individual in-depth (qualitative) interview, which was conducted with twenty alcohol addicts (fourteen men and six women). The subjects were aged 25–55. The interviews show that the interviewees experience many problems, disorders and dysfunctions in all indicated areas of life situations (health, work, material, housing, family) and expect specialist help and support in the process of recovery and maintaining abstinence, as well as financial support, help in finding work, improving of housing conditions (some of them even need to find housing) and rebuild proper relations with loved ones. It concludes with conclusions and recommendations for practice.

¹ Małgorzata Przybysz-Zaremba, Faculty of Health and Social Sciences, State Vocational University of Ignacy Mościcki in Ciechanów, ul. Gabriela Narutowicza 9, 06-400 Ciechanów, Poland, malgorzata.p_z@interia.pl, <https://orcid.org/0000-0003-2542-5104>.

Słowa kluczowe: sytuacja życiowa; osoba uzależniona od alkoholu; rodzina; pomoc; wsparcie.

Keywords: life situation; a person addicted to alcohol; family; help; support.

Introduction

Following rough estimations (Ryszkowski et al. 2015, pp. 2–6), there are about 800 thousand addictive alcoholics in Poland; what's more, the same estimations indicate that almost 2 million Poles abuse alcohol and about 4 million Poles live in families where alcohol causes violence, neglect, poverty and demoralization. Likewise, less than 2 million children experience suffering due to their parents' alcoholism. When reviewing the literature and the research carried out so far, one can conclude that the life situation of people addicted to alcohol is far from perfect. According to Jerzy Mellibruda (1997, p. 28), people addicted to alcohol experience destruction in many areas of life and their everyday functioning. The research done by Cierpiałkowska & Ziarko (2010, pp. 38–57) shows that such people often experience many diseases and disorders of a physical, somatic, mental and/or social nature. The most common diseases of a physical and somatic nature include: circulatory disorders, digestive, disorders of nervous and/or respiratory systems, decreased reaction speed, vision problems (visual field limitation), and/or various forms of balance disorders (Kalat J.W., 2006; Błachut J., Gaberle A., Krajewski K., 2007; Osiatyński W., 2009). Alcoholic liver disease (ALD) is also common (Gonciarz Z., Mazur W., 2001, pp. 598–604; Naveau S., 2006, pp. 550–553; Daniluk J., 2006, pp. 1143–1148; Reuben A., 2006, pp. 263–271). This term describes various stages of alcoholic liver damage: fatty liver, hepatitis, fibrosis and cirrhosis of the liver (Cichoż-Lach H., Grzyb M., et al. 2008, pp. 55–62). On the other hand, common disorders and diseases of psychological nature include: psychotic disorders – acute and residual, mood disorders and post-traumatic stress disorder (Cierpiałkowska L., Ziarko M., 2010, pp. 38–57); the research done by B. Habrat, (2010, pp. 75–81) shows numerous cases of the so-called Othello syndrome, also known as the alcoholic madness of jealousy, drunken madness or alcohol paranoia (this is a type of delusional psychosis), depression, personality and behavioral disorders, as well as different forms of amnesic syndrome, i.e. Wernicke's encephalopathy and/or Korsakoff's syndrome. Family relationships and functioning are also disturbed. The research conducted by Irena Namysłowska, Bohdan T. Woronowicz, Marta Bogulas and Andrzej Beauvale (2004, pp. 173–185) reveals that relations are disturbed in all dimensions of average family func-

tioning, i.e. in fulfilling tasks, performing roles, communicating, emotional commitment, control, values and norms, kindness towards household members and caring for them. The research also confirms the occurrence of violence, which is used quite often in families with alcohol problems – this is showed, among others, by criminological and psychological research indicating a relationship between them (Burek M., 2007; Chojnicka M., 2001, s. 89–99; Przybysz-Zaremba M., 2018, s. 91–105). The statistical analyses carried out by Ryszkowski et al. (2015, pp. 2–6) show that 70% of family breakdown (cases of divorce) is caused by alcohol abuse of a (male/female) life partner.

The research done by Marta Wilk (2018, pp. 199–218) shows that people who are either addicted to alcohol or abusing it not only lose the ability to function effectively in social and professional roles, but also often lose jobs and have limited opportunities to effectively seek it. Lack of employment opportunities leads to the development of poverty, thus qualifying people addicted to alcohol to the group of people at risk of marginalization and social exclusion. Such situations often translate into the experience of poverty, to be not only experienced of addicts but also of their families.

The signaled data on the life situation of people addicted to alcohol allows to draw a sad conclusion that it is far from being perfect. Disorders, dysfunctions and/or many other various problems observed in health, professional, material and housing, and family areas are visible in almost all areas of life and everyday functioning of alcohol-dependent individuals. Hence, it is necessary to undertake systemic aid and support measures, covering both alcohol-dependent people and their families. Below are the statements of the interviewees (people addicted to alcohol) about their current life situation (health, professional, material, housing and family) and their expectations regarding help and support in the areas of life and everyday functioning of alcohol addicts. The analyzed statements of the interviewees were the basis for drawing conclusions and recommendations for the practice in the field of constructing aid and support activities for people addicted to alcohol and (partially) their families.

Methodological assumptions

The aim of the research was to find out about the current life situation of people addicted to alcohol and their expectations regarding help and support, which will allow to minimize the existing problems signaled above.

While implementing the outlined research goal, the following research problems (in the form of research questions) were posed:

1. How do people addicted to alcohol perceive their life situation, i.e. their health, work, material, housing, and/or family problems?
2. What are alcohol addicts' expectations of help and support?

The study adopted an interpretative and naturalistic approach offered by Denzin & Lincoln (2014, p. 23), focusing on the importance that interlocutors place in their reality, mainly in the socio-professional and family aspects, in which they live and function (Punch K., Oancea A., 2014, p. 36). This situational ethnomethodology paradigm was adopted so as to examine the experiences of the interviewed interlocutors expressed in a spontaneous manner, but focused around the research goals. In line with the adopted paradigm and the chosen research approach, the study used an individual in-depth (qualitative) interview, which, according to Steinar Kvale, ensured the acquisition of [...] *qualitative knowledge expressed in everyday language* (Kvale S., 2010, p. 43) of the interviewees (non-drinking alcoholics) about their life situation, i.e. their health, work, material, housing, family aspects, as well as their expectations regarding help and support. This interview offers [...] *a unique insight into the world of life of the respondents who describe their actions, experiences and views in their own words* (Kvale S., 2010, p. 43). The research was carried out on the basis of a list of prepared questions (dispositions) that concerned the assumed goals and the posed research problems (questions). However, it did not have a closed structure, but gave the opportunity to go beyond its framework. It was a casual but in-depth conversation with people addicted to alcohol.

The selection of the respondents was deliberate so as to justify the issues of the problem. The whole study participation was limited to people who expressed a voluntary willingness to talk. The interview was conducted with twenty (14 men and 6 women) adult alcohol addicts. The subjects were between 25 and 55 years of age. Only cognitive reasons decided about the selection of people for the research.

The interviews were conducted at the beginning of 2020 in the Mazovia Province. The presented material is a part of an ongoing research project.

The principal topic of the research was the life situation (their health, work, material, housing and/or family issues included) of people addicted to alcohol and their expectations in terms of help and support; the main research subject was limited to adults addicted to alcohol.

Some information concerning the interviewees taking part in the survey

Out of the whole group of the twenty interviewees, 16 people were diagnosed with alcoholism through specialist facilities located in a short distance from their place of residence. At the time of the interview, four people did not have a specialist diagnosis in the field of alcohol addiction, but nevertheless each of them was aware (under the influence of relatives/family) that the current drinking process is different than before. Under the encouragement of their relatives, they have resolved to undertake treatment-related activities, but their effectiveness was found to be varying. From the moment of diagnosis, 16 interlocutors started drug addiction treatment provided by local Specialist Drug Rehabilitation Centers (further SDRC) and systematically participate in meetings organized by Alcoholics Anonymous (AA). Four people attend AA group meetings sporadically. The period of abstinence of the people addicted to alcohol (i.e. the interviewees) on the day of the interview ranged from one month to about two years.

Analysis and discussion of the interviewees' statements

The results of the interviews with non-drinking alcoholics show that their health, work, material and housing, as well as family situation is far from being perfect, and in some cases it is even desperately tragic. Each of the interviewees pointed to poor health caused by drinking alcohol (sometimes drinking for many years). The respondents have been found to be suffering from various somatic and mental problems, and/or disorders. They have been diagnosed with the following health problems: /1/ digestive system diseases (many of them complain of problems with the stomach, pancreas and liver – some have been diagnosed with cirrhosis); /2/ circulatory system diseases (a few of the respondents indicated palpitations); /3/ nervous system diseases (anxiety, uncertainty, irritability, difficulties with concentration, trembling hands); /4/ respiratory system diseases (inflammation of the tracheal and bronchial mucosa); as well as /5/ some forms of mental illnesses such as: alcohol delirium (tremor, delirium) manifested in them in the form of: anxiety, anxiety, insomnia, irritability and even epilepsy (two interviewees are taking antiepileptic drugs.) All the respondents complained of headaches. The detailed statements of the interviewees about their health situation are presented in Table 1.

Table 1

**Health – professional – material and housing situation and the situation
of families of people addicted to alcohol – selected statements
of the interviewees²**

Types of life situations analyzed in the research	Statements of the interviewees
Health situation	<p>“Since I started taking antiepileptic drugs, my health has stabilized, but it was not good before” [two interviewees indicated that I was taking antiepileptic drugs];</p> <p>“I have high blood pressure, heart rhythm disturbances, weakness of strength, mood disorders, insomnia, headaches, difficulties in spatial orientation”;</p> <p>“I suffer from physiological uncontrollable [wetting], excessive body sweating, seizures, headache, restlessness, uncertainty, palpitations, vomiting, diarrhea, irritability, difficulties in concentration”;</p> <p>“I have no health problems, no headache, no insomnia. I do not let myself to suffer from a hangover and so far it was good”;</p> <p>“It’s okay now, but I went blind from drinking. I hadn’t seen anything for over six months, so I lost my feet because they started to rot. My sisters saved me. They made bandages for me, lubricated my feet, etc. – I regained my feet. They [sisters] drove me to the doctor for treatments and surgeries to save my eyes. I had terrible headaches”;</p> <p>“During the drinking period, I felt various ailments, such as: vomiting, headaches. When I stopped drinking, the worst period began – I was spitting blood, my stomach and liver ached. I am currently diagnosed with cirrhosis of the liver. When I quitted drinking, I was irritated, I kept thinking about drinking again. Sometimes I have “alcohol psychosis” during which I do not control my behavior – sometimes I hit my wife”;</p> <p>“I have liver problems” [6 respondents pointed to this disease];</p> <p>“The medical records show that I have a stomach ulcer; almost every day I feel bad, especially in the morning my head hurts a lot, my hands are trembling. Only the right dose of alcohol brings me relief”;</p> <p>“[...] I have visual disturbances, problems with walking, headaches, difficulties in concentrating. There were also stomach problems”;</p> <p>“[...] during my stay in a medical facility, I was diagnosed with an acute ‘withdrawal syndrome’. As a result of long-term drinking of alcohol, the liver was completely destroyed and there were problems with the pancreas. As I repeatedly interrupted periods of abstinence (I took the medications prescribed for me), my health problems kept coming back. I had stomach pains, mood disorders, problems with sleeping, I felt constantly unwell and anxious”.</p>

² In the reports presented below, the original language of the interlocutors was invoked.

Professional situation	<p>“I am unemployed, I volunteer at the foundation”; “I am a non-working, unemployed person, without any livelihood”; “I lost my job three months ago, I am unemployed without the right to unemployment benefit. I came to SDRC to help me find a job, I did not come for benefits because I want to get out of my difficult situation. I think the new job will help me overcome my difficult situation”;</p> <p>“I am an unemployed destitute person. I don't work because it's been a short time since the eye surgery. I earn some extra money from my neighbors in small jobs. Recently I have earned 230 PLN”; [16 interviewees declared themselves to be unemployed];</p> <p>“I am a person working on a mandate contract. The monthly income from my work is 3,000 PLN”;</p> <p>“I work under a contract as a truck driver. I often go abroad. My salary is 4.5 thousand. PLN – it depends on the number of trips they make during the month”; “I am a person working on a mandate contract” [three respondents stated they work on a mandate contract];</p> <p>“I make a living from running a farm”.</p>
Material and housing situation	<p>“I have no flat, I have lived in a shelter for the unemployed for two years”; “[...] I volunteer at the foundation and in return I can live in a flat they own”;</p> <p>“My wife and I have a single-family house for which a mortgage has been taken out, which is being repaid by the wife”;</p> <p>“I have obligations to the bailiff for my daughter from my previous marriage, for whom I did not pay maintenance (PLN 1,000). I also have loans for the purchase of home appliances – I have to pay back installments (500 PLN), so there is not much left to live on.” [...] “I live with my partner in a rented apartment, which she maintains and pays all the bills”;</p> <p>“I live with my parents who support me; I'm not worried about anything – I'm a bachelor”;</p> <p>“I have obligations to my daughter, for whom I did not pay alimony – all together about 16 000 PLN accrued right now. I have no other obligations; My sister does fees and purchases. My sister allowed me to live at home after my parents. And before that, I lived in a utility room. Now I have water, heating, a bathroom. The apartment is fine, only I have trouble keeping it. Electricity, gas, water – I haven't had this worry for a long time”;</p> <p>“I live in my wife's family home, with her parents and our two children. My wife and her parents legally own the house”;</p> <p>“The financial situation is critical, when I have the opportunity, I take part in odd jobs, but this is not always the case. In the previous month, I earned 200 PLN. I am indebted to a rural grocery store in the amount of 500 PLN (I received a stamp and signature from the owner). I live in a 10 m² room I rent from a friend; the living conditions are bad”;</p> <p>“The material situation is bad; I live on the allowance in the amount of PLN 350.50; I have a lot of debts and obligations to others. I live in my mother's flat because I am in arrears in paying my rent and cannot get a Rent Supplement”;</p>

Material and housing situation	<p>“The material and housing situation is very bad. I don’t have enough money for food, clothes and/or medicine. My only source of income is my pension, which is not enough for my basic things. I have a lot of debts to my friends and the local store. I live in my parents’ house, but there is no running water, there are old tiled stoves only. In winter, I only occupy one room with a kitchen that I use to heat. The house requires a general renovation”;</p> <p>“I receive financial aid from the local SDRC and my wife receives 500+ benefits for two children and nursing allowances. The wife also earns extra money as a manual worker. I live with my family in a small house in the countryside (60 m²). The building is owned by my parents; it is very damaged and requires a general renovation”.</p>
Family situation	<p>“When I stopped drinking, I developed shame, anxiety and seizures. I don’t stay in touch with my family because they are ashamed of me”;</p> <p>“When I was under the influence of alcohol, my family felt fear in front of me, the children went out to their friends – they were ashamed of me. Since I started drinking, children have had difficulties in school. There is a tense atmosphere at home”;</p> <p>“I think my partner is angry, she is still anxious. We talk a lot together about my addiction, and she keeps encouraging me to continue the treatment. My partner’s daughter sees that I am aggressive, I speak badly to her, which is why she avoids me”;</p> <p>“Due to my alcoholism, my wife wants to divorce me, which may result in my eviction from my present house. My family is very much affected by my alcoholism because I do not support them financially. Our everyday life is maintained by my wife only, and she does not earn much. My children often go to school after they have spent sleepless nights because they are afraid when I am drunk – then I am aggressive and I do not control my behavior”;</p> <p>“My family doesn’t feel the effects of my addiction. After drinking, I am calm, I do not fuss, I clean and help my mother”;</p> <p>“[...] I live alone, because my wife left me because of my excessive alcohol drinking she also took the children with her – I do not have contact with them;</p> <p>“My addiction to alcohol has had a significant impact on the life and everyday functioning of the whole family. When I am under the influence of alcohol, I can be aggressive and use violence against my relatives. My family set up a Blue Card for me. [...] Children experience stressful situations”.</p>

Source: own study based on the conducted interviews.

The professional situation of the respondents is also not perfect. Sixteen of the interviewees indicated that they belonged to the group of the unemployed. Most of the interviewees receive small benefits from social institutions, such as local or county SDRCs, or are dependent on their relatives. Three interviewees undertook temporary contract work and one of them runs his own farm with his family. Little or no financial resources translate into poor social, living and housing conditions. Almost all re-

spondents indicated that their financial and housing situation is very bad. There is a shortage of funds for basic needs, such as: food, clothes, hygiene and housing maintenance. The interlocutors indicated that they have debts and financial obligations towards natural persons (*I have obligations to my daughter, for whom I did not pay alimony – all together about 16,000 PLN accrued right now*) and institutions (*I have a debt in a rural grocery store in the amount of 500 PLN – I received a card with a stamp and signature of the owner*). Detailed statements of the interviewees on their professional, material and housing situation are presented in Table 1.

When analyzing the statements of the interviewees about their family situation, one can notice chaos, disorganization and dysfunction in the functioning of the family. Family members living under the same roof with an alcoholic abuser feel fear, anxiety and insecurity. Some of them decide to break up their family or isolate themselves (they leave the *alcoholic abuser*). One of the interviewees stated that *[...] I can be aggressive under the influence of alcohol and use violence against my relatives. My family set up a Blue Card for me [...]*. Such situations certainly do not affect the proper functioning of the family. The research done by U. Osza (2003) shows that the effects of domestic violence are enormous, although it is sometimes difficult to see them with the naked eye. Some of them, such as PTSD (Post-Traumatic Stress Disorder) may persist for many years. The responses of the interviewees are presented in Table 1.

Table 2 presents the expectations of the respondents towards possible help and/or support they may receive. The statements of the interviewees were analyzed in terms of three groups of help and support: /1/ these which refer to the recovery process; /2/ the ones related to work, financial and/or housing support; and /3/ these related to the family.

The interviewees report that in the recovery process people addicted to alcohol need both the help given by specialists (a therapist, psychiatrist, psychologist or other specialist – one of the respondents pointed to a social worker) and the one of their relatives (mainly family). As it seems, what all the respondents expect first of all is help and support in the process of recovery and maintaining abstinence, as they are not prepared to independently *bear the burden* such as alcoholism. Some of the respondents did not have any relatives (their family “broke up” due to their alcoholism) whom they could count on. Many interviewees indicated that without appropriately given help and support they would not be able to cope with this problem on their own, but each of them would like to live as before, with their family, and be able to count on their support and help. One of the respondents recalled the following words: *I would like to get out of addiction, find a job and support myself, but I do not know how to do it, I cannot do it myself [...]*. Detailed statements of the interviewees are presented in Table 2.

Table 2

Expectations of people addicted to alcohol as regards help and (non-) institutional support – selected statements of the interviewees³

Types of expectations of interviewees for help and support	Statements of the interviewees
In the process of recovery	<p>“I can only count on the help of the employees of the foundation where I am staying, that in time I will learn to live a normal life, I will start believing in myself and that I will manage”;</p> <p>“In the process of recovery, I can count on my wife, who motivates me to quit the addiction, takes me to the clinic, supports me, explains what is good for me”;</p> <p>“I need the support of my therapist and my partner – I cannot cope without them”;</p> <p>“I need a psychiatrist to help me stop drinking and rebuild my relationship with my parents”;</p> <p>“Although I would like to stop drinking, I know I need a specialist to help me with this”;</p> <p>“I am seriously considering specialist treatment, but I am sure I cannot go through it alone; I need the help of a social worker and a doctor “;</p> <p>“I need help and support in maintaining abstinence, because I know I am mentally weak and lonely. The alcohol took my family and everything I cared about. I am ready to make another treatment attempt”;</p> <p>„In my treatment I expect help and support, especially psychiatric support – I am not able to cope with this problem myself”.</p>
Related to work, financial and housing support	<p>“That the employees working for the foundation would help me obtain a social flat from the Mayor and support me in achieving my goal”;</p> <p>“I would like to participate in professional activation to gain new experience and have a chance to find a job”;</p> <p>“I need financial support, so as to cover my expenses to pay for food and heating. I would somehow like to be able to go through the recovery period until I take up a permanent job.“[...] I have to rebuild the trust of the people in the village so that they would give me a job. I lost a lot by drinking alcohol”;</p> <p>“I need financial support from the institution to meet my current needs (food, hygiene products, shoes, clothes, etc.) because I cannot find a job” [7 interviewees indicated urgent financial support];</p> <p>„I expect help from the city SDRC; I would like to be offered a well-paid job [...].</p>
Family	<p>“I expect constant help and support from my family – mainly my wife, because I am afraid that despite starting my treatment it will not work – I have some colleagues who have not managed to recover despite treatment”;</p> <p>“I have been able to count on help and support from my parents so far, but they are slowly moving away from me; I started the treatment, but I’m afraid I won’t be able to take it and start drinking again”;</p>

³ In the reports presented below, the original language of the interlocutors was invoked.

Family	<p>“I have the greatest support in my sisters and their husbands. When I have problems and feel bad, I often make mistakes; then I can always count on them. Without their help and support, I would not have been able to cope alone”;</p> <p>“The only person who supports me is my wife who believes in me, she is my support and I would not let her down”;</p> <p>“I have no close family, my parents are dead and I have not started a family of my own – I was left alone. I don’t stay in touch with extended family. I would like to get out of addiction; I would like to find a job and make a living, but I don’t know how to do it, I can’t do it myself”.</p>
--------	---

Source: own study based on the conducted interviews.

Apart from help and support in the process of recovery and maintaining abstinence, almost all respondents expect financial support from the institution (they mainly mentioned SDRCs), which will allow them to buy basic items/products of everyday life (food, clothes, housing), including opal. The respondents also expect help in finding a job in order to be able to obtain financial resources on their own. One of them indicated that *[...] he would like to participate in professional activation, which will allow him to find a job.*

The expectations of the interlocutors in terms of help and support are varied; they most often relate to be given help in the process of recovery and maintenance of abstinence; another commonly indicated form of help is financial support, which, to a greater or lesser extent, will allow them to function normally. Although almost all of them expect support from their immediate family, not everyone can count on such a form of support. Some interviewees indicate they no longer have a family of their own, because of their alcohol abuse which led to its breakdown. And even those who have it, cannot always count on its help. One of the interviewees indicated:

“[...] I cannot count on any help from my family. My wife points out that my aggressive behavior destroys our family, and she would like me to move out. She has been running a separate household with her children for some time. I have no support from my relatives in any way”.

In the statements of some respondents, sadness, regret and sometimes even despair can be noticed; despair that – as a result of the alcohol addiction they experienced – they lost everything that was most important to them. The family that used to be a support for them has suddenly disappeared, gone, vanished. One of the interviewees raised the topic of rebuilding his contact with the family and children:

“[...] I would like to establish contact with my son. I often wonder how he is doing? How is he doing? After all, he is already 19, it is such a difficult age in life! Sometimes I look at his photos on Facebook and cry a lot when I think why all this happened to me. I feel so much regret and shame...”

Summary, conclusions and recommendations for the practice – as a conclusion

The life situation of the respondents, health, work, material, housing and family situations included, is bad. Each of the interviewees experiences various disorders and diseases of a somatic and/or mental nature. Due to the lack of work, they complain of having financial problems and/or poor housing conditions; some of them have been found to be completely deprived of their housing. Most of the respondents lost their families due to being alcohol addicted. In many situations alcohol was the cause of aggression and violence towards their relatives. Each of the interviewees needs help and support in the process of recovering and maintaining abstinence, financial support and help in finding a job what may ensure their independent support. Some of the interviewees expect help in finding a flat and rebuilding relationships and trust with their loved ones. On the basis of the respondents' statements, it is possible to draw some conclusions and recommendations for the practice of social work, regarding the help and support of people addicted to alcohol, their families included.

In the process of recovery and maintenance of abstinence, people addicted to alcohol need:

- specialist (psychiatric, psychotherapeutic, psychological and other specialist, e.g. the one given by family doctors) help and support, which will shape the direction of undertaken actions in the field of recovery. It will be individual, systemic and, above all, systematic help, because – as E. Włodarczyk (2016, pp. 135–153) sees it – “alcohol addiction is a disease of losing control and will”. The process of recovery of a person addicted to alcohol requires a change in the way of thinking and perceiving one's own life, so that they could be ready to confront their own addiction (Pomianowski R., 1998, pp. 281–282). As the mere attitude and willingness of the addicted individuals is not enough, it seems obvious that they will not be able to cope with it themselves; therefore, in this situation, it is recommended to cooperate with the family of an alcohol addict, to accompany such people in the recovery process, to be a support and a mentor for them.. In order for the healing process to work properly, it must be a process leading to personal development. However, such a goal can be achieved only by people with great determination and readiness to work on themselves for many years (Sikora E., 2001);
- in order to maintain abstinence, it is recommended that addicts (including their families) participate in activities organized by self-help groups, e.g. Alcoholics Anonymous (AA), Al-Anon and Al-ateen Family Groups and Abstinent Clubs that adhere to the principle of *total absti-*

nence. As observed by D. Zaworska-Nikoniuk (2001), cooperation with self-help groups involves the exchange of knowledge, experience and providing all necessary support to strengthen individuals addicted to alcohol (as well as their families) and change the relationship between society and all experiencing problem members (see Włodarczyk E., 2010, pp. 535–565);

- people addicted to alcohol and their families need psychotherapeutic help and support in rebuilding family relationships, communication, and functioning in social roles that have been disturbed as a result of alcoholism. K. Zalas (2011, pp. 285 – 303) remarks that the effectiveness of the therapeutic activities undertaken proves that family members require a specific approach and psychotherapy programs properly adjusted to their needs and expectations. Some other researchers (Dobińska G., Cieślukowska-Ryczko A., 2020, pp. 97–116) indicate that one of the main elements of the effectiveness of the implemented therapeutic programs is the involvement and presence of all family members.

In terms of the problems related to their families, work, financial and/or housing areas, people addicted to alcohol (together with their families) ought to be offered help and support from a social worker. Such a person should

- carry out a thorough diagnosis and analysis of the family's problems and, on its basis, provide appropriate help. In addition to financial support, it is also important to help in cooperation with various entities (e.g. the Employment Office) and non-governmental organizations, the activities of which may be necessary to help them in the professional activation of people addicted to alcohol, as such people often experience long-term unemployment. It is also important to assess the housing situation of both the people addicted to alcohol and their families, and to take appropriate support measures in this respect;
- aim at systematic cooperation with the Police, which is often the first institution to have received a report on the occurrence of domestic violence. In this situation, the social worker should be able to read the documents regarding the establishment of the Blue Card to the abuser (often a person addicted to alcohol) and, on its basis, to begin monitoring the family;
- help and support is associated with the 'proper' guidance of an addicted person, aimed at obtaining specialist support (such as some kind of legal advice, for example), for which the social worker has no competence;
- finally, the activities of a social worker (who often performs the activities of a family assistant) should also aim at supporting parents in carrying out necessary care and educational tasks.

The presented suggestions concerning help and support the activities addressed to people addicted to alcohol (and partially to their families) should be approached as a kind of outline only; such an outline may be helpful in designing systemic interactions covering the entire family with an alcohol problem. It is important, however, to diagnose family problems before providing help and to provide such support, the effectiveness of which will be of a long-term nature.

BIBLIOGRAPHY

- Błachut Janina, Gaberle Andrzej, Krajewski Krzysztof, 2007, *Kryminologia*, [Eng.: Criminology], Arche, Warszawa.
- Burek Maria, 2007, *Maltretowanie dzieci a alkohol. Raport WHO 2006* [Eng.: *Child abuse and alcohol. WHO Report 2006*], Niebieska Linia [Eng.: Blue Line], 2 (49), pp. 5–8.
- Chojnicka Marta, 2001, *Postępowanie z ofiarami przemocy w rodzinie po reformie administracyjnej kraju* [Eng.: *Dealing with victims of domestic violence after the country's administrative reform*], in: Violetta Kwiatkowska-Darul (ed.), *Przemoc w rodzinie i w szkole. Materiały z sesji naukowej. Toruń 5 kwietnia 2001 r.* [Eng.: *Violence in the family and at school. Materials from the scientific session. Toruń, April 5, 2001*]. The Nicolaus Copernicus University Press, Toruń, pp. 89–99.
- Cichoż-Lach Halina, Grzyb Monika, Celiński Krzysztof, Słomka Maria, 2008, *Nadużywanie alkoholu a alkoholowa choroba wątroby* [Eng.: *Alcohol Abuse and Alcoholic Liver Disease*], *Alkoholizm i Narkomania* [Eng.: *Alcoholism and Drug Addiction*], vol. 21, no. 1, pp. 55–62.
- Cierpiakowska Lidia, Ziarko Michał, 2010, *Psychologia uzależnień – alkoholizm* [Eng.: *Addiction psychology – alcoholism*], Academic and Professional Press Ltd., Warszawa.
- Daniluk Jadwiga, 2006, *Alkoholowa choroba wątroby* [Eng.: *Alcoholic Liver Disease*], Nowa Klinika [Eng.: New Clinic], no 1112, pp. 1143–1148.
- Denzin, Norman K., Lincoln, Yvonna. S., 2014, *Metody badań jakościowych* [Eng.: *Methods of the Qualitative Research*], vol. 1, The PWN, Scientific Press, Warszawa.
- Dobińska Gabriela, Cieślukowska-Ryczko Angelika, 2020, *Strategie pracy z rodzicami osób uzależnionych od alkoholu. Perspektywa profesjonalistów* [Eng.: *Strategies for working with parents of people addicted to alcohol. Professionals' perspective*], in: Diana Müller-Siekierska, Justyna Ratkowska-Pasikowska, Karolina Walczak-Człapińska (ed.), *Rodzina w systemie wsparcia i pomocy osobom z problemem alkoholowym* [Eng.: *The family in the system of support and help for people with alcohol problems*], The University of Łódź Press, Łódź, pp. 97–116.
- Gonciarz Zbigniew, Mazur Włodzimierz, 2001, *Alkoholowa choroba wątroby* [Eng.: *Alcoholic Liver Disease*], in: Stanisław J. Konturek (ed.), *Gastroenterologia i hepatologia kliniczna* [Eng.: *Gastroenterology and clinical hepatology*], PZWL, Warszawa, pp. 598–604.
- Habrak Bogusław, 2010, *Zaburzenia psychiczne i zaburzenia zachowania związane z użyciem substancji psychoaktywnych. Systemy diagnostyczne, klasyfikacje, ter-*

- minologia* [Eng.: *Mental and behavioral disorders related to the use of psychoactive substances. Diagnostic systems, classifications, terminology*], *Psychiatria* [Eng.: *Psychiatric Issues*], vol. 7, no. 2, pp. 75–81.
- Kalat James W. 2006, *Biologiczne podstawy psychologii* [Eng.: *Biological Basics of Psychology*], The PWN Scientific Press, Warszawa.
- Kvale Steinar, 2010, *Prowadzenie wywiadów* [Eng.: *Foundations of Interviewing*], The PWN Scientific Press, Warszawa.
- Mellibruda Jerzy, 1997, *Psycho-bio-społeczna koncepcja uzależnienia od alkoholu*, [Eng.: *Psycho-bio-social concept of alcohol addiction*], *Alkoholizm i Narkomania* [Eng.: *Alcohol and Drug Addiction*], no. 3, vol. 28.
- Namysłowska Irena, Woronowicz Bohdan T., Bogulas Marta, Beauvale Andrzej, 2004, *Obraz relacji rodzinnych w oczach osób uzależnionych od alkoholu i ich partnerów małżeńskich* [Eng.: *The image of family relations in the eyes of alcohol addicts and their marriage partners*], *Alkoholizm i Narkomania* [Eng.: *Alcohol and Drug Addiction*], no. 7, vol. 3–4, pp. 173–185.
- Naveau Sylvie, 2006, *Current trend: alcoholic liver disease*, *Gastroenterology and Clinical Biology*, no. 30, pp. 550–553.
- Osiatyński Wiktor, 2009, *Alkoholizm. I grzech i choroba, i...* [Eng.: *Alcohol addiction. A sin, a disease and...*], Iskry, Warszawa.
- Oszwa Urszula, 2003, *Zespół stresu pourazowego u dzieci* [Eng.: *Post-traumatic stress disorder in children*], *Remedium* [Eng.: *Remedy*], no 1, pp. 10–11.
- Pomianowski Robert, 1998, *Uzależnienia – współczesną wersją „ucieczki od wolności”* [Eng.: *Addictions – a modern version of ‘escape from freedom’*], in: Jolanta Miluska (ed.), *Psychologia rozwiązywania problemów społecznych. Wybrane zagadnienia*, [Eng.: *Psychology of solving social problems. Selected Issues*], Oficyna Współczesna, Poznań, pp. 281–282.
- Przybysz-Zaremba Małgorzata, 2018, *Rodzina z problemem alkoholowym – studium przypadku. W kierunku pomocy i wsparcia* [Eng.: *A family with an alcohol problem – a case study. Towards help and support*], *Studia nad Rodziną* [Eng.: *Studies on the Family*], (47), XXII, pp. 91–105.
- Punch Keith, Oancea Alis, 2014, *Introduction to research methods in education (Second edition)*, Los Angeles, Washington DC, New Delhi, Singapore: Sage, London.
- Reuben Adrian, 2006, *Alcohol and the liver*, *Current Opinion in Gastroenterology*, no. 22, pp. 263–271.
- Ryszkowski Andrzej, Wojciechowska Alicja, Kopański Zbigniew, Brukwicka Irena, Lishchynskyy Yaroslav, Mazurek Maria, 2015, *Objawy i skutki nadużywania alkoholu* [Eng.: *Symptoms and effects of alcohol abuse*], *Journal of Clinical Healthcare*, no. 1, pp. 2–6.
- Sikora Ewelina, 2001, *Uzdrowianie uzależnionych* [Eng.: *Healing addicts*], *Problemy Alkoholizmu* [Eng.: *Problems of Alcohol Abuse*], no 4, pp. 16–20.
- Wilk Marta, 2018, *Nadużywanie i uzależnienie od alkoholu jako formy wykluczenia społecznego* [Eng.: *Alcohol abuse and alcohol dependence as forms of social exclusion*], in: Piotr Sałustowicz, Sławomir Kalinowski, Barbara Goryńska-Bittner (ed.), *„Bliżej ludzi” – programem dla nauk społecznych?*, [Eng.: *“Closer to People” – a program for social sciences?*], Societas Pars Mundi Publishing, Bielefeld, pp. 199–218.
- Włodarczyk Ewa, 2010, *Grupy samopomocowe w doświadczaniu abstynencji alkoholowej* [Eng.: *Self-help groups in experiencing alcohol abstinence*], in: Magdalena Piorunek (ed.), *Pomoc – wsparcie społeczne – poradnictwo. Od teorii do praktyki*

- [Eng.: *Help – social support – counseling. From theory to practice*], Adam Marszałek Press, Toruń, pp. 535–565.
- Włodarczyk Ewa, 2016, *Proces zdrowienia. Perspektywa kobiet uzależnionych od alkoholu* [Eng.: *The healing process. Perspective of women addicted to alcohol*], Pedagogika Społeczna, [Eng.: Social Pedagogy], no 4(62), pp 135–153.
- Zalas Katarzyna, 2011, *Rodzina z problemem alkoholowym* [Eng.: *Family and the alcohol problems*], Prace naukowe AJD. Pedagogika [Eng.: AJD Scientific Works. Pedagogy], no. 20, pp. 285–303.
- Zaworska-Nikoniuk Dorota, 2001, *Metody pomocy i samopomocy w uzależnieniach* [Eng.: *Methods of help and self-help in addictions*], AKAPIT, Toruń.

Renata Pomarańska¹
Wydział Teologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Analiza porównawcza cech miłości małżeńskiej na podstawie *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia*

[Comparative Analysis of the Features of Conjugal Love based on *Familiaris consortio* and *Amoris laetitia*]

Streszczenie: W artykule omówiono cechy miłości małżeńskiej na podstawie dwóch adhortacji apostolskich poświęconych małżeństwu i rodzinie. Jedną z nich to *Familiaris consortio* Jana Pawła II, a druga to *Amoris laetitia* papieża Franciszka. Akcent został położony na miłość małżeńską, jednak adhortacje odnoszą się do rodziny nieodłącznie związanej z małżeństwem, stąd w artykule pojawia się także ten aspekt. Tekst został podzielony na cztery części. Pierwsza obejmuje biblijno-teologiczną genezę miłości małżeńskiej w papieskich adhortacjach, w drugiej skupiono się na cechach miłości kobiety i mężczyzny w *Familiaris consortio*, w trzeciej omówiono cechy prawdziwej miłości małżeńskiej w *Amoris laetitia*, natomiast w czwartej ukazano podobieństwa i różnice w ujęciu cech tej miłości w obu dokumentach.

Summary: The article discusses the characteristics of conjugal love based on two apostolic exhortations on marriage and family. One is *Familiaris consortio* by John Paul II and the other is *Amoris laetitia* by Pope Francis. The emphasis is on conjugal love, but the exhortations refer to the family inherent in marriage, hence this aspect also appears in the article. The text is divided into four parts. The first covers the biblical-theological origins of marital love in the papal exhortations, the second focuses on the characteristics of love between a man and a woman in *Familiaris consortio*, the third discusses the characteristics of true marital love in *Amoris laetitia*, while the fourth shows the similarities and differences in the presentation of the characteristics of this love in the two documents.

Słowa kluczowe: *Familiaris consortio*; *Amoris laetitia*; małżeństwo chrześcijańskie; cechy miłości małżeńskiej; analiza porównawcza.

Keywords: *Familiaris consortio*; *Amoris Laetitia*; Christian marriage; features of conjugal love; comparative analysis.

¹ Renata Pomarańska, Katedra Nauk o Rodzinie, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Polska, rpomaranska@kul.pl, <https://orcid.org/0000-0003-3632-8086>.

Wstęp

W chrześcijańskim rozumieniu małżeństwa zwraca się przede wszystkim uwagę na jego przymioty, którymi są nierozzerwalność i jedyność. To one implikują cechy miłości małżeńskiej (Murawski Cz., 1988, s. 76–77). Wydawać by się mogło, że chrześcijanie, przyjmując ten sakrament, rozumieją, czym jest miłość w małżeństwie. Życie jednak pokazuje, że nie zawsze małżonkowie pozostają wierni ideałowi miłości. Obecnie dostrzega się coraz bardziej postępujący rozpad rodziny oraz niszczenie wartości małżeństwa zarówno w wielu krajach Europy, jak i w Polsce (Janowski M., 2010, s. 22–23). Wzrasta liczba rozwodów i separacji, zwłaszcza w pierwszych latach życia małżeńskiego (Papieska Rada ds. Rodziny, 1996, nr 1). Wyrazem tego są np. dane Głównego Urzędu Statystycznego z roku na rok wskazujące na rosnącą liczbę rozwodów w Polsce². Statystyki te m.in. potwierdzają sądy kościelne, rozpatrujące wnioski o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Kościół łączy występowanie tego zjawiska z utratą – szczególnie u młodego pokolenia – właściwej hierarchii wartości i brakiem rozumienia kryteriów miłości małżeńskiej (Jan Paweł II, 1982, p. 66). Wynika z tego, że zagadnienie miłości małżeńskiej domaga się pogłębienia zasad życia małżeńskiego, znajdujących wzór w Biblii, Magisterium Kościoła i wypowiedziach papieskich.

Jan Paweł II i Franciszek poświęcili wiele uwagi małżeństwu i rodzinie. Szczególnie pontyfikat Jana Pawła II, nazwanego „papieżem rodziny”³, obfitował w liczne Jego wypowiedzi w zakresie miłości małżeńskiej i jej cech (np. Wojtyła K., 2001; Jan Paweł II, 1986; Jan Paweł II, 1994; Jan Paweł II, 2013). Znalazły one odzwierciedlenie w posynodalnej adhortacji *Falimiaris consortio*, wydanej 22 listopada 1981 r.

Podobne myśli zawarte są u papieża Franciszka w adhortacji apostołskiej *Amoris laetitia* (Franciszek, 2016). Powstała ona jako owoc dwóch synodów biskupów poświęconych małżeństwu i rodzinie, odbytych w Rzymie na przełomie 2014 i 2015 r. W tym dokumencie również znalazły swoje miejsce rozważania dotyczące miłości małżeńskiej (Dyduch J., 2017, s. 27–46).

Analizując wypowiedzi papieża w przywołanych dokumentach, rodzi się pytanie: Jakie cechy miłości małżeńskiej są zawarte w adhortacjach *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia* i czy istnieją podobieństwa i różnice

² Dane GUS z 2020 r. podają, że w Polsce rozwiodło się ok. 51 tys. par małżeńskich, a w 2019 r. – ok. 65 tys. Mniejsza liczba rozwodów w roku 2020 wynika najprawdopodobniej z sytuacji pandemicznej i utrudnionym dostępie do sądów.

³ Nazwany tak został przez papieża Franciszka w dniu kanonizacji, 27.04.2014 r., ze względu na swój wielki wkład w nauczanie o małżeństwie i rodzinie.

między nimi? Celem artykułu jest zatem ukazanie cech miłości małżeńskiej oraz analogii i odmienności ujęć tego problemu u obu papieży. W związku z tym studium nadano następującą strukturę:

1. Geneza miłości małżeńskiej w adhortacjach w wymiarze biblijno-teologicznym.
2. Cechy miłości małżeńskiej w *Familiaris consortio*.
3. Cechy miłości małżeńskiej w *Amoris laetitia*.
4. Cechy miłości małżeńskiej w adhortacjach papieskich – podobieństwa i różnice.

1. Geneza miłości małżeńskiej w adhortacjach w wymiarze biblijno-teologicznym

W obliczu licznych zagrożeń współczesnej rodziny i zniekształconego obrazu małżeństwa ważne stało się przypomnienie zamysłu Bożego dotyczącego małżeństwa i rodziny. Obaj autorzy przywołanych adhortacji odwołują się do Pisma Świętego i teologii, wskazując na Boga jako źródło miłości małżeńskiej.

Familiaris consortio

Jan Paweł II stwierdza, że małżeństwo i rodzina zamierzone zostały przez Boga w akcie stwórczym (Jan Paweł II, 1982, p. 3). Człowiek stworzony z miłości na obraz i podobieństwo Boże został powołany do miłości, dlatego jest ona wpisana w jego człowieczeństwo, które ma charakter dwójisty. Składa się bowiem z kobiecości i męskości, i tylko w odniesieniu do drugiej osoby możliwe jest rozeznanie istoty człowieczeństwa (McCarthy H.M., 2010, s. 142–144). Powołanie kobiety i mężczyzny do miłości oznacza ich zdolność i odpowiedzialność za nią samą, jak też za wspólnotę małżeńską i rodzinną. Zatem miłość jest podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej (Jan Paweł II, 1982, p. 11).

Małżeństwo kobiety i mężczyzny stało się znakiem i obrazem przymierza Boga z ludem wybranym. Tak jak komunie między Bogiem a człowiekiem narusza grzech, który jest odrzuceniem miłości Pana, tak ta sama nieprawość może osłabiać i niszczyć miłość małżeńską. Można to porównać z obrazem ukazany przez Ozeasza (zob. Oz 3), gdzie naród wybrany łamie przymierze z Bogiem, ilekroć dopuszcza się „cudzołóstwa”. Jednak niewierność ludu nie niszczy odwiecznej wierności Boga i ta zawsze wierna miłość Pana winna stanowić wzór wierności małżeńskiej.

Bóg, pozostający w komunii z ludźmi, ostatecznie przypieczętował miłość do nich przez Jezusa Chrystusa, który oddając się jako Zbawiciel, zjednoczył ich w swoim ciele. W ofercie złożonej przez Chrystusa na krzyżu dla swej Oblubienicy – Kościoła uwidacznia się Boży zamysł miłości małżeńskiej, mającej swe źródło w akcie stworzenia opisanym w Księdze Rodzaju (zob. Rdz 2, 24). Jan Paweł II mówi: „[...] małżeństwo ochrzczonych staje się w ten sposób rzeczywistym znakiem Nowego i Wiecznego Przymierza, zawartego we krwi Chrystusa. Duch, którego Pan użył, daje nowe serce i uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłowania się tak, jak Chrystus nas umiłował (Jan Paweł II, 1982, p. 13). Dokonuje się to w sakramencie chrztu, podczas którego mężczyzna i kobieta zostają „włączeni w Nowe i Wieczne Przymierze, w Przymierze oblubieńcze Chrystusa z Kościołem” (Jan Paweł II, 1982, p. 13). Z uwagi na ten fakt, miłość małżeńska, wsparta i wzbogacona mocą zbawczą Chrystusa, zostaje włączona w Jego oblubieńczą miłość. Dlatego też sakrament małżeństwa czyni związek kobiety i mężczyzny nierozdzielalnym i jedynym. Są oni na jego mocy rzeczywistym obrazem stosunku Chrystusa do Kościoła. Będąc – przez sakrament – uczestnikami i świadkami zbawienia, nieustannie przypominają Kościołowi to, co dokonało się na krzyżu i pozostają dla siebie, i dla dzieci, świadkami zbawienia.

W tym zbawczym dziele małżonkowie partycypują we dwoje, stąd rodzi się „chrześcijańska więź małżeńska, komunია dwojga typowo chrześcijańska, ponieważ przedstawia tajemnicę Wcielenia Chrystusa i tajemnicę Jego Przymierza” (Jan Paweł II, 1982, p. 13). Ponadto, zgodnie z Bożym zamysłem, małżeństwo stanowi podstawę szerszej wspólnoty, jaką jest rodzina. Małżonkowie bowiem, dzięki miłości małżeńskiej, stając się zdolni do najwyższego wzajemnego oddania, współpracują z Bogiem i dają życie nowej osobie ludzkiej. Nowy dar odpowiedzialności rodzicielskiej otrzymany od Stwórcy predestynuje miłujących się małżonków do bycia dla dzieci widzialnym znakiem miłości Boga (Jan Paweł II, 1982, p. 13).

W małżeństwie i rodzinie chrześcijańskiej, gdzie każda osoba pełni przynależną jej rolę i gdzie zachodzą różnorodne relacje międzyosobowe, dokonuje się stopniowo, przez wychowanie, włączenie każdego jej członka do „rodziny ludzkiej”. Chrzest i wychowanie w wierze sprawiają, że następuje również włączenie do „rodziny Bożej”, czyli Kościoła (Jan Paweł II, 1982, p. 15). Małżeństwo chrześcijańskie, uczestniczące na mocy sakramentu w tajemnicy zbawienia, w sposób naturalny przyłącza osobę ludzką do wielkiej rodziny Kościoła. Małżeństwo i rodzina stają się płaszczyzną, na której dokonuje się wzajemne wnikanie Kościoła w ludzkość i odwrotnie (Jan Paweł II, 1982, p. 15).

Amoris laetitia

Zaprezentowany przez papieża Polaka zamysł Boży względem małżeństwa i rodziny oparty został o Biblię, teologię i nauczanie Kościoła. Podobne inspiracje przyświecały Franciszkowi, który wyklada to we wstępie do swojego dokumentu (Franciszek, 2016, p. 6).

Na początku pierwszego rozdziału, noszącego tytuł *W świetle Słowa*, przywołuje nauczanie Chrystusa: „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę?” (Mt 19, 4). Dalej sięga do Księgi Rodzaju, by podkreślić, że kobieta i mężczyzna zostali powołani przez Boga do ścisłego zjednoczenia się ze sobą w małżeństwie, stając się jednym ciałem (por. Rdz 2, 24). W innym miejscu mówi o stworzeniu mężczyzny i niewiasty na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 27), co określa jako nieoczekiwaną paralelę wyjaśniającą „obraz Boga” przez parę „mężczyzny i kobiety”, będących „widzialnym znakiem aktu stwórczego” (Franciszek, 2016, p. 10).

Z miłości dwojga ludzi zrodziło się życie i w ten sposób powstała rodzina staje się obrazem, na podstawie którego można odkryć i opisać tajemnicę Boga w Trójcy Świętej. „Trzy Osoby – Ojciec, Syn i Duch Święty – żyją od zawsze i na zawsze w doskonałej jedności” (Franciszek, 2016, p. 121). Odzwierciedleniem scalającej miłości trynitarniej staje się połączona komuną miłości rodzina (Franciszek, 2016, p. 11).

Franciszek zwraca uwagę na biblijne źródło interpretacji powołania do małżeństwa kobiety i mężczyzny. Księga Rodzaju ukazuje mężczyznę poszukującego „odpowiedniej dla siebie pomocy” (2, 18–20). Jego samotności nie ukoją ani zwierzęta, ani całe stworzenie. Jedynie niewiasta staje się początkiem pomyślności, pomocą podobną do siebie i słupem oparcia (por. Syr 36, 24). Dlatego między kobietą i mężczyzną możliwa jest wzajemna miłość i jedność, którą wyraża oblubienica w *Pieśni nad Pieśniami*: „Mój miły jest mój, a ja jestem jego [...]. Jam miłego mego, a mój miły jest mój” (2, 16; 6, 3).

Złączenie pary małżeńskiej, dające początek rodzinie, zostało potwierdzone przez Jezusa: „złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem” (Mt 19, 5; por. Rdz 2, 24). Dla autora adhortacji istotny jest czasownik „złączyć się”, dlatego wyjaśnia jego hebrajskie znaczenie. Píše, że słowo to „oznacza ściśle współbrzmienie, przylgnięcie fizyczne i wewnętrzne, aż po punkt, który jest używany do opisanego zjednoczenia z Bogiem” (Franciszek, 2016, p. 13), co zostało wyrażone słowami psalmu: „do Ciebie Ignie moja dusza” (Ps 63, 9). Podobnie zjednoczenie żony i męża ma wymiar nie tylko fizyczny, ale i duchowy, gdy dobrowolnie ofiarują sobie miłość, stając się „jednym ciałem”. Konsekwencją tego zespolenia może być jedność serc

i życia, ale i dziecko, zrodzone z dwojga ciał, łączące rodziców genetycznie i duchowo (Franciszek, 2016, p. 13). Dzieci czynią rodzinę pełną (Franciszek, 2016, p. 14).

Ciągłość historii zbawienia zapewnia małżeństwo, będące związkiem kobiety i mężczyzny. Papież zdecydowanie przeciwstawia się uznaniu za małżeństwo pary jedнопłciowej. Krytykuje także ideologię *gender* (Franciszek, 2016, p. 56).

Na współczesne szkodzące rodzinie i ludzkości trendy jedynym antidotum pozostaje sakrament małżeństwa. Papież przykłada dużą wagę do sakramentalności związku małżeńskiego, czego potwierdzeniem może być sama statystyka rzeczownika „sakrament”, występującego w *Amoris laetitia* 57 razy, w zdecydowanej większości w odniesieniu do małżeństwa (Dzik M., 2017, s. 57). Jeden z fragmentów adhortacji określa, czym jest ten sakrament: „jest darem dla uświęcenia i zbawienia małżonków” (Franciszek, 2016, p. 72). Natomiast małżeństwo, będące „odpowiedzią na specyficzne wezwanie do przeżywania miłości małżeńskiej jako niedoskonałego znaku miłości między Chrystusem a Kościołem” (Franciszek, 2016, p. 72), to powołanie. Dlatego decyzja o małżeństwie wymaga rozeznania powołania do niego.

Małżeństwo chrześcijańskie stanowi uobecnienie miłości Chrystusa do Kościoła, przypięczonej na krzyżu. Mimo że analogia mąż–żona, Chrystus–Kościół nie jest doskonała, to zachęca, by kierować do Boga prośby o umocnienie swoją miłością relacji małżeńskich (Franciszek, 2016, p. 73). Przyjęty sakrament sprawia, że małżonkowie zawsze mogą wezwać Ducha Świętego, który uświęcił ich więzi małżeńskie.

Papież Franciszek, podobnie jak Jan Paweł II, wskazuje na chrzest jako ten moment, kiedy uświęcona została zdolność kobiety i mężczyzny do zjednoczenia się w małżeństwie jako sługi Pana. Jest to wyrazem odpowiedzi na Boże powołanie (Franciszek, 2016, p. 75).

Choć miłość małżeńską i przyjaźń łączy wiele wspólnych cech, to jednak małżeństwo jest bogatsze o „nierozzerwalną wyłączność”, będącą podstawą wspólnego życia. Jako przymierze zawierane przed Bogiem domaga się ono wierności (Franciszek, 2016, p. 123). W tym miejscu autor przywołuje słowa ze Starego Testamentu: *Pan jest świadkiem między tobą i żoną, którą poślubiłeś w młodości, i której byłeś niewierny. Ona jest twoją towarzyszką i z nią związałeś się przymierzem: [...] niech nikt nie zdradza żony poślubionej w młodości, gdyż kto jej nienawidzi i oddala ją, okrucieństwem okrywa się jak płaszczem* (Ml 2, 14-16).

Aby tę wierność zachować, jak i inne wyzwania stojące przez całe życie przed małżonkami, papież zaleca radość miłości. Wówczas możliwa staje radość małżeńska nawet w cierpieniu. Oznacza to konieczność za-

akceptowania paradoksów, które nieodłącznie towarzyszą życiu małżeńskiemu: radości i trudów, napięć i odpoczynku, cierpienia i swobody, zadowolenia i poszukiwań, kłopotów i przyjemności (Franciszek, 2016, p. 126). Sposobem na to jest wzajemna służba i pomoc.

Obaj papieże, pisząc o małżeństwie i rodzinie, odwołują się do Biblii, teologii i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W tych źródłach odnajdują stosowną argumentację, dzięki której możliwe staje się odkrycie zamysłu Bożego względem małżeństwa. Wypełnienie tego planu nie jest możliwe bez miłości. Dlatego warto poznać i zgłębić jej właściwości uwypuklone w przywołanych adhortacjach.

2. Cechy miłości małżeńskiej w *Familiaris consortio*

Sobór Watykański II naucza, że każde małżeństwo chrześcijańskie, mające wymiar sakralny, jest wspólną sakramentalną. Komunia życia i miłości małżeńskiej powstaje z ustanowienia Bożego, dokonanego u zarania dziejów. Bóg wyposażył ją i umocnił swoimi prawami, dlatego z Jego zrządzenia stanowi instytucję trwałą. Powstaje na mocy przymierza małżeńskiego, czyli nieodwołalnej zgody osobowej. Tak ukształtowany węzeł jest święty ze względu na małżonków, potomstwo i społeczeństwo, i podlega przede wszystkim prawu Bożemu, a nie osądowi ludzkiemu (Sobór Watykański II, 1985, p. 48). Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio*, pozostając wierny nauczaniu soborowemu, podejmuje wątek sakramentalnego przymierza małżeńskiego, które określa i kształtuje miłość kobiety i mężczyzny.

Spośród głębokich refleksji na ten temat wyłaniają się wyróżniki miłości małżeńskiej. W najogólniejszym ujęciu można zauważyć, że dla papieża wyrazem tej miłości są m.in.: całkowite oddanie, komunია małżeńska, szacunek do równej godności kobiety i mężczyzny oraz płodność. Warto przynajmniej w zarysie zaprezentować istotę tych cech.

Całkowitość oddania

Oddanie się sobie małżonków znajduje swoje uzasadnienie w tym, że człowiek jest obrazem Boga–Miłości, który go stworzył na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26 n.). Miłość zatem została wpisana w powołanie istoty ludzkiej. W znaczenie małżeństwa włączony jest wymiar personalistyczny⁴.

⁴ Głębiej wyjaśnia to Dietrich von Hildebrand: „Dla każdego ze współmałżonków tematem jest osoba drugiego w ramach ich relacji, a dla obojga jest nim ich wzajemna miłość” (Hildebrand von D.,

Według Jana Pawła II człowiek jako istota diadalna, czyli składająca się z duszy i ciała, w swojej integralnej całości, został powołany do miłości. Całkowitość oddania oznacza zatem wzajemny dar z siebie jako całości, ze swoją duszą i ciałem. Zarówno obdarowanie wzajemne wyłącznie duchowością, jak i cielesnością nie oznacza całości. Papież pisze: „[...] płciowość, poprzez którą mężczyzna i kobieta oddają się sobie wzajemnie we właściwych i wyłącznych aktach małżeńskich, nie jest bynajmniej zjawiskiem czysto biologicznym, lecz dotyczy samej wewnętrznej istoty osoby ludzkiej jako takiej. Urzeczywistnia się ona w sposób prawdziwie ludzki tylko wtedy, gdy stanowi integralną część miłości, którą mężczyzna i kobieta wiążą się z sobą aż do śmierci. Całkowity dar z ciała byłby zakłamaniem, jeśliby nie był znakiem i owocem pełnego oddania osobowego, w którym jest obecna cała osoba, również w swym wymiarze doczesnym. Jeżeli człowiek zastrzeżę coś dla siebie lub rezerwuje sobie możliwość zmiany decyzji w przyszłości, już przez to samo nie oddaje się całkowicie” (Jan Paweł II, 1982, p. 11).

Konsekwencją całościowego oddania w małżeństwie powinno być odpowiedzialne rodzicielstwo. „Dar z siebie, który ożywia wzajemną miłość małżonków, staje się wzorem i zasadą składania daru z siebie (Jan Paweł II, 1982, p. 37)” dla dzieci.

Z całą mocą Jan Paweł II podkreśla, że jedynym „miejscem” całkowitego i całościowego oddania się sobie wzajemnie jest małżeństwo, będące zamysłem Boga. Jego zawarcie stanowi dochowanie pełnej wierności wobec tego odwiecznego planu Bożego.

Komunia małżeńska

Komunia między Bogiem a ludźmi to jedno z określeń pełni życia chrześcijańskiego (Hadryś J., 2011, s. 25). W *Familiaris consortio* mianem komunii Boga z ludźmi określone zostało małżeństwo, interpretowane jako przymierze pomiędzy kobietą a mężczyzną. Wiąż miłości małżeńskiej upodabnia się do przymierza łączącego Boga z Jego ludem (por. Oz 2, 21; Jr 3; 6-13; Iz 54). Stygmatem tego przymierza stała się śmierć na krzyżu Jezusa Chrystusa. Na mocy sakramentu związek ochrzczonych kobiety i mężczyzny generuje jego nierozzerwalność: „Poprzez sakramentalny znak, ich wzajemna przynależność jest rzeczywistym obrazem samego stosunku

2012, s. 215). Stanowi ona siłę jednoczącą małżonków, by na jej płaszczyźnie dokonać się mogło wzajemne oddanie. „Uroczyście niepowtarzalne i nieodwołalne wzajemne oddanie leżące u podstaw tej wspólnoty sprawia, że współdziała tu z jednej strony sfera wartości osoby aż do jej najgłębszych duchowych korzeni, z drugiej zaś tajemnicza sfera wartości intymnej więzi cielesnej, czyli wartości tego, co zmysłowe w najwyższym i najszlachetniejszym sensie” (Hildebrand von D., 2012, s. 216).

Chrystusa do Kościoła” (Jan Paweł II, 1982, p. 13). Synteza dotycząca komunii miłości między Bogiem a ludźmi, będąca treścią Objawienia, znajduje swój wymowny wyraz w przymierzu oblubieńczym między mężczyzną i kobietą. Dlatego też główny przekaz Objawienia: „Bóg miłuje swój lud”, zostaje wyrażony przez miłość kobiety i mężczyzny. Wiąż ich miłości staje się obrazem i znakiem przymierza łączącego Boga z Jego ludem – podkreśla Jan Paweł II w *Familiaris consortio* (Jan Paweł II, 1982, p. 12).

W kontekście wypowiedzi papieża komunია małżeńska jest zarówno cechą miłości, gdyż bez komunii nie byłaby możliwa miłość. Równocześnie jest ona skutkiem miłości dzięki przymierzu między żoną i mężem. Wynikająca bowiem z samego faktu małżeństwa i miłości jedność, prowadzi do prokreacji i wychowania potomstwa. Ten przywilej czyni z kobiety i mężczyzny współpracowników Boga, a rodzina staje się komunią osób [*communio personarum*] (Jan Paweł II, 1982, p. 15).

Szacunek do równej godności kobiety i mężczyzny

Z uwagi na fakt, iż egalitaryzm kobiet w odniesieniu do przekazów skrypturystycznych budzi nadal niezrozumienie, Jan Paweł II podjął w adhortacji temat równej godności kobiety i mężczyzny. Według niego wyrazem miłości mężczyzny jest szacunek do równej godności małżonków. Przywołując słowa św. Ambrożego, napomina, aby mąż nie uznawał siebie za pana, a żony – za służącą, ale odpłacał jej życzliwością za życzliwość i miłością za miłość. Chrześcijanin, na wzór miłości Chrystusa do Kościoła, winien okazywać żonie miłość subtelną, a zarazem mocną.

Wyrazem szacunku do równej godności kobiety i mężczyzny jest „miłość do małżonki, która została matką, i miłość do dzieci”. To naturalna droga do zrozumienia i realizacji ojcostwa, bowiem rola ojca w rodzinie jest niezastąpiona, wszak „[...] nieobecność ojca powoduje zachwianie równowagi psychicznej i moralnej oraz znaczne trudności w stosunkach rodzinnych, podobnie jak, w okolicznościach przeciwnych, przytłaczająca obecność ojca, zwłaszcza tam, gdzie występuje już zjawisko tzw. »machizmu«, czyli nadużywanie przewagi uprawnień męskich, które upokarzają kobietę i nie pozwalają na rozwój zdrowych stosunków rodzinnych” (Jan Paweł II, 1982, p. 25).

Uczestniczenie wraz z żoną–matką w życiu i wychowaniu dzieci składa się na całokształt szacunku, jaki żywi mężczyzna względem kobiety bez naruszania swojego autorytetu.

Płodność⁵

W miłość małżeńską wpisana została płciowość i jako taka miłość nie powinna być ograniczana jedynie do sfery duchowej. Nie może być pełnej miłości do współmałżonka, jeżeli nie obejmuje ona również jego ciała. Tak samo jak nie można mówić o pełnej miłości, opierając się jedynie na zmysłowości (Pokrywka M., 2010, s. 211).

Owoce i znakiem miłości małżeńskiej jest zatem płodność; jest to znak błogosławieństwa Bożego wypowiedzianego na początku dziejów ludzkości: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną* (Rdz 1, 28). Nawiązując do tych słów, Jan Paweł II nazywa płodność „żywym świadectwem pełnego wzajemnego oddawania się małżonków” (Jan Paweł II, 1982, p. 28). W małżeństwie dokonuje się połączenie jednego życia z życiem drugiego człowieka, przekazanie mu do dyspozycji wszystkiego, czym się jest i co się ma. Przejawem tego jest oddanie swoich dóbr, własnej woli i własnego ciała, a także zgoda na to, że odtąd o wszystkim decyduje się we dwoje. Ani żona, ani mąż nie posiada nic, co byłoby wyłącznie jego własnością, bo wszystko jest wspólne (Grześkowiak J., 1993, s. 219). Miłość pełna uwzględnia połączenie ciał i serc oraz charakterów i dążeń, ale także zalet i wad drugiej osoby.

Miłość małżeńska jednak nie zamyka się wyłącznie we wspólności małżonków, ale kieruje się ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa. Miłość małżeńska jest zatem płodna. Jan Paweł II tak to ujmując: „Płodność miłości małżeńskiej nie zacieśnia się wszakże tylko do fizycznego rodzenia dzieci, choćby nawet była pojmowana w swym specyficznym ludzkim wymiarze: poszerza się i ubogaca wszelkimi owocami życia moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego, jakie ojciec i matka z racji swego powołania winni przekazać w darze dzieciom, a poprzez dzieci, Kościołowi i światu” (Jan Paweł II, 1982, p. 28).

Płodność należy do istoty miłości małżeńskiej, która winna zakładać potencjalne rodzicielstwo. Zatem „akt małżeński, wyzuty ze swej wewnętrznej prawdy, pozbawiony sztucznie znaczenia potencjalnego rodzicielstwa, przestaje być również aktem miłości” (Jan Paweł II, 1984).

Autor *Familiaris consortio* dostrzega kulturowe wypaczenie rozumienia i znaczenia ludzkiej płodności, stąd też jako zwierzchnik Kościoła katolickiego uważa za swój obowiązek ukazywanie płodności jako wartości

⁵ Oprócz *Familiaris consortio* Jan Paweł II zajmuje się rozumieniem ludzkiej płodności w posynodalnej adhortacji apostołowskiej *Christifideles Laici*. O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie (30.12.1988).

Papież stwierdza w niej, że przemiany ostatnich kilkudziesięciu lat przyniosły pozytywne skutki w spojrzeniu na relacje między płciami. Widzi pozytywne spojrzenie na ludzką seksualność i większą świadomość miejsca kobiety w społeczeństwie i Kościele (CHL, 50–51).

i zadania kobiety oraz mężczyzny, stworzonych na obraz Boga (Jan Paweł II, 1982, p. 32). Wbrew miłości małżeńskiej działają praktyki uniemożliwienia poczęcia dziecka za pomocą środków do tego służących. Jest to poniżaniem ludzkiej płciowości, a wraz z nią godności osoby ludzkiej.

W oparciu o uzasadnienie biblijno-teologiczne i eklezjalne Jan Paweł II ukazuje cechy miłości małżeńskiej. Należą do nich całkowite oddanie, komunია małżeńska, szacunek do równej godności kobiety i mężczyzny oraz płodność. Miłość małżeńska wypływa z wzajemnego daru, który składają sobie małżonkowie. Jeśli miłość chce być trwała, nie może być „tymczasowa” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994, s. 389). Tak rozumiana miłość wyklucza poddaństwo, panowanie, niewolnictwo czy jakkolwiek jednostronną zależność w relacji łączącej małżonków. Buduje natomiast „komunię osób” z całym bogactwem wzajemnych odniesień. W taki sposób pojęta miłość wyraża się w postawie bezinteresownej służby współmałżonkowi (Nagórny J., 2011, s. 360–361). Według interpretacji Karola Wojtyły, miłość to dar, który się daje i odbiera na tym samym poziomie i według tej samej miary. Wierność, ściśle związana z miłością, znaczy pewność, innymi słowy solidarność, czyli zawsze razem, w doli i niedoli. Tak rozumiana cnota wierności jest wyrazem miłości. Wymaga ona zawierzenia swojej własnej osoby drugiej stronie. Zakłada wzajemność, czyli wymaga akceptacji wierności drugiej osoby oraz wiary w autentyczność złożonej przez nią obietnicy. Tak rozumiana cnota wierności ma swoje oparcie w wierności samego Boga i ludzkiej wierności Bogu (Nagórny J., 2006, s. 137). Ta cnota wiąże się z uczciwością małżeńską. Oznacza ona koncentrację na dobru współmałżonka. Realizuje się na płaszczyźnie intencji i dążeń oraz na właściwym rozpoznawaniu potrzeb drugiego człowieka (Pokrywka M., 2006, s. 102). Cecha uczciwości małżeńskiej wymaga też przestrzegania porządku etycznego w dziedzinie okazywania sobie miłości (Sobór Watykański II, 1985, p. 49). W pewnym sensie znaczy ona mniej niż miłość i wierność, ale w znacznej mierze jedno i drugie w tym się zawiera (Janiec Z., 1995, s. 15).

W nieco inny sposób o cechach miłości małżeńskiej pisze papież Franciszek w adhortacji posynodalnej *Amoris laetitia*.

3. Cechy miłości małżeńskiej w *Amoris laetitia*

Interpretacja miłości małżeńskiej przez papieża Franciszka obejmuje jej duchowy i cielesny wymiar. Obie te rzeczywistości przenikają się w adhortacji. Jednakże, aby „udoskonalać miłość małżonków” autor proponuje uczynić to w oparciu o *Hymn św. Pawła*, który w przeważającej mie-

rze ukazuje prawdziwą miłość w jej duchowym wymiarze. Wśród cech prawdziwej miłości małżeńskiej wymienione zostały: cierpliwość, postawa życzliwości, uzdrowienie zazdrości, życie bez poklasku i unoszenia się pychą, uprzejmość, hojność, odrzucenie przemocy wewnętrznej, przebaczenie, radość z innymi, wybaczenie wszystkiego, zaufanie, żywienie nadziei i przetrzymanie wszystkiego.

Analizując poszczególne atrybuty miłości, papież posługuje się określonym schematem. Wychodząc od tłumaczenia użytego biblijnego terminu greckiego, stara się dochodzić do konkluzji. Warto przyjrzeć się bliżej wybrany cechy miłości chrześcijańskiej:

A. Cierpliwość

Makrothymeis to pierwsze wyrażenie. Według interpretacji Franciszka, winno się je tłumaczyć w odniesieniu do greckiego tłumaczenia Starego Testamentu, gdzie Boga określa się mianem *nieskorego do gniewu* (Wj 34, 6; Lb 14, 18). W relacji do człowieka autor wyjaśnia, że to oznacza, iż „nie daje się ponieść impulsom i unika napaści”.

Biblia zawiera wiele przykładów cierpliwej wytrwałości w życiu ludzkim. Przede wszystkim jednak podkreślenia wymaga cierpliwość Boga, który daje jej wyraz w całej historii zbawienia aż do dziś. W Starym i Nowym Testamencie odnajduje się zaskakujące opisy cierpliwości Stwórcy, a także Chrystusa, mówiące wiele o tym, jak przejawia się cierpliwość (Pisarek S., 1992, s. 8). Jak zauważa papież, „cierpliwość Boga jest wypełnianiem miłosierdzia wobec grzeszników i ukazuje prawdziwą moc” (Franciszek, 2016, p. 91).

Cierpliwa Boża wytrwałość winna znaleźć odbicie w życiu rodzinnym. Franciszek stara się wyjaśnić, na czym polega naśladowanie Boga w tym względzie. Z pewnością nie oznacza ono zgody na maltretowanie, używanie przemocy fizycznej czy traktowania przedmiotowo. Jednak problemem staje się egoistyczna, wręcz narcystyczna, postawa wobec świata i innych ludzi. Stawianie własnego „ja” w centrum i zakładanie, że mąż czy żona są idealni, według naszych kategorii, prowadzi do agresywnych postaw. Jedynie zachowując cierpliwość, nie będzie się reagowało gniewem, unikając stania się typem społecznym, a rodzina nie będzie postrzegana jako nieustanne pole bitwy. Pomocne są w tym słowa, które każdego dnia można traktować niczym motto: *Niech zniknie spośród was wszelka gorycz, uniesienie, gniew, wrzaskliwość, znieważenie – wraz z wszelką złością* (Ef 4, 31). Cierpliwość wypływa z miłości, a miłość pozwala być cierpliwym, mimo że „druga połowa” rozczarowuje czy wywiera wpływ na komfort życia. Miłość cierpliwa pozwala zaakceptować siebie wzajemnie.

Zdaniem teologów cierpliwość warunkuje autentyczną miłość. Gdy tej cnoty zabraknie, nie może być mowy o prawdziwej miłości (Dec I., 2000, s. 152).

B. Brak zazdrości

W kolejnym akapicie adhortacji uwagę zwraca słowo *zeloi*, tłumaczone jako zazdrość czy zawiść. Znamienne są tu słowa: „Zazdrość, to smutek z powodu dobra innych, ukazujący, że nie jesteśmy zainteresowani szczęściem innych, ponieważ skoncentrowaliśmy się wyłącznie na własnej pomysłowości” (Franciszek, 2016, p. 95). Wynikająca z egoizmu zazdrość, uznawana za najgłupszy grzech (Dec I., 2000, s. 152), wyklucza zatem miłość, która ceni sukcesy innych i nie odbiera ich jako zagrożenie dla siebie. Uznając swoje prawo do szczęścia, szanuje je w odniesieniu do innych.

Papież traktuje zazdrość jako zaprzeczenie dwóch ostatnich przykazań prawa Bożego: *Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego. Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego* (Wj 20, 17). Wypełnieniem tych przykazań będzie szczere docenienie drugiej osoby. Uniknąć zazdrości pozwala spojrzenie na drugiego człowieka wzrokiem Boga Ojca, który ofiaruje człowiekowi liczne dary, by z nich korzystał (Franciszek, 2016, p. 96).

C. Brak zarozumiałości i pychy

Perpereuetai oznacza zarozumiałość, przejawiającą się dążeniem do pokazania swojej wyższości. Ma temu służyć przyjmowanie postawy pedantycznej i lekko agresywnej, by zrobić wrażenie na innych. Takiego zachowania nie da się nazwać miłością, gdyż człowiek, który kocha nie wywyższa się i nie stawia siebie w centrum, ale skupia się na bliżnim.

Podobnym słowem jest drugi termin – *physioutai*, oznaczający, że arogancja nie przystoi miłości. Powodem do chęlenia się może być wiedza, sama w sobie będąca czymś dobrym, jednak wykorzystywana do przewagi nad drugą osobą, stawiania innym wymagań i kontrolowania ich – staje się zaprzeczeniem miłości. Wiedza powinna być na usługach miłości, by to, co się wie i potrafi odpowiednio spożytkować w czynnej miłości wobec drugiego człowieka. Kwintesencją są tu słowa św. Pawła: „wiedza” *wbija w pychę, miłość zaś buduje* (1 Kor 8, 1b) (Franciszek, 2016, p. 97).

Brak zarozumiałości i pychy cechuje prawdziwą miłość. W odniesieniu do małżeństwa i rodziny papież mówi: „W życiu rodzinnym nie może dominować logika panowania jednych nad drugimi czy współzawodnictwo, by dostrzec, kto jest bardziej inteligentny i możny, ponieważ ta logika kładzie

kres miłości” (Franciszek, 2016, p. 98). Argumentując swą wypowiedź, przywołuje słowa z Listu św. Pawła: *Wszyscy zaś wobec siebie wzajemnie przyobleczcie się w pokorę, Bóg bowiem pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje* (1 P 5, 5).

D. Uprzejmość

Eksplikacja wyrażenia *asjemonei* wiąże się z uprzejmością. Jest ona przejawem miłości, gdyż – jak zaznacza papież – „miłość nie działa brutalnie, nie działa w sposób niegrzeczny, nie traktuje szorstko. Jej sposób bycia, jej słowa, jej gesty są sympatyczne, a nie grubiańskie lub sztywne. Nie lubi ranić innych” (Franciszek, 2016, p. 99). Uprzejmość jest „szkołą wrażliwości i bezinteresowności”, wymagającą od jej adepta „kształtowania swego umysłu i zmysłów, i nauczania się czuć, mówić, a niekiedy – milczeć” (Franciszek, 2016, p. 99).

Początkiem uprzejmego traktowania drugiego człowieka, również w małżeństwie i rodzinie, jest uprzejme spojrzenie. Utrudnia je podkreślanie wad i błędów innych osób, wynikające niekiedy z osobistych kompleksów. Gdy się to odrzuci, przestaną razić ograniczenia drugich, co pozwoli ich tolerować, by móc zjednoczyć się we wspólnym projekcie, jakim jest życie małżeńskie i rodzinne. Tworzenie więzi, pielęgnowanie relacji, budowanie nowych sieci integracji i silnych więzi społecznych możliwe staje się dzięki uprzejmej miłości.

Franciszek podkreśla znaczenie języka, jakim przemawia uprzejma miłość. Najlepszym wzorem są wypowiedzi Chrystusa: *Ufaj, synu!* (Mt 9, 2); *Wielka jest twoja wiara!* (Mt 15, 28); *Wstań!* (Mk 5, 41); *Idź w pokój!* (Łk 7, 50); *Nie bójcie się!* (Mt 14, 27). Są to „słowa otuchy, które koją, umacniają, dają pociechę, które pobudzają” (Franciszek, 2016, p. 100). Takim pokrzepiającym językiem, pełnym uprzejmej miłości, winni posługiwać się małżonkowie, ale i inni członkowie rodzin.

E. Brak przemocy wewnętrznej

Słowo *paroxynetai* dotyczy „wewnętrznej reakcji oburzenia spowodowanej czymś zewnętrznym”, co papież nazywa przemocą wewnętrzną. Tadeusz Zadykowicz wyjaśnia: „Wewnętrzny charakter tej przemocy polega na tym, że nie jest okazywana na zewnątrz, a jednak odczuwane podrażnienie stawia nas w postawie obronnej przeciwko innym, jakby byli uciążliwymi wrogami, których należy unikać” (Zadykowicz T., 2017, s. 192).

Agresja wewnętrzna szkodzi też samej osobie, prowadząc do jej izolacji. Dlatego nie może to być stała postawa. Przestrzega przed tym św. Paweł: *Gniewajcie się, a nie grzeszcie: niech nad waszym gniewem nie zachodzi*

słońce! (Ef 4, 26). Pojednanie ma swoją wagę w rodzinie, toteż papież poucza, jak to czynić. Wystarcza gest czy pieszczota. Niepotrzebne stają się słowa. Istotne jest błogosławieństwo wypowiedziane w sercu. To wszystko chroni przed przemocą wewnętrzną (Franciszek, 2016, p. 104).

F. Zdolność przebaczenia

Passus poświęcony temu walorowi miłości Franciszek rozpoczyna od podania znaczenia wyrażenia *logizetai to kakon*, oznaczającego „uwzględnienie zła”, „odnotowanie go”, by przeciwstawić je przebaczeniu, które próbując odczytać słabość ludzką, stara się je usprawiedliwić. Papież zna jednak naturę człowieka i zdaje sobie sprawę, że częściej jest on skłonny do szukania raz po raz win, wyobrażania sobie największych niegodziwości i podejrzewania złych intencji, niż do przebaczenia. Dlatego przestrzega przed takim postępowaniem. Uważa, że jest to droga do zniszczenia więzi małżeńskich i zgody w rodzinie. Z czasem zatracą się właściwe proporcje w ocenie przewinień drugiej osoby i permanentnie odczuwa się potrzebę odwetu (Franciszek, 2016, p. 105).

W sytuacji doświadczenia zranienia i rozczarowania przebaczenie nie jest łatwe, ale nie niemożliwe. Napięcia i konflikty dotyczą obu stron w nich uczestniczących, dlatego proces przebaczenia należy rozpocząć od siebie, od wybaczenia sobie samym i przywrócenia miłości do samych siebie, aby możliwe było przyjęcie tej samej postawy wobec innych.

Takie rozumienie tego problemu wynika z doświadczenia Bożego przebaczenia, bezwarunkowej Bożej miłości, dającej nieustannie nowe szanse. To pozwala kochać i przebaczać innym, choćby oni byli niesprawiedliwi. W ten jedynie sposób można zapewnić miłość małżeńską i rodzinną (Franciszek, 2016, p. 106–108).

Wypływające z miłości przebaczenie prowadzi do ocalenia człowieczeństwa strony krzywdzącej. Miłość bowiem pozwala otworzyć się zarówno osobie skrzywdzonej, jak i krzywdzącej, by małżonkowie mogli dalej budować wspólnotę małżeńską (Jeżyna K., 2006, s. 77).

G. Przetrzymanie wszystkiego

Znoszenie wszystkich przeciwności wyprowadza autor dokumentu z wyrażenia *panta hypomenei*. Według niego oznacza to „dynamiczną i stałą odporność, zdolną do pokonywania wszelkich wyzwań” (Franciszek, 2016, p. 118). Elementem nieodłącznym tej cechy jest miłość mimo wszystko, która zawiera pewną dozę heroizmu. „Czego nie można zmienić, to trzeba przetrzymać” (Dec I., 2000, s. 153). Papież podpowiada, żeby w rodzinie pielęgnować taką miłość (Franciszek, 2016, p. 119).

Zważywszy na słowa zawarte w następnym akapicie, mówiące, że *Hymn św. Pawła* pozwala przejść do miłości małżeńskiej, można dojść do wniosku, że interpretacja Pawłowego hymnu stanowi jedynie wstęp do zrozumienia, czym powinna być prawdziwa miłość małżeńska. Trudno się z tym nie zgodzić, biorąc pod uwagę fakt, że Apostoł Narodów nic nie mówi o sakramencie małżeństwa, który odkrywa przed kobietą i mężczyzną pełnię miłości, będącej ikoną miłości Boga (Franciszek, 2016, p. 121).

Dopiero miłość sakramentalna pozwala mówić o prawdziwej jedności kobiety i mężczyzny, czyli o „komunii osób”, jak to określił Jan Paweł II. „Jest to «zjednoczenie woli», duchowe i ofiarne, które jednak zawiera w sobie czułość przyjaźni i namiętność erotyczną, chociaż jest w stanie przetrwać nawet wtedy, gdy uczucia i namiętność ulegają osłabieniu” (Franciszek, 2016, p. 120). Taki rodzaj zjednoczenia wynika z komunii trzech Osób – Ojca, Syna i Ducha Świętego, stąd też miłość małżeńska jest ikoną miłości Boga do człowieka (Franciszek, 2016, p. 121).

Miłość małżeńska, według Franciszka, ma także znamiona przyjaźni, gdyż: „[...] dąży do dobra drugiej osoby, wzajemności, intymności, czułości, stabilności i podobieństwa między przyjaciółmi, które buduje się poprzez wspólne życie. Małżeństwo jednak dodaje do tego wszystkiego nierozdzielalną wyłączność, która wyraża się w stabilnym projekcie dzielenia i wspólnego budowania całego życia” (Franciszek, 2016, p. 23).

Przyjaźń łącząca małżonków ma charakter wyjątkowy. Obejmuje całość i jest właściwa tylko jedności małżeńskiej. Z niej wypływa otwartość na płodność i przyjęcie potomstwa. Franciszek przywołuje tu nauczanie swego poprzednika – Jana Pawła II i mówi: „W swojej katechezie na temat teologii ciała ludzkiego św. Jan Paweł II uczył, że cielesność płciowa «jest nie tylko źródłem płodności i prokreacji», ale ma także «zdolność wyrażania miłości, tej właśnie miłości, w której człowiek–osoba staje się darem»” (Franciszek, 2016, p. 151). Płciowość jest zatem darem Boga.

Analiza dotycząca cech miłości małżeńskiej dokonana przez Franciszka w *Amoris laetitia* ukazuje bogactwo tychże znamion miłości. Najważniejsze cechy miłości małżeńskiej, takie jak: niezłomna wierność, troska o drugą osobę oraz cierpliwość, brak zazdrości, brak zarozumiałości i pychy, uprzejmość, brak przemocy wewnętrznej, zdolność przebaczenia i przetrzymanie wszystkiego, pokazują, że do ich realizacji uzdolnić może sam Bóg. On dokonuje przemiany ludzkiego serca, a także odrodzenia małżeństwa w trudnościach przekraczających możliwości człowieka (Goleń J., 2013, s. 81).

Mając na uwadze zestaw cech miłości małżeńskiej zawarty w dokumentach papieży – Jana Pawła II i Franciszka – należy w kolejnym punkcie zaprezentować podobieństwa i różnice.

4. Cechy miłości małżeńskiej w adhortacjach papieskich – podobieństwa i różnice

Na podstawie omówionych adhortacji, dotyczących m.in. zagadnienia małżeństwa chrześcijańskiego, można zauważyć pewne podobieństwa i różnice w opisie i interpretacji cech miłości małżeńskiej. Obaj papieże (Jan Paweł II, 1982, p. 13, 15, 19–21; Franciszek, 2016, p. 120) postrzegają miłość małżeńską jako komunie osób (*communio personarum*). Rozumiana jest ona jako zjednoczenie kobiety i mężczyzny na wzór Trójcy Świętej. Małżeństwo sakramentalne tworzy najściślejszą wspólnotę, bytującą i działającą we wzajemnym odniesieniu, przez co żona i mąż potwierdzają siebie i afirmują wzajemnie.

Miłość małżeńska jest ludzka, a więc duchowa i zmysłowa (Paweł VI, 1968, p. 9). W miłości małżeńskiej sfery duchowej i zmysłowej nie można traktować rozłącznie, gdyż oddzielanie ich od siebie nie jest zgodne z naturą małżeństwa. Pełna miłość do współmałżonka obejmuje jego sferę duchową i ciało (Pokrywka M., 2010, s. 211). Prawda ta akcentowana jest przez Jana Pawła II, a także Franciszka.

Kolejnym wspólnym mianownikiem łączącym wykładnię dotyczącą cech miłości małżeńskiej w obu adhortacjach jest płodność, rozumiana przez papieży jako dar dany od Boga. Przez płciowość kobiety i mężczyzny wyraża się ich wzajemna miłość. Trzeba zauważyć, że w tej kwestii myśli Jana Pawła II stały się inspiracją dla Franciszka, który dał wyraz pełnej akceptacji nauczania swego poprzednika w tym względzie, przytaczając niekiedy dosłownie jego słowa.

Chociaż podejście do małżeństwa i sakramentalnej miłości małżeńskiej oraz głębokie jej uzasadnienie biblijno-teologiczne u obu autorów adhortacji jest takie samo, zauważa się jednak pewne różnice nie tylko w nazewnictwie cech miłości małżeńskiej. W przypadku *Familiaris consortio* uwagę zwraca samodzielność poznawcza autora. Pisząc o miłości małżeńskiej, nie podaje wprost jej cech, ale na podstawie interdyscyplinarnego ujęcia tematu odbiorca zauważa, że to o nie chodzi. Jan Paweł II opiera się m.in. na następujących dyscyplinach: filozofii, teologii, biblistyce i naukach społecznych. Nawiazuje też do nauczania Pawła VI (encyklika *Humanae vitae*). Z kolei Franciszek koncentruje się na cechach wypływających z *Hymnu o miłości*, co stanowi pewne *novum*, którym jest ukazanie biblijnego obrazu małżeństwa i opisanie miłości w oparciu o hymn. Przywołane cechy ludzkiej miłości zostały skorelowane z cennym doświadczeniem i konkretnym życiem.

W tym najpiękniejszym fragmencie pism św. Pawła, jakim jest *Hymn o miłości*, autor opiewa wspaniałość jej cech, które można odnieść do relacji

małżeńskich. Św. Paweł, wymieniając cechy miłości chrześcijańskiej, wskazuje osiem negatywnych i pięć pozytywnych takich cech (1 Kor 13, 4-8). Najważniejsze to cierpliwość (1 Kor 13, 4) i łaskawość (1 Kor 13, 4). Należą one do cech pozytywnych. Wyrażają esencję miłości małżeńskiej, bowiem charakteryzują samego Boga, od którego pochodzą. Miłość rzeczywiście jest cierpliwa, ponieważ ze spokojem znosi wyrządzone krzywdy drugiej osoby (np. żony czy męża). Jest łaskawa, ponieważ odplaca szczerze dobrem za zło (Zespół Biblistów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Nawarskiego, 2020, s. 847).

Kolejne cechy miłości zostały przedstawione w formie negatywnej. Pierwsza to zazdrość, która niszczy relacje między małżonkami i jest wyrazem duchowej niedojrzałości. Następną cechą stanowi zaprzeczenie *szukania poklasku* (1 Kor 13, 4), a z nią wiąże się *nieunoszenie się pychą* (1 Kor 13, 4). Małżonkowie nie unoszą się pychą, ponieważ z troską pragną wewnętrznej zapłaty i nagrody, dlatego nie wywyższają się z powodu dóbr zewnętrznych (Stasiak S., 2014, s. 484). W dalszej części hymnu Apostoł Paweł podkreśla, że miłość nie postępuje nieprzyzwoicie i bezwstydnie, ale według określonych zasad (por. 13, 5). Następną cechą wyklucza poszukiwanie wyłącznie swoich korzyści, ale szuka pożytku dla innych (*nie szuka swego*, 1 Kor 13, 5). Kolejne dwie cechy wykluczają działanie wbrew miłości małżeńskiej, które dotyczy postępowania naznaczonego agresywnością wobec drugiej osoby. Są to *unoszenie się gniewem* (1 Kor 13, 5) i *pamiętanie złego* (1 Kor 13, 5). Miłość nie pozbawia autokontroli, lecz sprawia, że człowiek potrafi zapanować nad niewłaściwymi emocjami i stosownie je ukierunkować (Stasiak S., 2014, s. 485).

Porównując cechy miłości małżeńskiej wyeksponowane przez Franciszka (18) z tekstem Pawłowym, należy stwierdzić, że na ogół one się pokrywają. Jednakże autor adhortacji poszerza katalog tych cech (zob. punkt 3. artykułu).

Zestawiając wyszczególnione na podstawie *Hymnu o miłości* cechy miłości małżeńskiej przez papieża Franciszka z atrybutami tej miłości nakreślonymi przez Jana Pawła II, należy zauważyć, że Franciszek w ich analizie nie uwzględnił nauk humanistycznych i społecznych, jak to uczynił Jan Paweł II w *Familiaris consortio*. Podkreślone przez Franciszka cechy miłości małżeńskiej korespondują jednak z cechami wymienionymi przez Jana Pawła II, lecz nie pokrywają się dosłownie. Różnicuje je źródło. Jan Paweł II skupia się na takich cechach, jak całkowite oddanie, komunii małżeńska, szacunek do równej godności kobiety i mężczyzny oraz płodność. Natomiast Franciszek kładzie nacisk na cierpliwość, brak zazdrości, brak zarozumiałości i pychy, uprzejmość, brak przemocy wewnętrznej, zdolność przebaczenia i przetrzymanie wszystkiego jako pod-

stawę miłości małżeńskiej, na której małżonkowie mogą budować *communio personarum*, obdarzając się wzajemnie przyjaźnią i zmysłowością, będącą darem Boga.

Inną różnicą, dostrzeganą przez odbiorcę, jest język i styl adhortacji. *Familiaris consortio* cechuje duża precyzja wywodu, specjalistyczne filozoficzne i teologiczne słownictwo, jak też złożone konstrukcje obejmujące w jednej strukturze gramatycznej kilka zdań. Mamy tu wywód *stricte* naukowy.

Inaczej jest w przypadku *Amoris laetitia*. Jej język jest zrozumiały i przystępny, styl komunikatywny i łatwy w odbiorze również dla osoby niemającej przygotowania specjalistycznego z filozofii, teologii czy innych pokrewnych dziedzin nauki. Konstrukcje zdaniowe nie są skomplikowane, a stosowane słownictwo ma charakter obrazowy. Zatem styl adhortacji papieża Franciszka bliższy jest regułom tekstu popularnonaukowego, rzadko lub wcale spotykanego w dokumentach poprzednich papieży.

Uwzględniając strukturę cech miłości małżeńskiej obu papieży, należy stwierdzić ich komplementarność i wzajemne dopełnianie się. Obaj wywodzą miłość małżeńską z Biblii, Magisterium Kościoła i teologii, choć w zgoła odmienny sposób wskazują jej cechy, posługując się przy tym różnym językiem i stylem.

Zakończenie

Powyższe konkluzje pozwalają zauważyć, że Jan Paweł II i Franciszek, chociaż piszą o cechach tej samej miłości małżeńskiej, zwracają uwagę jednak na inne jej atrybuty, uzasadniając ich merytoryczność. Powołują się na confirmacyjne argumenty skrypturystyczne i eklezjalno-teologiczne, co pozwala na wygenerowanie istotnych właściwości miłości małżeńskiej.

Zastosowana w adhortacji *Familiaris consortio* hermeneutyka pozwoliła ukazać określony zestaw atrybutów miłości małżeńskiej. Przywołane przez Jana Pawła II cztery fundamentalne jej cechy składają się na formułę ślubowania małżeńskiego. W nieznacznie odmienny sposób podejmuje ten temat papież Franciszek w *Amoris laetitia*.

W analizowanym dokumencie autorstwa Franciszka znajduje się o wiele bogatszy od adhortacji Jana Pawła II katalog cech miłości. Franciszek wydobyl je nie tylko z *Hymnu o miłości*, ale też z teologicznych i osobistych refleksji opartych na doświadczeniu życia.

Porównując wypowiedzi dotyczące cech miłości małżeńskiej u papieży należy podkreślić, że korespondują one ze sobą, jednakże są zróżnicowane

pod względem ilościowym i jakościowym, co narzuca odmienną interpretację. W dokumencie Jana Pawła II zauważa się cztery główne cechy miłości małżeńskiej, a w adhortacji Franciszka można się ich doszukać aż osiemnaście, które papież przedłożył na podstawie hymnu Pawłowego. Posłużyły mu one jako preludium do zgłębienia miłości sakramentalnej – istoty małżeństwa chrześcijańskiego.

BIBLIOGRAFIA

- Dec Ignacy, 2000, *Siejba Słowa*, t. V, Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław.
- Dyduch Jan, 2017, *Adhortacja „Amoris laetitia” twórczą kontynuacją adhortacji „Familiaris consortio”?*, w: Piotr Kroczek (red.), *Dyskusje nad „Amoris laetitia”* (Annales Canonici Monographiae, nr 6), Kraków, s. 27–46.
- Dzik Marek, 2017, *Biblijny obraz rodziny i małżeństwa w adhortacji „Amoris laetitia”*, w: Jacek Goleń (red.), *Towarzyszyć małżeństwu i rodzinie. Inspiracje adhortacji apostołskiej „Amoris laetitia” dla duszpasterstwa rodzin*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 51–64.
- Franciszek, 2016, *Posynodalna adhortacja apostołska o miłości w rodzinie „Amoris laetitia”*, M Wydawnictwo, Kraków.
- Goleń Jacek, 2013, *Motywy zawarcia małżeństwa sakramentalnego (Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań narzeczonych)*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Grześkowiak Jerzy, 1993, *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza Boga z ludźmi*, Hlondianum, Poznań.
- Hadryś Jacek, 2011, *Małżeństwo drogą do komunii z Bogiem w świetle Familiaris consortio Jana Pawła II*, Teologia i Moralność, t. IX, s. 25–39.
- Hildebrand von Dietrich, 2012, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, WAM, Kraków.
- Jan Paweł II, *Co jest prawdziwym dobrem człowieka?*, Audiencja Generalna (22.08.1984), za: Jacek Goleń, 2015, *Rola świadectwa w rodzinie*, Verbum Vitae, t. 28, s. 423–458.
- Jan Paweł II, 1994, *List do Rodzin „Gratissimam sane”*, TUM, Wrocław.
- Jan Paweł II, 2013, *List do rodzin*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Jan Paweł II, 1986, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Jan Paweł II, 2021, *Adhortacja apostołska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”*, TUM, Wrocław.
- Janiec Zdzisław, 1995, *Z Chrystusem w Kościele*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz.
- Janowski Mieczysław, 2010, *Wspólnota rodziny fundamentem Europy*, w: Marian Malikowski, Stanisław Gałkowski (red.), *Zagrożenia dla rodziny – Europa i Polska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów, s. 13–30.
- Jeżyna Krzysztof, 2006, *Miłość małżeńska w duchu sprawiedliwości*, w: Krzysztof Jeżyna, Tadeusz Zadykowicz (red.), *Miłość, wierność i uczciwość małżeńska. Przesłanie moralne Kościoła*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 69–77.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994, Pallottinum, Poznań.

- McCarthy Harper M., 2010, *Miłość oblubieńcza w świetle doświadczenia elementarnego*, w: Livio Melina, Stanisław Grygiel (red.), *Miłować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie*, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa, s. 142–144.
- Murawski Czesław, 1988, *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich w latach 1945–1980*, SINŻ, Radom.
- Nagórny Janusz, 2011, *Sakramenty w życiu moralnym chrześcijanina*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Nagórny Janusz, 2006, *Wierność – nie tylko małżeńska*, w: Krzysztof Jeżyna, Tadeusz Zadykowicz (red.), *Miłość, wierność i uczciwość małżeńska. Przesłanie moralne Kościoła*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 125–163.
- Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 1991, Księgarnia Św. Jacka, Katowice.
- Papieska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, nr 1, 13 maja 1996.
- Paweł VI, 1968, *Encyklika „Humanae vitae”*, Watykan.
- Pisarek Stanisław, 1992, *Cierpliwa wytrwałość w Nowym Testamencie*, Księgarnia Św. Jacka, Katowice.
- Pokrywka Marian, 2006, *Prawość serca. Wokół uczciwości małżeńskiej*, w: Krzysztof Jeżyna, Tadeusz Zadykowicz (red.), *Miłość, wierność i uczciwość małżeńska. Przesłanie moralne Kościoła*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 87–104.
- Pokrywka Marian, 2010, *Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Sobór Watykański II, 1985, *Konstytucja duszpasterska „Gaudium et spes”*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
- Stasiak Sławomir, 2014, *Komentarz do Pierwszego Listu do Koryntian*, Poznań.
- Wojtyła Karol, 2001, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Zadykowicz Tadeusz, 2017, *Istota i cechy miłości małżeńskiej i rodzinnej w świetle adhortacji apostolskiej papieża Franciszka „Amoris laetitia”*, Sosnowieckie Studia Teologiczne, t. XIII, s. 181–194.
- Zespół Biblistów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Nawarskiego, 2020, *Pismo Święte Nowego Testamentu z komentarzem duchowym*, Wydawnictwo Apostolicum, Zabki.

Maria Piechocka-Kłos¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

References to St Augustine in *Expositio Symboli Apostolorum* by Jan of Kwidzyn

[Nawiązania do św. Augustyna w *Expositio Symboli Apostolorum* Jana z Kwidzyna]

Streszczenie: W przedłożonym artykule cel badań determinuje łaciński rękopis pisma *Expositio Symboli Apostolorum* Jana z Kwidzyna (ur. 1343, zm. 1417). *Komentarz* został napisany między rokiem 1399 a 1401 prawdopodobnie w Kwidzynie. Z punktu widzenia gatunków średniowiecznej literatury jest komentarzem teologiczno-praktycznym. *Expositio Symboli* składa się z prologu oraz 12 artykułów. W dziele jest *Tabula*. Celem artykułu jest wskazanie w treści średniowiecznego pisma nawiązań do dzieł św. Augustyna i jego myśli, a także źródeł pochodzenia tych nawiązań oraz celu ich wykorzystania. Ustalono, że Jan z Kwidzyna, definiując i wyrażając swoje poglądy teologiczne w *Komentarzu* stosunkowo często korzystał z fragmentów dzieł i myśli św. Augustyna. W treści manuskryptu istnieje około 80 odniesień do ponad 20 tekstów św. Augustyna w formie cytatów i parafraz. Niniejszy tekst ma innowacyjny charakter. Uzyskane wyniki badań wnoszą duży wkład w rozwój badań nad mediewistyką, poszerzając stan wiedzy na temat Jana z Kwidzyna jako znaczącego średniowiecznego teologa na gruncie polskiej i światowej nauki.

Summary: The investigations presented in this paper research concern the Latin manuscript of the *Expositio Symboli Apostolorum* by Jan of Kwidzyn (b. 1343, d. 1417). *The Commentary* was probably written between 1399 and 1401 in Kwidzyn, and qualifies as a theological and practical commentary in terms of genres of mediaeval literature. *Expositio Symboli* consists of a prologue and 12 articles with an appendix. The paper aims to demonstrate how often the work refers to the writings of St Augustine and his thought and provides the particular sources of such references and their purpose. It has been established that Jan of Kwidzyn, whose *Commentary* is a vessel for his theological views, made relatively frequent use of fragments of the works of St Augustine and his conceptions, with approximately 80 references to over 20 texts by St Augustine in the form of quotations and paraphrases. The paper itself represents an innovative contribution. The findings of this study constitute a substan-

¹ Maria Piechocka-Kłos, Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hożjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, maria.piechocka@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-5909-5521>.

tial addition to medieval studies, as they yield new knowledge about Jan of Kwidzyn as a significant medieval theologian in both Polish and international science.

Słowa kluczowe: Jan z Kwidzyna; św. Augustyn; rękopis *Expositio Symboli Apostolorum*; nawiązanie; późne średniowiecze.

Keywords: Jan of Kwidzyn; St Augustine; *Expositio Symboli Apostolorum* manuscript; reference; late Middle Ages.

Introduction

Reflections on the significance of reason and faith, a certain autonomy of philosophy and theology, as well as propagation of the antique legacy, are encountered in numerous writings of the late Middle Ages. Seeking to characterize these writings as concisely as possible, one might say that they are a genuine “product of its times”, which may be examined today on many levels. Both at the time when they were created and became popular and now-when they can be studied in multiple aspects using modern techniques and tools-they constitute valuable sources of knowledge. What questions does one ask of manuscripts when embarking on research, and what conclusions are drawn from their analysis? These do differ, obviously, depending on the goals to be accomplished.

As for this study, its objective is determined by the Latin manuscript of *Expositio Symboli Apostolorum*² (hereinafter also as *The Commentary*) by Jan of Kwidzyn (Johannes Marienwerder; Joannes (de) Marienwerder; Johann von Marienwerder). In terms of genres of medieval literature, *Expositio Symboli Apostolorum* qualifies as a theological-practical commentary (Marias J., 1979). The author intended the work primarily for clergymen, as thanks to the volume, they would gain more profound understanding as well as an ability to interpret the meaning of the Creed (Borzyszkowski M., 1974, p. 11). Therefore, the work, as a whole, adheres to the theological-pastoral convention.

The work was chiefly used to expound the truths of faith during Mass, as it appears that the essential aim of *Expositio Symboli Apostolorum* was its practical application so that the truths of God would reach the broadest circle of believers (Borzyszkowski M., 1968, p. 128). The underlying assumption was that the work would be widely used for the benefit of the faithful. Such an approach resulted not only from our crisis of religiosity at the time, of which Jan of Kwidzyn must have been aware, but

² Joannes Marienwerder, *Expositio Symboli Apostolorum*, Gdańska Library, Polish Academy of Sciences, ms. cat. no. Ms_ 1977 (RPk 1977 Biblioteki Gdańskiej PAN), (Prologue, Art. I–XII, c. 8vd–79a); Jagiellonian Library manuscript 299 n. 163a 0 175b.

also from the general disposition of creative theological endeavours in the late Middle Ages (Borzyszkowski M., 1968, p. 128). Marian Borzyszkowski notes that Jan of Kwidzyn himself substantiates the purpose for which *The Commentary* was written, providing theological justification to the disquisition in the invocation of the prologue (Prologue, c. 9d). According to the above translator of the prologue to *Expositio Symboli Apostolorum*, asserting that “the truths of faith concerning the Trinity, the divinity and humanity of God were epitomised by the twelve Apostles in one symbol, highlights the threefold manner of their treatment, namely: the truths of faith can be ‘believed in’, ‘comprehended’ and, finally, ‘spoken of’. Thus, the truth of faith contained in a symbol of faith may be subject to an act of faith that rests on the authority of God; it may also provide the foundation for understanding by way of human cognitive faculties; finally, a truth of faith may be “spoken of, in other words, adjudicated” (Borzyszkowski M., 1968, p. 128).

Acquainting the reader with the doctrinal tendencies at the turn of the 15th century by elaborating on, e.g. the theses of voluntarism, moralism and practicalism, Jan of Kwidzyn’s *Expositio Symboli Apostolorum* presented a new theology, which differed considerably from its scholastic counterpart (Borzyszkowski M., 1974, p. 61). The Pomesanian clergyman expounded his views on the theory of cognition and science, the concept of God and the ways to know the latter, as well as his interpretation of certain theological questions by drawing abundantly on the Holy Scripture as well as many philosophers and theologians, including St Augustine, Gregory the Great, Thomas Aquinas, and St Bonaventure. Thus, *The Commentary* offers a wealth of references to their works. It must be noted that the Middle Ages saw increased theological interest in the revealed truths of faith and a mobilization for the study of created nature based on the Scripture and patristic writings.

Apart from being a repository of knowledge spanning multiple disciplines, *Expositio Symboli Apostolorum* by Jan of Kwidzyn became the object of inquiry due to the figure of the author himself (Kaliszuk J., 2010, 1081; Wenta J., 1994, pp. 288–289) as well as the fact that its full text has not yet been published in Polish³. The manuscript of *The Commentary* (except for the prologue and an anonymous 1485 print from Ulm, *Erclerung der 12 Artickel des christenlichen Glaubens*, which provides a translation of the work into German) has not yet been published critically in any modern language in the world.

³ This will change soon, because the work on the publication of the *Expositio Symboli Apostolorum*, translated into Polish, is already very advanced and will be soon crowned in print.

This study continues the legacy of research on *Expositio Symboli Apostolorum* initiated almost 50 years previously by Marian Borzyszkowski. Its goal is to demonstrate the influence of St Augustine on Jan of Kwidzyn as manifested in *Expositio Symboli Apostolorum*. The analysis will therefore seek to identify the passages quoted and establish whether they originate directly from the works of St Augustine. Consequently, it will become possible to ascertain whether the author of *The Commentary* cited them faithfully or perhaps intervened in their content. In addition, determining the place they occupy in the structure of the work will enable assessment of the extent to which Jan of Kwidzyn relied on excerpts from St Augustine to define and articulate his theological views in *Expositio Symboli Apostolorum*. The research hypothesis assumes that the Pomesanian clergyman formulated them based on quotations from the works of St Augustine of Hippo. There are many references to St Augustine's texts in the manuscript, and this enquiry will attempt to estimate their number. This enquiry is thus likely to add to the current state of medieval studies and yields new knowledge about the author of *Expositio Symboli Apostolorum* as a significant medieval theologian.

The method of critical analysis will ensure efficacy and unencumbered pursuit of the objective and enable eventual synthesis, having previously identified the content components. Subsequent conclusions will accomplish the objective and offer answers to the questions posed.

The Commentary undoubtedly had a substantial impact on the religious life at the time and perhaps even in the period that followed. Its importance may be evidenced by the fact that its copies are found in various libraries (mainly German). During the in-depth investigations on the writings of Jan of Kwidzyn conducted by Marian Borzyszkowski over 50 years ago, it was established that the manuscript probably closest to the original is kept at the Gdansk Library of the Polish Academy of Sciences (manuscript Joannes Marienwerder: *Expositio Symboli Apostolorum*, cat. no. Ms_ 1977). The very manuscript served as the source material in research on references to St Augustine in *Expositio Symboli Apostolorum* by Jan of Kwidzyn.⁴ The Gdańsk manuscript is dated to 1401, and it is believed to be the earliest, as the majority of manuscripts whose locations have been established date from between 1430 and 1450.

⁴ The Krakow manuscript, held at the Jagiellonian University Library in Krakow, serves as comparative material whenever the wording of the text is doubtful (cat. no. 299, JU Library, Krakow). Both the Gdansk and Krakow manuscripts were chosen by Marian Borzyszkowski as the sources when he embarked on the translation of the prologue to *The Commentary* nearly half a century ago.

The life and works of Jan of Kwidzyn

Jan was born in 1343 in Kwidzyn, the capital of the Pomesanian diocese. It was there that he is likely to have studied at the local cathedral school. Subsequent studies and the involvement of Jan of Kwidzyn in Prague falls between 1365 and 1387. Studying in Prague, Jan of Kwidzyn was a student of Heinrich Totting von Oyta, and remained on close terms with Mateusz of Krakow. He took part in university debates on the necessity of renewal in the Catholic Church, in which he adopted a moderate position. An important component of his views was openness to the concepts of *devotio moderna* which developed in Western Europe at the time. It should be remembered that Jan would have been well-versed in all the “novelties” as regards contemporary European trends and ideas, whether already popular or emerging, because he spent more than 20 years in Prague. In the latter half of the 14th century, Bohemia (and Prague, in particular) was central Europe’s hub of exuberant cultural and intellectual life. Prague’s intellectual milieu at the time was centred around the imperial court, the palace of the Bishop of Prague, the academia and the monastic centres, which provided fertile soil for new trends and ideas reflecting in early humanism, which saw early reception of antiquity accompanied by the growing awareness of the fact that reform in the Church was needed (Winter E., 1964, pp. 39–86; cj. Borzyszkowski M., 1968, p. 111).

The clergyman left Prague in 1387 and returned to Kwidzyn. After his profession as a priest with the Teutonic Order, he accepted the Pomesanian cathedral canonry, of which he became dean in 1388. The time after his return to Pomesania is considered a golden period in the activity of the ecclesiastic organisation there. During that period, Jan of Kwidzyn collaborated with prominent figures of Pomesania, such as Bishop Jan Mnich (Johannes Mönch) or Jan Ryman (Johannes Rymann) (Wiśniewski J., 2014, pp. 62–65). Jan of Kwidzyn was the spiritual guide (in 1392–1394) of Dorothea of Montau. The clergyman died in 1417, and was laid to rest at the Pomesanian cathedral in Kwidzyn (Borzyszkowski M., 1968, p. 111).

As a graduate and later Dean of the Faculty of Theology at the University of Prague, Catholic theologian, Pomesanian canon (Glauert M., 2003, pp. 486–494; Bishop R., 2020, pp. 101–117), Jan of Kwidzyn appears to be the most outstanding Teutonic theologian of his times (Wenta J., Hartmann S., Vollmann-Profe G., 2008). Until recently, he had been known chiefly for being the confessor of Dorothea of Montau (Ojcewicz G., 2016). The efforts of the Pomesanian clergyman to have her canonized became the main reason behind the previous studies concerning his figure (Borzyszkowski M., 1968, p.113; Hipler F., 1864–1866, pp. 166–299). To some

extent, this also explains why the researchers paid less attention to other aspects of his work.

At this point, it is worth noting that Jan of Kwidzyn left behind quite a substantial body of writings, which spanned synodal sermons, preaching speeches, epistles, commentaries and treatises. Considering the questions he addressed in his writings, the latter may be essentially divided into theological writings, biographical-ascetical writings and the so-called doubtful writings, whose authorship he is attributed. The first group includes a paraphrase of the Pater Noster; synodal sermon *Expergiscimini Hodie, Anime Deote; Expositio Symboli Apostolorum*; treatise *Beatitudines; Preaching Speeches on the Dead; Letter on the Value of Works*. The second, equally numerous group of writings comprises biographical and ascetical writings related to Dorothea of Montau, e.g. *Vita Prima; Vita Lindana; Liber de festis; Vita Latina; Vita Germanica; Libellus de vita, virtutibus et miraculis Dorotheae* and a chronicle recounting the activities of the Pomesanian Chapter, the surviving fragments of which were published by E. Strehlke as *Annales Capituli Pomesaniensis 1391–1398*. The doubtful writings include *Prayer Upon the Mass* and *On the Holy Confession* (Borzyszkowski M., 1968, pp. 122–144).

The above titles prove that Jan of Kwidzyn cannot be regarded as a marginal figure of the Middle Ages. Nonetheless, he is little known to Polish and international science, whether in history, philology or theology (to date, the life, scholarly works and undertakings of Jan of Kwidzyn have been studied, for example, by Franz Hipler, Georg Christoph Pisanski, Max Toeppen, Arnold Schleiff and Marian Borzyszkowski (Borzyszkowski M., 1968, p. 112)). In recent years, studies have been developed on the subject of *The Commentary*, including Marek Karczewski on the topic of the Holy Scriptures in *Expositio Symboli Apostolorum* and reflections on the work of John of Kwidzyn as a source of research on medieval theology and biblical exegesis (Karczewski M., 2021a, pp. 287–304; Karczewski M., 2021b, pp. 329–346). Given the person and his contributions, one might ask why still so little is known about Jan of Kwidzyn. A new, more comprehensive look at the Pomesanian clergyman will certainly change this state of affairs.

Augustinian references

The Commentary was probably written between 1399 and 1401 in Kwidzyn, but its roots can be traced back to Prague, as works of this type were very popular in university circles there (Toeppen M., p. 190; Schleiff A.,

1941, p. 55; Borzyszkowski M., 1968, p. 126; Borzyszkowski M., 1974, p. 10). The exact date and place where the work was conceived and written have not yet been conclusively established. Hence, the most probable approved timeframe has been determined in line with the internal criteria of *Expositio Symboli Apostolorum*. In the text, since the author mentions the immurement of Dorothea of Montau (1393) and speaks of the activities of heretics in Kwidzyn before 1399, it may be assumed that *Expositio Symboli Apostolorum* was written in Kwidzyn in 1399 or even sometime later (Borzyszkowski M., 1968, p. 126). In any case, the authorship of Jan of Kwidzyn is not disputed (Borzyszkowski M., 1968, p. 126).

Expositio Symboli Apostolorum consists of a prologue and twelve articles. The text is provided with a *Tabula*, i.e. an alphabetical list of contents. In the prologue (Prologue, c. 8vd–15vd) the author refers to St Augustine on eight occasions. In this preface to *The Commentary*, Jan of Kwidzyn cites such works as *De Trinitate* (Prologue, c. 9a; Prologue, c. 9vc), *De civitate Dei* (Prologue, c. 9a), *Confessiones* (Prologue, c. 10a) and *De Symbolo* (Prologue, c. 13vd).

In the first article (Art. I, c. 15vd–22vd), in an extensive commentary to the fragment of the Creed which asserts “Credo in vnum Deum, Patrem omnipotentem, creatorem celi et terre”⁵, the Pomesanian clergyman refers to Augustinian thought five times. In the fourth part of the first article, the author discusses “domini dei sublimitas cum dicitur omnipotentem”, quoting a fragment of *Contra Faustum* (Art. I, c. 18vc), while in the disquisition on the omnipotence of each Person in God, Jan cites *De Trinitate* (Art. I, c. 19a). Subsequently, “[...] dei potestas est eius uoluntas” was illustrated by an excerpt from *Enchiridion ad Laurentium* (Art. I, c. 19b), because “Deus wlt omnes homines saluos fieri id est nullus saluatur nisi quem wlt saluare” (Art. I, c. 19b). The author concludes the fourth part with a reflection citing *De civitate Dei* (Book 6), for “Justum est ut sic amnistret res quas condidit ut non infringant leges quas indidit et sic coope-retur rebus ut tamen eas agere proprios motus si[g]nat seu permittat (Art. I, c. 19vc). Finally, the article draws on St Augustine’s *De doctrina christiana* (Book 1) when it concerns the matter of God’s love (Art. I, c. 19vd).

In the second article (Art. II, c. 22vd–24cd) of *Expositio*, which explores “Et in Ihesum Chritum filium eius vnicum, Dominum nostrum”, the work of the bishop of Hippo is referred to by the author six times. The first Augustinian reference, “Tolle morbum et nulla erit causa medicine [...]” appears almost at the very outset, when Jan elaborates on the necessary

⁵ Latin spelling of all quotations after the Gdańsk ms of *Expositio Symboli Apostolorum* by Jan of Kwidzyn. Transliteration and translation (Polish) after bishop J. Wojtkowski.

medicine so that man can be redeemed by the Lord Jesus Christ after they have fallen (Art. II, c. 22vd). The grace of the union of the divine and human natures in Christ is supported by the passage from *De praedestinatione sanctorum* (Art. II, c. 23b), while deliberations on the Eternal Word, “deus est natura intellectualis et libere agens que seipsam actu simplicissimo semper intellexit et intelligendo se verbum produxit et sibi similem per omnia generavit” is supplied with a passage from *De Trinitate* (Book 15) (Art. II, c. 23vc). Further on in the second article, *De Trinitate* (Book 6; 15) is referred to three more times (Art. II, c. 24a).

In the third article (Art. III, c. 25a–27vc), the author of *The Commentary* discusses these verses of the Creed: “Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine” to reflect on the mystery of Incarnation of the Son of God and his birth from the Virgin Mary, in which he draws on St Augustine four times. The first two Augustinian excerpts are concerned with the incarnation; one originates from *De fide ad Petrum* (Art. III, c. 25vd), while the other is an Augustinian example, but Jan of Kwidzyn uses it to explain the nature of the incarnation without a specific reference to the source (Art. III, c. 26a). Subsequently, two passages are cited to clarify the matter of Mary’s virginity. Thus, the statement that “Virgo Maria virgo concepit virgo peperit et post partum virgo [[concepit]] permansit” is supported first with a reference to an unnamed sermon by St Augustine (Art. III, c. 26b), and then with a quote from *De nuptiis et concupiscentia* (Art. III, c. 26vc).

A further five references are to be found in the fourth article (Art. IV, c. 27vc–31b), i.e. “Passus sub poncio pilato, crucifixus mortuus et sepultus.” Here, the Pomesanian clergyman argues three reasons why the torments of Jesus should be regarded as the most disgraceful. He invokes the fact that the condemned had been brought to the place of the skull, that crucifixion was a most shameful mode of execution and that Christ suffered it in the company of evildoers. Addressing the theme of the most shameful kind of death, the author quotes Augustine, who claims that “hoc voluit dominus pati ut nullum genus supplicij homines propter eum perhorrescant” (Art. IV, c. 29a). Once again, Jan of Kwidzyn draws on the thought of the Bishop of Hippo when he meditates on the suffering of Passion which, although it culminated in the death of Jesus and separated his soul from his body, did not violate his Deity. According to St Augustine, “Anatema sit qui dicit dei filium naturam quam semel assumpsit aliquando reliquisse” (Art. IV, c. 29a). The next vital fragment, supported by a passage from *De Trinitate* (Book 4), begins the consideration of sacrifice and offering. Jan of Kwidzyn notes that “[...] quatuor in omni sacrificio sunt notanda scilicet cui offertur a quo offertur quid offertur et pro quibus”

(Art. IV, c. 29vc). Another observation of Augustine from *De Trinitate* (Book 13) is introduced into *The Commentary* where, upon the question about who compelled Jesus to suffer this, the author answers that it was his infinite love (Art. IV, c. 29vc). The final reference to the Bishop of Hippo draws on *De civitate Dei* (Book 3), where we read: “laudabiliter commemorantur in ewangelio qui corpus christi de cruce acceptum diligenter atque honorifice tegendum sepeliendum que curauerunt” (Art. IV, c. 31b).

Almost twice as many references to St Augustine can be found in the following fifth article (Art. V, c. 31vc–35vd), which delves into “descendit ad inferna, tercia die resurrexit a mortuis”. When discussing Purgatory, Jan draws attention to fire as an instrument of divine justice. Describing its effect after Augustine, he cites the example of a salamander living in fire and the mountains of Sicily (Art. V, c. 32a). Once again, the author of *The Commentary* cites St Augustine and his *Contra Pelagianos* when considering Pelagius’ erroneous reasoning on original sin (Art. V, c. 33b). Further references to the Bishop of Hippo enhance the elucidation of resurrection with regard to its necessity, quality and truthfulness. In this respect, Jan of Kwidzyn refers successively to passages from *De Trinitate* (Book 4) (Art. V, c. 34a), *Epistola ad Enodium* (Art. V, c. 34b), *De Symbolo* (Art. V, c. 34vc), *Contra Pelagianos* (Art. V, c. 34vd), *De civitate Dei* (Art. V, c. 34vd) and *Epistola ad Felicianum* (Art. V, c. 35a).

In the sixth article (Art. VI, c. 36a–39a) of *Expositio*, concerning the words “Ascendit ad celos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis” the name of St Augustine is invoked five times by the author. The first reference complements Jan’s reflections on Christ’s ascension “[...] ascendit in forma humana cum corpore et anima et cum utraque natura diuina et humana et secundum vtramque naturam” (Art. VI, c. 36a), whereby the author digresses, for example, into *De civitate Dei* (Book 22) (Art. VI, c. 36a). Once again, St Augustine is cited in connection with “de loci eminentia ad quem christus ascendit” (Art. VI, c. 37a). Jan also weaves the recollection of the Bishop of Hippo into his consideration of “structures” or, in other words, the division of the circles of heaven (Art. VI, c. 37b), particularly the Empyrean heaven. Finally, the sixth article refers to the Bishop of Hippo as the author reflects on the statement that “Christus sedere ad dexteram dei omnipotentis quia simul habet cum patre gloriam diuinitatis beatitudinem et iudiciariam potestatem” (Art. VI, c. 38vd).

The seventh article of *The Commentary* (Art. VII, c. 39b–46vc), i.e. “Inde venturus est iudicare viuos et mortuos”, features seven references to St Augustine, the first of which are introduced by Jan of Kwidzyn to describe the events preceding the judgment. The author speaks of the lies, fears and horrors experienced by mankind before the day of judgement.

Thus, “Surgent pseudo prophete et pseudo christi et dabunt signa et prodigia magna ita ut in errorem ducantur si fieri potest eciam electi. Tunc veniet antichristus [...] Et ille sex modis decipere temptabit fideles” (Art. VII, c. 39b). These considerations are supplemented with two passages from *De civitate Dei* (Book 20,19; Book 3,4) (Art. VII, c. 39vc). St Augustine is mentioned once again when Jan of Kwidzyn explains how true and false miracles are to be distinguished. According to the author, “[...] discernuntur vera miracula a falsis [...] nam licet conueniant quandoque in materia differunt tamen ex parte principalis agentis ministri et finis” (Art. VII, c. 39 vd). Further on, another excerpt from *De civitate Dei* (Book 3,4) is employed to explain why God allows demons and their servants to act in such a fashion (Art. VII, c. 40 a). The subsequent reference to the Bishop of Hippo is woven into the answer concerning the form of Christ coming as a judge. According to Jan, he will appear “[...] in forma humana et gloriosa et in illa apparebit omnibus [...]” (Art. VII, c. 42vd). Further consideration of this issue is illustrated by reference to *De verbis Domini* (Art. VII, c. 43a). St Augustine is also mentioned in a passage discussing the presence of the accuser and witnesses at the Last Judgment (Art. VII, c. 44a), and he also appears in Jan of Kwidzyn’s reflections on mercy which, possessed of a spiritual and corporal form, should be shown not only towards others, but also towards the doer’s own soul (Art. VII, c. 45b).

In the following article (Art. VIII, c. 46vc–56vd), the Pomesanian clergyman devotes much attention to the verse “Credo in Spiritum Sanctum” and avails himself of the examples and explanations from the teachings of Augustine as many as five times. Here, *De Trinitate* (Book 7) is referred to explain the origin of the Holy Spirit who “[...] est nexus patris et filij quia est mutuus amor inter eos [...]” (Art. VIII, c. 47vc). Subsequent references are made by Jan of Kwidzyn to enlighten the reader as to whether the image of Christ should be worshipped in the manner of *latria*, in which he draws on *De doctrina christiana* (Book 3) (Art. VIII, c. 49a). The Pomesanian clergyman then focuses his attention on the Holy Spirit who appeared over the baptized Christ as a true dove and introduces a reference to a fragment in *De agone Christiano* (Art. VIII, c. 51b). Elsewhere, to explain the appearances made by the Holy Spirit, Jan of Kwidzyn relies on *De unico Magistro* (Art. VIII, c. 53vc). Next, *De Genesi ad litteram* (Book 12) is cited as the author reflects on the phenomenon of inner inspiration to comprehend divine revelation and thus to contemplate heavenly things (Art. VIII, c. 54a–54b). The eighth article of *The Commentary* also discusses certain aspects concerning revelation where *De Genesi ad litteram* (Book 2) (Art. VIII, c. 54vc) is quoted yet again. Furthermore, the mode and manner of divine revelation is affirmed to depend on the extent of

God's love; the assertion is illustrated with a quote from *De Trinitate* (Book 8): "Quanto flagrancius deum diligimus tanto cicius sereniusque uidemus [...]" (Art. VIII, c. 55a). Finally, the authority of *De Trinitate* (Art. VIII, c. 56a) is invoked in the context of God's ways of speaking.

No references to St Augustine are found in the ninth article, where the author of *The Commentary* considers the verse "Sanctam ecclesiam catholicam" (Art. IX, c. 57a–59a). However, there are six such references in the following tenth article on "Sanctorum communionem, remissionem peccatorum" (Art. X, c. 59a–64b). First, Jan of Kwidzyn mentions St Augustine in his reflections on the saints who pray for us and can work with us through their prayers and merits (Art. X, c. 60b–60vc); the prayers of the saints, as well as one's own, do succour those who are in purgatory, albeit in a different fashion (Art. X, c. 61b). Here, the author of *The Commentary* takes advantage of *De praedestinatione sanctorum* (Art. X, c. 61b) and, further on, he refers to *De cura pro mortuis gerenda* when pondering the question of knowing who lent their help, which may be glimpsed through divine revelation, the manifestation of good angels, or the account of souls departed from this world (Art. X, c. 61b). One cannot fail to mention further references to St Augustine, which the author uses to explain the difference between mortal and venial sin, namely fragments from *Enchiridion ad Laurentium* (ch. 66) (Art. X, c. 63b) and *De igne purgatorio* (Art. X, c. 63b). Continuing in this vein, the Pomesanian clergyman considers grave sin, relying on *De duabus Animabus contra Manichaeos* (Art. X, c. 63vd), the last reference in the tenth article.

The eleventh article, devoted to "Carnis resurrectionem", also involves six references (Art. XI, c. 64vc–67vc), on which Jan of Kwidzyn draws to elucidate such issues as the truth of the resurrection, causality, quality, identity, as well as completeness, age, greatness and the incorruptibility of the resurrected. In this chapter of *The Commentary*, the first Augustinian reference is introduced to show that resurrection shall take place at dawn (Art. XI, c. 65a). Subsequently, Jan of Kwidzyn reminds the reader that the day of the resurrection—and therefore the day of judgment—remains unknown because the Lord has not revealed that date to anyone. In explaining this point, the author of *The Commentary* quotes a passage from *De civitate Dei* (Book 18) (Art. XI, c. 65a). Then, referring to Augustine without indicating a specific work, he observes that all those who claimed to have reckoned it and stated the dates are liars (Art. XI, c. 65a–65vc). In turn, *Epistola ad Enodium* is invoked to supplement the deliberations on universal resurrection of all humankind (Art. XI, c. 65vd). The final reference to St Augustine in the eleventh article is associated with the question of completeness of the resurrected, as Jan of Kwidzyn explains that "[...] om-

nes homines tam boni quam mali tam senes quam iuuenes resurgent in omnium membrorum integritate et sine defectu nature ac difformitate [...]” (Art. XI, c. 66b). Also, the author of *The Commentary* mentions St Augustine and his view of the resurrection of the ungodly to eternal rather than temporal punishment (Art. XI, c. 66b).

The references to St Augustine are the most numerous in the longest, twelfth article of the *Expositio Symboli Apostolorum*, which concludes the work. Specifically, his authority is cited on ten occasions as the author reflects on the final verse of the Creed: “Et vitam eternam Amen” (Art. XII, c. 67vc/68a–79a). It is already noted in the introduction notes that although “[i]n hoc articulo multa a doctoribus sanctis sunt scripta sed uite eterne gloria adhuc ualde imperfecte est expressa” (Art. XII, c. 67vc). The first reference to Bishop of Hippo is an excerpt from *De Symbolo* (Book 3), which states that “[...] ffacilius possumus dicere de illa uita eterna quid ibi non sit quam quid ibi sit” (Art. XII, c. 67vc). Continuing the theme of how great is that which is promised in heaven (cf. Art. XII, c. 68a), Jan of Kwidzyn draws on *Enchiridion ad Laurentium* and *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (Art. XII, c. 68a). Further on, Augustinian concepts cause the author to comment on the glorious body which, according to the Teutonic theologian is subordinate to the spirit, for Augustine says that “ubi uolet spiritus protinus erit et corpus” (Art. XII, c. 72a). Subsequently, the Pomesanian clergyman also refers to Augustine’s *De nuptiis et concupiscentia*, in which the latter explicitly states that “virginitas est in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditacio” (Art. XII, c. 73vd). *The Commentary* then draws on *Super Genesi ad Litteram* (Art. XII, c. 76b), as its author considers the benefits of uniting the soul with the glorious and flawless body “[...] perfeccior erit eius operacio quam quando erat separata” (Art. XII, c. 76a).

Ultimately, Augustinian thought comes to Jan of Kwidzyn’s aid when he compares the Seven Holy Gifts to the corresponding Beatitudes and illustrates his reflections with a fragment from *De sermone Domini in monte* (Art. XII, c. 77vc).

Conclusions

Stating merely that one author cited another or their work, or that one work includes quotations from another piece of writing, does not seem exhaustive in terms of the knowledge it yields, but only indicates that an intertextual link has been identified. The phenomenon of intertextuality, understood as an intentional textual interaction induced within one text

and engaging another, is neither novel nor unusual in medieval writings (Głowiński M., 1986). The fact that literary works were reciprocally related and dependent had also been known and taken advantage of in antiquity. However, “comprehending the way in which a text operates by virtue of its connection with another, regardless of how it is evinced” (Górski K., 1964, p. 8) made it possible to clarify the role of interrelationships and dependencies between the analysed works. Thus, the investigation into how quotations from the works of St Augustine are “woven” into the medieval text as a deliberate interaction between the texts may require a more profound analysis of their actual role, but it enables one to determine that Jan of Kwidzyn did it for a specific reason. Thus oriented and applied, a detailed analysis warrants the conclusion that although Jan of Kwidzyn refers to St Augustine in his *The Commentary* using verbatim quotations or paraphrase, he utilises these passages as a means of conveying his own theological notions. He is perfectly conscious of what purpose they serve. Nonetheless, this paper does not examine the references contained in the work from a purely literary standpoint.

In conclusion, it should be emphasized that Jan of Kwidzyn relatively often took advantage of St Augustine’s works as he defined and expressed his theological views in *Expositio Symboli Apostolorum*. The Bishop of Hippo, in both philosophy and theology, was an authority for the Pomezanian clergyman. This is proved, among other things, by his knowledge of his writings. Nevertheless, it is noteworthy that John of Kwidzyn omitted many of St Augustine’s views and supplemented them with the doctrine of the medieval Augustinians.

Altogether, the manuscript includes approximately 80 references to over 20 texts by St Augustine, either as a direct quotation from a particular work, a paraphrase of a passage or no more than an allusion to the thought of St Augustine without stating any specific source. Thus, *Expositio Symboli Apostolorum* conveys the theological views of Jan of Kwidzyn using fragments from *De Trinitate*, *De civitate Dei*, *Confessiones*, *De Symbolo*, *Contra Faustum*, *Enchiridion ad Laurentium*, *De doctrina christiana*, *De praedestinatione sanctorum*, *De nuptiis et concupiscentia*, *Epistola ad Enodium*, *De verbis Domini*, *De agone Christiano*, *De cura pro mortuis gerenda*, *De igne purgatorio*, *De duabus Animabus contra Manichaeos*, and *De sermone Domini in monte libri*. It follows from the analysis that Jan of Kwidzyn most frequently drew on two works by Augustine, namely *De Trinitate* and *De civitate Dei*.

This study on the references to St Augustine and his works in *Expositio Symboli Apostolorum* provides an accurately estimated number and lists the titles of the works to which the author of the latter referred. Fur-

ther research in this respect should be guided by the question of whether Jan of Kwidzyn's interest in St Augustine is only due to the relevance of Augustinian thought for theological reflections in the late Middle Ages. Alternatively, one should perhaps ask whether that the nature of that interest was more personal, having to do with his spirituality, whose new dimension—manifesting in the late medieval current of *devotio moderna*, for instance—foreshadowed the new times and ideas that the Renaissance would bring (Bielak W., 2002; Żukowska C., 2018). Answers to such questions are likely to be found thanks to further research on the work of that medieval theologian.

BIBLIOGRAPHY

- Bielak Włodzimierz, 2002, *Devotio moderna w polskich traktatach duszpasterskich powstałych do połowy XV wieku*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Biskup Radosław, 2020, *O ustroju, strukturze i składzie osobowym krzyżackich kapituł katedralnych w średniowiecznych Prusach*, in: *Studia z dziejów Diecezji Pomezańskiej w 775. rocznicę jej utworzenia. Materiały z V Sympozjum Dorotańskiego w Kwidzynie (23.06.2018)*, Bernardinum, Pelpin, p. 101–117.
- Borzyszkowski Marian, 1968, *Problematyka Jana z Kwidzyna*, *Studia Warmińskie*, vol. 5, p. 111–199.
- Glauert Mario, 2003, *Das Domkapitel von Pomesanien (1284–1527)*, *Prussia Sacra*, vol. 1, Toruń.
- Głowiński Michał, 1986, *O Intertekstualności*, *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, vol. 77/4, p. 75–100.
- Górski Konrad, 1964, *Aluzja literacka (Istota zjawiska i jego typologia)*, in: Konrad Górski, *Z historii i teorii literatury*. Seria 2, Ossolineum, Warsaw.
- Hartmann Sieglinde, Wenta Jarosław, Vollmann-Profe Gisela, 2008, *Mittelalterliche Kultur und Literatur im Deutschordensstaat in Preussen: Leben und Nachleben*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Hipler Franz, 1864–1866, *Meister Johannes Marienwerder und die Klausnerin Dorothea von Montau*, *Zeitschrift für die Geschichte und Alterhumskunde Ermlands*, vol. 3, p. 166–299.
- Jan z Kwidzyna, *Prolog. Expositio symboli apostolorum*, w: Borzyszkowski Marian, 1974, *Materiały do historii teologii średniowiecznej w Polsce*, Akademia Teologii Katolickiej, Warsaw.
- Joannes Marienwerder, *Expositio Symboli Apostolorum*, Biblioteka Gdańska PAN, ms, cat. no.: Ms_1977.
- Joannes Marienwerder, *Expositio Symboli Apostolorum*, Biblioteka Jagiellońska, manuskrypt 299 n. 163a 0 175b.
- Kaliszuk Jerzy, 2010, *Johannes Marienwerder*, in: Graeme Dunphy (ed.), *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Leiden, Boston : Brill, 1081.
- Kamiński Stanisław, 1989, *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, 1989.

- Karczewski Marek, 2021a, *Pismo Święte i odwieczne Słowo Boga w „Expositio Symboli Apostolorum” Jana z Kwidzyna*, *Biblica et Patristica Thoruniensia*, vol. 14/3, p. 287–304.
- Karczewski Marek, 2021b, *Expositio Symboli Apostolorum Jana z Kwidzyna jako źródło badań nad średniowieczną teologią i egzegezą biblijną*, *Studia Elbląskie*, vol. 22, pp. 329–346.
- Marias Julian, 1979, *Gatunki literackie w filozofii*, przeł. Albert Labuda, *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, vol. 70/2, p. 309–320.
- Ojcewicz Grzegorz, 2016, *Śmiertelna pobożność. Święta Dorota z Mąków: mity i rzeczywistość*, GregArt, Szczytno.
- Pisanski Georg Christoph, 1886, *Entwurf der preussischen Literärgeschichte in vier Büchern: Mit einer notiz über den autor und sein buch*. 1790, hrsg. Rudolf Philippi, Verlag der Hartungschens druckerei, Königsberg.
- Schleiff Arnold, 1941, *Die Bedeutung Johann Marienwerders für Theologie und Frömmigkeit im Ordensstaat Preussen*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 60, p. 50–60.
- Toeppen Max (hrsg.), 1863, *Das Leben der heiligen Dorothea von Johannes Marienwerder. Einleitung*, *Scriptores rerum Prussicarum* 2, Leipzig, p. 179–350.
- Wenta Jarosław, 1994, Jan z Kwidzyna, in: Stanisław Gierszewski, Zbigniew Nowak (ed.), *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, vol. II, Wydawnictwo Gdańskie, Gdańsk, p. 288–289.
- Winter Eduard, 1964, *Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen des 14. Jahrhunderts*, Berlin.
- Wiśniewski Jan, 2014, *Niektóre aspekty pobożności błogosławionej Doroty z Mąków*, in: Janusz Hochleitner (ed.), *Kwidzyńska rekluza. Uniwersalne i regionalne przejawy kultu bł. Doroty z Mąków Wielkich*, Drukarnia W&P Malbork, Kwidzyn, p. 53–76.
- Żukowska Kamila, 2018, *Intymna ścieżka: Późnośredniowieczna pobożność jako kontekst dla Reformacji*, *Zagadnienia Rodzajów Literackich*, vol. 60/4, p. 159–173.

Marzena Guz¹
Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Nazwiska niemieckie na literę F w księdze chrztów z Reszla z lat 1579–1653

[German Names Starting with Letter F in the Baprtismal Register of Reszel from the Years 1579–1653]

Streszczenie: Celem artykułu jest przedstawienie pochodzenia nazwisk genetycznie niemieckich, ustalenie ich struktury, jeśli są to nazwy derywowane (metoda strukturalistyczna), wskazanie, czy mają swoje warianty (odmianki) w XVI i XVII w., jaka jest przyczyna ich występowania, czy badane nazwiska notowane są jeszcze w XVIII w. na Warmii i w XX w. w dawnym województwie olsztyńskim. Odnośnie do pochodzenia nazwisk to klasyfikacja nazwisk jednomotywacyjnych bazuje częściowo na podziale Stanisława Rosponda (1967: XXVI–XXVIII), ale uległa znacznej modyfikacji. Zasadą podklasyfikacji jest kryterium leksykalno-pochodzeniowe (semantyczno-motywacyjne). Ponadto kierowano się podziałem nazwisk ze względu na etymologię, m.in. ze słownika *Duden. Familiennamen*. Większość opisanych nazwisk jest niederywowana. Pozostałe nazwiska derywowane są za pomocą sufiksów niemieckich: -er, -l, -ler, -mann, -ner, łacińskiego sufiksu -ius oraz paradygmatycznie formantem -en. Nieliczne nazwiska występują w formie skróconych lub/i spieszczonych imion. Większa część nazwisk jest jednomotywacyjna. Pochodzą one od nazw miejscowości, od nazw zawodów, od imion oraz od przezwisk. Dziewięć nazwisk ma dwie i więcej motywacji. Nieliczne miana mają swoje odmianki. Przyczynami występowania wariantów nazwisk w badanym materiale są: polonizacja, latynizacja, podwajanie spółgłosek bez uzasadnienia, pozostałości po zasadach pisowni w języku wczesno-nowo-wysoko-niemieckim, pochodzenie z języka średnio-dolno-niemieckiego. Do XVIII i XX w. nie przetrwało na Warmii i w dawnym województwie olsztyńskim 18 nazwisk, tj. około dwie trzecie badanego materiału.

Summary: This paper analyses the origin of genetically German surnames, to establish their structure (if they are derived names, using the structural method), to indicate whether they have variants in 16th and 17th centuries, what their origin was and whether the surnames under investigation were still recorded in Warmia in the 18th century and in the 20th century in the former Olsztyn Province. With regard to the

¹ Marzena Guz, Katedra Filologii Germańskiej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Kurta Obitzta 1, 10-725 Olsztyn, Polska, marzena.guz@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-4630-2584>.

origin of surnames, the classification of surnames with a single motivation is partly based on S. Rospond (1967: XXVI–XXVIII) but has been significantly modified. The sub-classification principle is, as in S. Rospond, based on the lexical-derivative (semantic-motivational) criterion. In addition, the etymology-related classification of surnames was followed, among others, according to the “Duden. Familiennamen” dictionary. Most of the names described here are non-derivative. Other names are derived with the use of German suffixes: *-er*, *-l*, *-ler*, *-mann*, *-ner*, a Latin suffix *-ius* and paradigmatically with a formant *-en*. A few surnames appear in the form of abbreviated first names and/or their diminutive forms. Most of the names are names with a single motivation. They are mainly derived from place names, from names of professions, first names and nicknames. Ten surnames demonstrate two and more motivations. Only a few surnames have their variants. The reasons for the occurrence of surname variants in the examined material include Polonisation, Latinisation, doubling of consonants without justification, remnants of spelling rules in Early New High German, and the fact that the given surname originated in Middle Low German. Eighteen surnames had ceased to exist by the 18th and 20th centuries, i.e. about two-thirds of the examined material.

Słowa kluczowe: nazwiska; etymologia nazwisk; odmianki (warianty) nazwisk; Warmia; Reszel; XVI i XVII wiek.

Keywords: surnames; etymology of surnames; variants of surnames; Warmia; Reszel; 16th and 17th centuries.

Reszel leży na Warmii w obecnym województwie warmińsko-mazurskim, w powiecie kętrzyńskim. Początki miasta sięgają 1241 r. Pierwotnie była to drewniana stаницa w puszczy. Pierwszą wzmiankę o osadzie odnaleźć można w dokumencie bp. Anzelma z 1254 r. Zasadźcą późniejszego miasta był Elerus z Braniewa, który sprowadził tu osadników z tej miejscowości (Chłosta J., 2002., s. 290).

Nazwiska historyczne pochodzenia niemieckiego na Warmii w XVIII w. opisała Marzena Guz (2018). Omówiono też część najczęstszych nazwisk niemieckich w parafii reszelskiej z XVI i XVII w. oraz nazwiska na litery A i B w tej samej parafii i w tym samym czasie (Guz M., 2016 b; Guz M., 2021). Przedmiotem analizy stały się też nazwania osób związanych ze szkołą parafialną w Reszlu od XV do XX w. (Guz M., 2016 a).

Celem artykułu jest przedstawienie pochodzenia nazwisk genetycznie niemieckich, ustalenie ich struktury, jeśli są to nazwy derywowane (metoda strukturalistyczna), wskazanie, czy mają swoje warianty (odmianki) w XVI i XVII w., co jest przyczyną ich występowania, czy badane nazwiska notowane są jeszcze w XVIII w. na Warmii i w XX w. w dawnym województwie olsztyńskim. Chodzi tu o dokument dotyczący ludności Warmii sporządzony przez urzędników pruskich po I rozbiorze Polski w 1772 r., tabele podatkowe biskupstwa (*Die Bevölkerung des Ermlands 1773. Die ältesten Prästationstabellen des Hochstifts*. Band 3 – *Register* (dalej w tek-

ście BE) oraz o *Słownik nazwisk współcześnie w Polsce używanych* Kazimierza Rymuta (1993) (dalej SNWPU). Odnośnie do pochodzenia nazwisk to klasyfikacja nazwisk jednomotywacyjnych bazuje częściowo na podziale Stanisława Rosponda (1967, s. XXVI–XXVIII), ale uległa znacznej modyfikacji. Zasadą podklasyfikacji jest jak u S. Rosponda kryterium leksykalno-pochodzeniowe (semantyczno-motywacyjne). Ponadto kierowano się podziałem nazwisk ze względu na etymologię, m.in. ze słownika *Duden. Familiennamen* (dalej Dud). Zwrócono też uwagę na zjawiska językowe występujące w niektórych nazwiskach.

Aleksandra Cieślíkowa (2008, s. 32) przytacza następujące przyczyny odrębności graficznej nazwisk (występowania wariantów nazwisk):

– powstawały one w czasie, kiedy nie obowiązywały reguły ortograficzne;

– wywodzą się głównie z języka mówionego;

– zapisywane były przez urzędników i księży różnych narodowości;

– postać nazwiska uzależniona była od geografii i chronologii, ponadto od zwyczajów graficznych charakterystycznych dla danego okresu oraz zlokalizowania geograficznego gwary;

– bywały przypadki, że grafie tej nazwy osobowej ustalał nosiciel lub jego otoczenie, by nazwisko różniło się od wyrazu pospolitego;

– wpływ na formę tego antroponu miały też nazwiska obce, które czasem stanowiły wzór, czasem były adaptowane przez zapisujących.

Kolejnym czynnikiem było zniekształcenie nazwy miejscowej (por. Zoder R., 1968, s. 132) lub jej archaiczny zapis, np. *Cölln* (dziś: *Köln* (pol. *Kolonia*)) (Hartig J., 1996, s. 1259).

Materiał badawczy pochodzi z Księgi chrztów z Reszla o numerze E 462 = Rössel, Taufregister: MAI 1579–1653, która znajduje się w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie. Dokument ten liczy 159 kart i obejmuje zakres czasowy 1579–1653, ale z luką w latach 1580–1600, brakuje także wpisów z roku 1602.

Nazwiska uszeregowano według alfabetu. Dla jasności przekazu wielkimi literami zapisano jeden z wielu lub jedyny wariant nazwiska.

1. Analiza nazwisk

FALK: 1. nazwisko powstałe z dawnego imienia niemieckiego Falko, 2. nazwisko od przezwiska odzawodowego sokolnika od średnio-wysoko-niemieckiego *valke* lub od przezwiska motywowanego podobieństwem do sokoła (Dud, 2005, s. 234). W badanym źródle występuje tylko jeden wariant:

– *Falk*: Falk 1613² E 462 k.³ 54.

Nazwisko figuruje w spisie nazwisk z XVIII w. (BE, 1997, s. 52) oraz w słowniku z XX w. (na terenie byłego województwa olsztyńskiego) (SNWPU 1993, s. 54).

FALSTEIN: wystąpiła tu synkopa *-ken* w częstej od północnych Niemiec po Austrię nazwie miejscowości Falkenstein (Dud, 2005, s. 234). Nazwisko pojawiło się w tylko jednym wariantie w badanej księdze:

– *Falstein*: Falstein 1608 E 462 k. 37.

Brak tego miana w spisie mieszkańców Warmii z XVIII w.

FEGER: nazwisko odzawodowe będące określeniem kominiarza bądź osoby zajmującej się czyszczeniem mieczy od średnio-wysoko-niemieckiego czasownika *vegen* ‘czyścić’ (Dud, 2005, s. 237). Nazwisko figuruje w tylko jednym wariantie w analizowanym materiale:

– *Feger*: Feger 1607 E 462 k. 26v.

Miano nie zachowało się do XVIII w.

FEIL: 1. w Szwabii i w północno-wschodniej Bawarii przezwisko wielbiciela kwiatów od średnio-wysoko-niemieckiego *vīol*, *vīal*, *vīel* ‘fiołek’, 2. przezwisko odzawodowe wytwórcy pilników metalowych od średnio-wysoko-niemieckiego *vīle* ‘pilnik’, 3. dolnoniemieckie przezwisko od średnio-dolno-niemieckiego *feil* ‘błądny, zły, zawodny, niepewny’ motywowane zachowaniem lub od średnio-dolno-niemieckiego *feil* ‘chusta na głowę; płaszcz; odzież złej jakości’ od ubrania pierwszego nosiciela nazwiska (Dud, 2005, s. 238), 4. od tej samej nazwy miejscowości (Gott, 1954, s. 259). Nazwisko występuje w trzech wariantach w księdze chrztów:

– *Feil*: Feil 1605 E 462 k. 20 v., Feil 1607 E 462 k. 28, Feil 1608 E 462 k. 33, Feil 1613 E 462 k. 53 v., Feil 1614 E 462 k. 58 v., Feil 1615 E 462 k. 59,

– *Feill*: Feill 1605 E 462 k. 21,

– *Pheil*: Pheil 1605 E 462 k. 20.

W wariantcie *Feill* mamy do czynienia z podwojeniem spółgłoski w wygłosie bez uzasadnienia. Zjawisko to omawia Isolde Neumann (1981, s. 207). Autorka pisze, że geminaty pojawiają się po średnio-wysoko-niemieckich samogłoskach długich i dyftongach. Występowanie *ph* zamiast *f*

² Podano rok, nr księgi oraz nr karty.

³ K. to skrót od słowa *karta*. W Księdze chrztów z Reszla numerowana jest co druga strona; jeśli chodzi o rewers numerowanej karty używa się dalej w tekście skrótu v. – verso, np. k. 10 v. (odwrotna strona karty nr 10).

w odmianie *Pheil* jest prawdopodobnie oznaką latynizacji (Kunze K., Nübling D., 2011, s. 183).

Tylko odmianka *Feil* figuruje w spisie nazwisk Warmiaków z XVIII w. (BE, 1997, s. 53).

FELINGK: 1. nazwisko odzawodowe od średnio-dolno-niemieckiego *vêlinge* ‘wystawiać na sprzedaż, sprzedaż na otwartym terenie; handel’, 2. od nazwy miejscowości Vehlingen w Nadrenii lub Fehling w Bawarii (Zoder R., 1968, s. 467).

Nazwisko wystąpiło w dwóch wariantach w badanym rękopisie:

– *Felingk*: Felingk 1607 E 462 k. 28 v.,

– *Phelingk*: Phelingk 1604 E 462 k. 18v.

W nazwisku Felingk widoczna jest pisownia z języka wczesno-nowo-wysoko-niemieckiego (por. Kunze K., Nübling D., 2011, s. 629), wskazująca na wygłosowe usiłnienie *g* zapisane digrafem *gk* (Lica 2009, s. 132, 138). Wariant *Phelingk* jest prawdopodobnie zlatynizowany, zob. *Pheil* wyżej.

Obydwie odmianki nie dotrwały do XVIII w.

FELNER: forma słownikowa: Fellner: 1. Feldner: Nazwisko od miejsca pochodzenia od częstej nazw miejscowości Felden, Velden w Bawarii i Austrii, 2. Feller: 2.1. nazwisko odzawodowe handlarza skórą od średnio-wysoko-niemieckiego *vêl* ‘skóra’, 2.2. Nazwisko od miejsca pochodzenia od nazw miejscowości Fell pod miastem Trier w landzie Nadrenia-Palatynat oraz Fellen, Felln w Bawarii (Dud, 2005, s. 240). Nazwisko Felner powstało na drodze asymilacji *ld* → *ll* (*Feldner* → *Fellner*) (por. Lica Z., 2011, s. 294). W wyniku polonizacji podwojone *l* uległo redukcji do pojedynczego *Fellner* → *Felner*. Ta nazwa osobowa występuje w tylko jednej odmianie:

– *Felner*: Joannes⁴ Felner Anna uxor eius, Augustinus 1600 E 462 k. 9, Felner 1606 E 462 k. 25.

Nazwisko nie dotrwało do XVIII w.

FERMAN: forma słownikowa: Fährmann: nazwisko odzawodowe przewoźnika z sufiksem *-mann* od średnio-wysoko-niemieckiego *ver(e)* ‘prom, przewóz’ (Dud, 2005, s. 233). Ponadto samogłoskę niemiecką *ä* z przegłosem (tzw. umlautem) zastąpiono dźwiękiem słuchowo najbliższym *e* (Karszniewicz A., 1995, s. 224). Podwojone *n* w wygłosie zredukowano do pojedynczego. Nazwisko ma tylko jeden wariant w badanym rękopisie z Reszła:

⁴ W zależności od możliwości odczytania łacińskich zapisów podaje się czasem imię ojca, matki i dziecka.

– *Ferman*: Joachimus Ferman Prisca uxor, Clara 1600 E 462 k. 9.

Ta nazwa osobowa nie występuje w spisie nazwisk z XVIII w.

FIEDLER: nazwisko odzawodowe skrzypka od średnio-wysoko-niemieckiego *videlære* (Dud, 2005, s. 244). Nazwisko występuje tylko w tym wariantcie w dokumencie z Reszla:

– *Fiedler*: Fiedler 1608 E 462 k. 33.

Miana nie notuje spis mieszkańców Warmii z XVIII w.

FISCHER: nazwisko odzawodowe rybaka od średnio-wysoko-niemieckiego *vischære, vischer* (Dud, 2005, s. 246). Nazwisko pojawiło się w tylko jednym wariantcie w badanej księdze:

– *Fischer*: Gregorius Fischer 1579 E 462 k. 3.

Nazwisko notuje spis Warmiaków z XVIII w. (BE 1997, s. 53) oraz słownik z XX w. (SNWPU 1993, s. 123).

FISCHMEISTER: nazwisko odzawodowe dozorczy stawów⁵ (Gott, 1954, s. 263). Miano występuje tylko w jednym wariantcie w badanym materiale:

– *Fischmeister*: Fischmeister 1608 E 462 k. 36.

Brak takiego nazwiska w rejestrze z XVIII w.

FLEISCHACKER⁶: forma słownikowa: *Fleischacker*: nazwisko odzawodowe rzeźnika, częste niegdyś na południowo-wschodnim obszarze Niemiec, średnio-wysoko-niemieckie *vlesch(h)acker* (Dud, 2005, s. 250). Nazwisko ma jeden wariant w rękopisie z Reszla:

– *Fleischacker*: Fleischacker 1613 E 462 k. 53.

Miano nieobecne w rejestrze z Warmii z XVIII w.

FLEISCHER: nazwisko odzawodowe od średnio-wysoko-niemieckiego *vleischer* ‘rzeźnik’ (Dud, 2005, s. 248). W badanej księdze chrztów występuje tylko w jednym wariantcie:

– *Fleischer*: Fleischer 1606 E 462 k. 25, Fleischer 1607 k. 29, Fleischer 1609 E 462 k. 39, Fleischer 1616 E 462 k. 65.

Nazwisko jest obecne w spisie nazwisk z XVIII w. (BE, 1997, s. 54) i w wieku XX (SNWPU 1993, s. 152).

⁵ Nie podaje się tu niemieckiej bazy słowotwórczej, gdyż brakuje jej także w słowniku Gottschalda (Gott, 1954).

⁶ Nazwisko to opracował Zenon Lica (Lica Z., 2020, s. 94).

FREDELL: nazwisko przezwiskowe derywowane sufiksem z podstawowym $-l^7$ prawdopodobnie od średnio-dolno-niemieckiego *vrede* ‘pokój, rozejm’ (Lübben A., 1989, s. 539). Podwojone $-l$ w wygłosie występuje bez uzasadnienia. Brak tu innych odmianek:

– *Fredell*: Fredell 1580 E 462 k. 6.

Nazwisko nie dotrwało do XVIII w.

FREDLEN: $-en$ w wygłosie wskazuje na to, że mamy do czynienia z derywatem paradygmatycznym w słabym niemieckim dopełniaczu⁸ od nazwy osobowej *Fredell* (jw.). Prawdopodobnie występuje tu metateza⁹ l , jeśli porównać nazwiska *Fredell* i *Fredlen*. Brak innych wariantów tego nazwiska w badanej księdze:

– *Fredlen*: Bartel Fredlen 1600 E 462 k. 8 v.

Nazwisko jest nienotowane w XVIII w. na Warmii.

FREDLER: nazwisko derywowane sufiksem $-ler$ prawdopodobnie od średnio-dolno-niemieckiego *vrede* ‘pokój, rozejm’ (Lübben, 1989, s. 539). Nazwa osobowa ma tylko jedną odmiankę w dokumencie z Reszła:

– *Fredler*: Fredler 1604 E 462 k. 17 v., Fredler 1605 E 462 k. 20 v., Fredler 1607 E 462 k. 26 v., Fredler 1607 K. 30, Fredler 1608 E 462 k. 33, Fredler 1608 E 462 k. 34 v., Fredler 1611 E 462 k. 48, Fredler 1613 E 462 k. 52.

Nazwisko notowane w spisie nazwisk mieszkańców Warmii w XVIII w. (BE, 1997, s. 54).

FREDLERUS: nazwisko zlatynizowane dodatkowo sufiksem $-us^{10}$ od *Fredler* (jw.). Brak innych wariantów w badanej księdze:

– *Fredlerus*: Fredlerus 1600 E 462 k. 9, Fredlerus 1600 E 462 k. 10 v.

Tego miana z łacińskim sufiksem nie notuje spis z XVIII w. z Warmii.

FREIMAN: forma słownikowa: *Freimann*: 1. nazwisko określające stan od średnio-wysoko-niemieckiego *vrīman* ‘wolny człowiek, niepoddany’, 2. nazwisko od nazwy miejscowości *Freimann* (w Bawarii) (Dud, 2005, s. 256). Brak innych wariantów w materiale badawczym:

⁷ Niemieccy badacze z reguły nie rozgraniczają sufiksów z podstawowym $-l$ w słownikach nazwisk. Podział ten na przyrostki $-el$, $-lein$, $-le$, $-li(n)$ i $-l$ znajduje się jedynie w publikacji K. Kunze, D. Nübling (2012, s. 441).

⁸ Słaby dopełniacz z formantem $-en$ występuje m.in. w nazwiskach odzawodowych i odprzezwiskowych, np. *Graf* → *Grafen* (Kunze K., Nübling D., 2012, s. 61).

⁹ Przetawienie wzajemnego uporządkowania jednostek językowych, np. fonemów (por. Polański E., 2003, s. 363).

¹⁰ W epoce humanizmu panował zwyczaj, że uczeni tłumaczyli swe nazwiska na język łaciński albo przynajmniej opatrywali je łacińską końcówką $-us$ lub $-ius$ (Schwarz E., 1973, s. 36).

– *Freiman*: Freiman 1607 E 462 k. 28 v.

Zapis zgodny z ówczesną ortografią. Nazwisko nie przetrwało do XVIII w.

FREITAG: 1. przezwisko od dnia tygodnia, w jakim odbywano służbę ‘piątek’ (Dud, 2005, s. 256, por. Brech 1957–1960, s. 502), 2. przezwisko od dnia urodzenia (Naumann H., 1989, s. 108). Brak innych wariantów w materiale badawczym:

– *Freitag*: Freitag 1610 E 462 k. 42v.

Nazwisko występuje w spisie mian z XVIII w. (BE, 1997, s. 54) i w wieku XX (SNWPU, 1993, s. 174).

FRENTZEL: może nazwisko derywowane sufiksem *-l¹¹* od: 1) skróconej formy imienia Lafren(t)z, dolnoniemieckiej formy imienia Lorenz, 2) nazwy miejscowości Frenz (Nadrenia-Westfalia, Saksonia-Anhalt) (Dud, 2005, s. 256–257). Brak innych wariantów w materiale badawczym:

– *Frentzel*: Frentzel 1613 E 462 k. 53, Frentzel 1615 E 462 k. 61v.

Nazwisko nie przetrwało do XVIII w.

FRIDRICH: wariant nazwiska od imienia Friedrich (Dud, 2005, s. 258). Brak innych wariantów w materiale badawczym:

– *Fridrich*: Albertus Fridrich Catharina uxor, Dorothea 1601 E 462 k. 11v.

Powyższe miano figuruje w spisie nazwisk z XVIII w. (BE, 1997, s. 54), warianty *Friedrich* i *Fridrich* obecne są w XX w. (SNWPU, 1993, s. 181, 180).

FRISE: forma nazwiska Fries(e): 1. nazwisko odetniczne od nazwy ludu Fryzów, 2. od imienia Friso (Dud, 2005, s. 258). Nazwisko ma wiele wariantów:

– *Fries*: Fries 1609 E 462 k. 37,

– *Friesen*: Friesen 1607 E 462 k. 30 v.,

– *Friesius*: Friesius 1608 36 v.,

– *Frieß*: Frieß 1607 E 462 k. 27, Frieß 1616 E 462 k. 64 v., Frieß 1618 E 462 k. 71,

– *Frihs*: Frihs 1604 K. 19v.,

– *Frise*: Frise 1605 E 462 k. 20,

– *Frisi*: Frisi 1605 E 462 k. 23,

¹¹ Zob. K. Kunze, D. Nübling (2012, s. 441).

– *Frisii*: Frisii 1608 E 462 k. 34v., Frisii 1610 E 462 k. 42v.,

– *Frisius*: Frisius 1607 E 462 k. 29v., Frisius 1608 K. 35, Frisius 1608 E 462 k. 35v.

Formy *Friesius* i *Frisius* powstały przez dołączenie łacińskiej końcówki *-ius*. Warianty *Fresii*, *Frisi*, *Frisii* występują w łacińskim dopełniaczu, zaś forma *Friesen* w słabym niemieckim dopełniaczu.

Nazwisko dotrwało do XVIII w. W spisie nazwisk z Warmii figurują jego warianty: *Fres*, *Fries*, *Friese*, *Friess*, *Frise* (BE, 1997, s. 54–55). Nazwisko *Friese* występuje w XX w. (SNWPU, 1993, s. 181).

FRIDLERUS: nazwisko zlatynizowane sufiksem *-us* od *Fridler*: nazwisko derywowane sufiksem *-ler* prawdopodobnie od staro-wysoko-niemieckiego *fridu* ‘pokój, rozejm’ (Gott, 1954, s. 269). Brak innych odmianek w księdze chrztów:

– *Fridlerus*: Fridlerus 1603 E 462 k. 14.

Nazwisko nie przetrwało do XVIII w.

FRIESCH: forma skrócona i spieszczona imienia *Friedrich* (Brech, 1957–1960, s. 507). Brak innych wariantów w materiale badawczym:

– *Friesch*: Friesch 1614 E 462 k. 56.

Nazwisko nie przetrwało do XVIII w.

FRISCHGREBER: nazwisko to nie figuruje w słownikach onomastycznych, ale jest złożeniem słowa *frisch* ‘świeży’ i *Gräber* ‘grabarz’. Notowane są też nazwiska *Frisch* (Brech, 1957–1960, s. 508) oraz *Greber* (Brech, 1957–1960, s. 582). Brak innych wariantów w materiale badawczym:

– *Frischgreber*: Blasius Frischgreber Hedvigis uxor 1603 E 462 k. 15.

Nazwiska brak w spisie nazwisk mieszkańców Warmii z XVIII w.

FRÖDLER: może nazwisko derywowane sufiksem *-ler* od nazwy osobowej *Fröde*: od starego fryzyjsko-dolnoniemieckiego imienia *Frodde*, *Frödde* (Dud, 2005, s. 259). Brak innych wariantów w materiale badawczym:

– *Frödler*: Frödler 1615 E 462 k. 60.

Nazwisko nie figuruje w XVIII-wiecznym spisie z Warmii.

FRÖHLICH: nazwisko odprzezwiskowe od średnio-wysoko-niemieckiego *vrælich* ‘zadowolony, wesoły’ (Dud, 2005, s. 261). Miano ma następujące warianty:

- *Frelich*: Modestus Frelich 1579 E 462 k. 2,
- *Fröhlich*: Simon Fröhlich, Elisabeth uxor 1600 E 462 k. 9,
- *Frolich*: Frolich 1605 E 462 k. 21.

Wariant *Frelich* powstał od nazwy osobowej *Frelich* wskutek labializacji $\ddot{o} > e$ (Gott, 1954, s. 151), z kolei postać *Frolich* może być błędnym zapisem kopisty (w tym czasie dopiero utrwalają się w pisowni umlauty).

Nazwisko jest obecne w spisie nazwisk z XVIII w. (BE, 1997, s. 55).

FROM: forma słownikowa: **Fromm**: 1. przerwisko od średnio-dolno-niemieckiego *vrom(e)*, średnio-wysoko-niemieckiego *vrum*, *vrom* ‘dzielny, zacny, uczciwy, szanowany’ (Dud, 2005, s. 261, por. Brech, 1957–1960, s. 512), 2. od formy skróconej imion tworzonych z *fruma*, np. *Frommhold* (Dud, 2005, s. 261, por. Brech, 1957–1960, s. 512). Brak innych wariantów w materiale badawczym:

- *From*: From 1605 E 462 k. 22.

Forma *From* uległa polonizacji, podwójne *m* zostało zredukowane do pojedynczego.

Nazwisko jest obecne w spisie nazwisk z XVIII w. (BE, 1997, s. 55) oraz w XX w. (SNWPU, 1993, s. 185).

FROST: przerwisko od średnio-dolno-niemieckiego, średnio-wysoko-niemieckiego *vrost* ‘zimno, mróz, dreszcz’; przerośnie ‘oziębłość’, aluzja do charakteru pierwszego nosiciela nazwiska (Dud, 2005, s. 261). Brak innych wariantów w materiale badawczym:

- *Frost*: *Frost* 1611 E 462 k. 45 v., *Frost* 1616 E 462 k. 64 v., *Frost* 1617 E 462 k. 68 v.

Nazwisko jest obecne w spisie nazwisk z XVIII w. (BE, 1997, s. 55) oraz w XX w. (SNWPU, 1993, s. 187).

FUNCK: 1. nazwisko od przerwiska związanego z zawodem kowala od średnio-wysoko-niemieckiego *vunke* ‘iskra’, 2. nazwisko od przerwiska małej, żywej osoby (Dud, 2005, s. 263). Brak innych wariantów w materiale badawczym:

- *Funck*: Funck 1608 E 462 k. 35v.

Nazwisko jest obecne w spisie nazwisk z XVIII w. (BE, 1997, s. 55).

Wnioski

W niniejszym szkicu opracowano 29 nazwisk. Większość z nich jest niederywowana. Pozostałe antroponimy derywowane są za pomocą sufiksów niemieckich: *-er*, *-l*, *-ler*, *-mann*, *-ner*, łacińskiego sufiksu *-ius* oraz paradygmatycznie formantem *-en*. Nieliczne nazwy osobowe występują w formie skróconych lub/i spieszonych imion. Większa część nazwisk jest jednomotywacyjna. Pochodzą one od nazw miejscowości, od nazw zawodów, od imion oraz od przydomków. Dziewięć nazw osobowych ma dwie i więcej motywacji. Nieliczne miana mają swoje odmianki. Przyczynami występowania wariantów nazwisk w badanym materiale są: polonizacja, latynizacja, podwajanie spółgłosek bez uzasadnienia, pozostałości po zasadach pisowni w języku wczesno-nowo-wysoko-niemieckim, pochodzenie z języka średnio-dolno-niemieckiego. Wśród badanych nazwisk występuje gniazdo nazwotwórcze, tj. więcej niż jedno miano pochodzi od tej samej bazy: *Fredell*, *Fredlen*, *Fredler*, *Fredlerus*. Co interesujące, jedna z nazw osobowych pochodzi od czasownika: *Feger*. Do XVIII i XX w. nie przetrwało na Warmii i w dawnym województwie olsztyńskim 18 antroponimów, tj. około dwie trzecie badanego materiału.

BIBLIOGRAFIA

Opracowania

- Chłosta Jan, 2002, *Słownik Warmii (historyczno-geograficzny)*, Wydawnictwo Littera, Olsztyn.
- Cieślak Aleksandra, 2008, *Grafia i fonetyka w nazwiskach Polaków*, w: Janusz Trempała i in. (red.), *Studia linguistica in honorem Edvardi Breza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz, s. 30–36.
- Guz Marzena, 2016a, *Benennungen der Rektoren, Kantoren und Organisten der Pfarrschule in Rößel (1420–1931)*, Białostockie Archiwum Językowe, nr 16, s. 147–157.
- Guz Marzena, 2016b, *Die häufigsten Familiennamen deutscher Herkunft in Rößel im 16. und 17. Jahrhundert*, w: Dorota Kaczmarek i in. (red.), *Felder der Sprache – Felder der Forschung. Lodzer Germanistikbeiträge 8. Im Spiegel der germanistischen Linguistik*, Primum Verbum, Łódź, s. 21–31.
- Guz Marzena, 2018, *Nazwiska niemieckie na Warmii u schyłku XVIII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn.
- Guz Marzena, 2021, *Nazwiska niemieckie z Reszła z XVI i XVII wieku na litery A i B*, Forum Filologiczne Ateneum, nr 1(9), s. 71–84.
- Hartig Joachim, 1996, *Morphologie und Wortbildung der Familiennamen: Germanisch*, w: Ernst Eichler i in. (red.), *Namenforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, s. 1259–1262.
- Karszniewicz Alicja, 1995, *Klasyfikacja i adaptacja zapożyczeń niemieckich w języku polskim*, Orbis Linguarum, nr 2, s. 223–232.

- Kunze Konrad, Nübling Damaris (red.), 2011, *Deutscher Familiennamenatlas*. Band 2: *Graphematik/Phonologie der Familiennamen II: Konsonantismus*, De Gruyter, Berlin, New York.
- Kunze Konrad, Nübling Damaris (red.), 2012, *Deutscher Familiennamenatlas*. Band 3: *Morphologie der Familiennamen*, De Gruyter, Berlin, New York.
- Lica Zenon, 2009, *Sposoby adaptacji nazwisk pomorskich genetycznie niemieckich w polszczyźnie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Lica Zenon, 2011, *Niemieckie zjawiska fonetyczno-fonologiczne i słowotwórcze w nazwiskach pomorskich*, w: Maria Biolik, Jerzy Duma (red.), *Chrematonimia jako fenomen współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn, s. 293–299.
- Lica Zenon, 2020, *O niemieckich nazwiskach współczesnych Polaków*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Lübben August, 1989, *Mittelniederdeutsches Handwörterbuch. Nach dem Tode des Verfassers vollendet von Christoph Walther*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Naumann Horst, 1989, *Familiennamenbuch*, VEB Bibliographisches Institut, Leipzig.
- Neumann Isolde, 1981, *Die Familiennamen der Stadtbewohner in den Kreisen Oschatz, Riesa und Grossenhain bis 1600*, Akademie-Verlag, Berlin.
- Polański Edward (red.), 2003, *Encyklopedia językoznawstwa*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich. Wydawnictwo, Wrocław, Warszawa, Kraków.
- Rospond Stanisław, 1967, *Słownik nazwisk śląskich. Część I*, Ossolineum, Wrocław.
- Schwarz Ernst, 1973, *Sudetendeutsche Familiennamen des 15. und 16. Jahrhunderts*, Verlag Robert Lerche, Vormal's Calve'sche Universitätsbuchhandlung, München, Prag.
- Zoder Rudolf, 1968, *Familiennamen in Ostfalen*, I–II, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim.

Wykaz skrótów bibliograficznych

- BE = Heling Reinhold, Poschmann, Brigitte, 1997, *Die Bevölkerung des Ermlands 1773. Die ältesten Prästationstabellen des Hochstifts*. Band 3 – *Register*, Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Beiheft 13/3, s. 35–138.
- Brech I = Brechenmacher Josef Karl, 1957–1960, *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Familiennamen*, C. A. Starke Verlag, Limburg a.d. Lahn.
- Dud = *Duden. Familiennamen. Herkunft und Bedeutung*. Bearbeitet von Rosa und Volker Kohlheim, 2005, Dudenverlag, Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich.
- Gott = Gottschald Max, 1954, *Deutsche Namenkunde. Unsere Familiennamen nach ihrer Entstehung und Bedeutung*, de Gruyter, Berlin.
- SNWPU = Rymut Kazimierz, 1993, *Słownik nazwisk współcześnie w Polsce używanych*. T. 3, *E-G*, Polska Akademia Nauk. Instytut Języka Polskiego, Kraków.

Svitlana Soroka¹
Department of Public Administration
Petro Mohyla Black Sea National University

Olena Faichuk²
Department of Social Work, Management and Pedagogics
Petro Mohyla Black Sea National University

Evolution of Youth Protest: Soviet Historiography of Informal Youth Associations in Ukraine

[Ewolucja protestu młodzieżowego: radziecka historiografia nieformalnych stowarzyszeń młodzieżowych na Ukrainie]

Streszczenie: W artykule przedstawiono istotne dla współczesnej socjologii badania historiograficzne nieformalnych stowarzyszeń młodzieżowych społeczeństwa radzieckiego. Mimo że nieformalne stowarzyszenia młodzieżowe w Związku Radzieckim istniały zawsze, ich analiza była możliwa dopiero po rozpoczęciu „pierestrojki”. Aktywacja badań rozpoczęła się w latach 1986–1988. Szczyt badań socjologicznych dotyczących tych zrzeszeń młodzieżowych, a także wypracowanie mechanizmów pozwalających na analizę i wskazanie ich kierunku przypadł na lata 1989–1991. Autorki opisały główne obszary działalności nieformalnych stowarzyszeń młodzieżowych, a także przedstawili, w jaki sposób tym problemem zajmowali się niektórzy badacze.

Summary: This article presents a historiographical study of the informal youth associations of Soviet society that is relevant to contemporary sociology. Although informal youth associations in the Soviet Union had always existed, their analysis was only possible after the beginning of “perestroika”. The activation of research began in 1986–1988. The peak of sociological research on these youth associations, as well as the development of mechanisms to analyse and point in their direction, occurred in 1989–1991. The authors have described the main areas of activity of informal youth associations, as well as how this problem has been addressed by some researchers.

¹ Svitlana Soroka, Department of Public Administration, Petro Mohyla Black Sea National University, 68 Desantnikiv 10, 54003 Mykolayiv, Ukraine, svet230879@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2022-0388>.

² Olena Faichuk, Department of Social Work, Management and Pedagogics, Petro Mohyla Black Sea National University, 68 Desantnikiv 10, 54-003 Mykolayiv, Ukraine, e.l.fajchuk@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0001-8889-0455>.

Słowa kluczowe: nieformalne stowarzyszenia młodzieżowe; polityka młodzieżowa; społeczeństwo radzieckie; historiografia; socjologia historyczna.

Keywords: informal youth associations; youth policy; soviet society; historiography; historical sociology.

Introduction

Informal non-governmental organizations were special associations in the Soviet Union where citizens actually did not have the right to freely unite for realizing their own needs and interests. Young people could participate only in official youth organizations created by the state and the Communist Party of the Soviet Union (CPSU). The main youth organization was the All-Union Leninist Young Communist League (Komsomol). The creation of associations beyond official structures was considered to be illegal and was strictly prosecuted by the Party and the Committee for State Security (KGB). With the beginning of “perestroika” in the mid-1980s in the USSR the situation was gradually changing, and the public initiative was given a different status.

Informal associations that emerged massively in the Soviet society in the second half of the 1980s were characterized as associations independent of the Party and state control (Evans A., 2002, p. 323), and they differed from formal official youth unions (Krawatzek F., 2016, p. 195). According to Hillary Pilkington, the term informal people meant “informal groups”, but in fact they were not necessarily informal in their organization or activities since by the end of “perestroika” some of them had turned into national movements. Rather, their informal status meant activities in those areas that were not included in the state or formal sector (Pilkington H., 1994, p. 115).

In scientific researches, other concepts to denote informal youth associations are used. Informal youth associations are called “unofficial” or “independent” associations. The terms “club” or “association” are used to denote small informal groups consisted of 10 to 30 people, the term “association” means more organized group consisted of more members, or with a program and goals (Levine N., 1995, p. 31). So-called indirect (oblique) group is the type of informal associations. When the Soviet political system did not allow holding open discussions, the representatives of indirect groups of society demonstrated considerably different opinions in the media. Although, they had no chance to transform themselves into socio-political organizations within the Soviet system (Nolte H., 2014, p. 122). Certain types of informal associations that emerged in the last years of

the USSR existence are studied as “proto-factories of thought” (Sungurov A., 2012, p. 24–25).

Studying unofficial associations in Soviet society, it should be noted that the concept itself acquired a specific meaning, in contrast to that applied in sociology. Determining formal and informal associations, scientists take into consideration two initial criteria – legal recognition and organizational structure. Firstly, informal associations have no legal status. Only collective agreement provides them with legitimacy. Secondly, informal associations have more diffuse structure than formal ones. Their boundaries, composition and hierarchy are less obvious (March K. and Taqu R., 1982, p. 3).

It is necessary to highlight such peculiarities of informal associations in the Soviet society: the creation of associations based on people’s initiative; non-integration into the socio-political system; independence from official structures. In our research, we come to the conclusion that “informal (unofficial) youth associations” are a voluntary association of citizens aged between 14 and 35 years old, created to protect and represent their rights and interests in various spheres of life as well as to participate in the management of public affairs. Such associations have the following features as the creation of an association based on the society members’ initiative, non-integration into the socio-political system, and independence from official structures.

Today, there is no doubt that researchers should pay more attention to unofficial structures since their influence on official organizations is increasingly amplifying in the modern world. Also particularly topical is the activity of unofficial associations in the period of socio-political and economic transformations. In the Union of Soviet Socialist Republics (USSR) during Gorbachev’s reforms, unofficial associations weakened the state’s ability to implement reforms. Therefore, it is still necessary to understand how informal, micro-level social structures influence formal macro-level institutional forms (Banovi R., 2015, p. 199). Presently, so-called “color revolutions” are believed to be stimuli to youth movements (Beacháin D. and Polese A., 2010, p. 615).

The research objective is to identify features and trends in the study of informal youth associations in the Soviet Union in 1970–1991, periodization of historiography and identification of factors influencing the study of this problem in the Soviet Union.

The First Attempts to Research Informal Youth Associations in the Soviet Union

The research of the activity of informal youth associations in the Soviet society dates back to 1970s. However, it had been keeping low profile until 1986, when informal groups became a common phenomenon in the society. The lack of scientific research on this issue in Soviet historiography before “perestroika – restructuring” comes down to the following two factors:

- 1) political conjuncture, which implied that the research on social and political activity of the youth was solely confined to official organizations;
- 2) absence of the factual material due to the non-disclosure of the information concerning the creation and functioning of youth associations in the USSR.

Meanwhile there were just a few publications, which touched on different aspects of this problem. Namely, V. Alekseeva devoted her publication to the problem of informal teenage groups in the urban environment, in which she attempted to study and compare the informal groups at schools and colleges in terms of regional aspect. It suggested that the fundamental premise of an informal group is not primarily their activity, but the basic need for interpersonal communication (Alekseeva V., 1977, p. 61).

More attention to studies in the specified field was paid by foreign researchers. However, their capacity for fundamental research was rather limited, specifically, due to the shortage of objective information regarding the informal activity of the Soviet youth. Therefore, they focused on purely specific aspects of the youth organization activity in the light of analyzing the activity of opposition in Ukraine. In particular, the activity of the Sixtiers and the buildup of opposition support in Ukrainian society, notably, among the youth in the early 1960s, were highlighted in the publications by J. Kolasky (Kolasky J., 1970) and B. Nahaylo (Nahaylo B., 1983) released in Canada.

In his research of Ukrainian nationalist movement in the USSR after 1965 published in London in 1971, J. Birch provided the succinct analysis of the youth organization “The Union for the Liberation of Ukraine” founded in 1950s (Birch J., 1971). In his work, the researcher classified the participants according to age, education level and profession.

Amid the studies into the activity of other opposition groups, K. Farmer paid considerable attention to youth organization in one of his publications (Farmer K., 1980). In the fifth section devoted to the outburst of nationalist opposition in Ukraine and the response of the Soviet regime, he analyzes the activity of such organizations as ‘The Union for the Liberation of Ukraine’, Ukrainian National Committee, “Union of Ukrainian Youth of Halychyna” and the Union of Creative Youth in Dnipropetrovsk.

Activation of the Studying the Problem by Soviet Researchers in 1986–1988

The period from 1986 to August 1988 is marked by the emergence of numerous publications on this subject. The shift of focus in the studies of youth social activity was down to the onset of democratic processes and “Glasnost – publicity” in the USSR in mid-1980s. The revision of the dogmatic concepts of Soviet science and the accepted ideological schemes in research on political and social activity of the population marked the new stage of social science development. The methodology of social research was also prone to change. While still being focused on the principles of Marxism and Leninism, it incorporated a number of new approaches to the study of social and political processes and phenomena.

The onset of the major activity in the studies of the issue was in the period between 1986 and 1988. Simultaneously, grew the public interest in the activity of informal organizations as well as the number of substantial research as well as publications addressing the problem. In terms of defining the essence, content, the reasons for creation and different aspects of the activity of informal youth organizations, the most productive and promising were the publications by Kulikov V. (1986), Bestuzhev-Lada I. (1987), Levicheva V. (1987), Lihachev B. (1987), Zhukov V. (1987), Churbanov V., Nelyubin, A. (1988), Afanasiev V. Kofyirin N. (1988).

The evidenceshowing that the new approach to researching the problem of informal youth organizations was coming up was the monograph by O. Lukov „Youth movement in the Socialist society: theory and practice” (Lukov V., 1987). For the first time ever this work referred to informal organizations as the constituent part of the socialist youth movement, which had a considerable influence on its development (Lukov V., 1987, p. 82). However, the author claims that informal groups and movements came up due to the spontaneous trends in youth movement. Consequently, subject to the conscious onset, such spontaneity typical of socialist youth movement can positively affect conservative organizational bodies. Conversely, “the spontaneous types of youth movement, which fail to embody the key interests of the young generation, may prove to be not in line with their basic system-building component which is crucial of organizational unions of progressive youth” (Lukov V., 1987, p. 83–84). Judging by that, it could be referred to as the birth of the idea concerning the necessity of granting the informal organizations a certain status in youth movement, still, highlighting the secondary status of such youth initiatives as opposed to the official mass youth organization (All-Union Leninist Young Communist League in the Soviet Union).

Bluvshhteyn, Yu. and Yustitskiy V. researched the essence and the content of the notion of informal organizations, as well as their classifications and functions (Bluvshhteyn Yu. and Yustitskiy V., 1987). The main difference between the informal and official groups was the absence of the legal status of the former. Later this problem in terms of youth subcultures was addressed by Fayn, A., the researcher from Leningrad. He categorized the informal groups' initiatives on the grounds of age as independent adult groups and informal teenage groups. While the former emerge with a socially consistent purpose, well-formulated programs and formal characteristics, the latter are created purely for socializing (Fayn A., 1988, p. 25). The works by Bluvshhteyn Yu., Yustitskiy V. and Fayn A. have marked the origin of two different perspectives in terms of defining and classifying informal organizations.

In the course of analyzing the state of the scientific research of the issue, it is essential to mention one of the critical publications by lawyer Belyaeva N. In her characteristics of the adopted in 1986 "Provision on independent societies and hobby clubs" she acknowledged that the lawmaker's position in terms of "role assignment" between a club and its founder is clearly not beneficial for independent societies (Belyaeva N., 1987, p. 30).

However, it is regarded as positive that research into the causes of founding informal youth organizations becomes the subject of the majority of scientific studies. Namely, Plaksiy S. put the emergence of the considerable number of informal organizations in late 1980s down to the fact that a substantial portion of young people was put off by the traditional social institutions, the formal activity of social organizations, social demagoguery, the infringement of the principles of social justice (Plaksiy S., 1988a, p. 83). This perspective was dominant among the majority of researchers at the time.

The article by Sundiev, I. deserves special attention among the works of Soviet researchers. The author pioneered among others not only by defining the causes of emergence and the characteristics of informal organizations, but also in his attempts to analyze the evolution of informal youth movements from the early years of Komsomol (Sundiev I., 1987). The problem of division into periods was also addressed by Malyutin, M. He specified the first wave – after the 20th Party Congress XX till 1982, the period of decline – from 1983 to 1985 and the second wave starting from 1986 (Malyutin M., 1988, p. 26).

The issue of informal organizations was in the focus of active research among psychologists. The outstanding works comprise the articles by Rozin M. (1988), Dolnik V. (1988) and Zayarnaya O. (1988). In their analysis of the activity of punks, metallists and football fans, they made

a point that the expressiveness and the demonstrative behavior of these groups closely related to the revival of archaic culture forms.

In 1988 Moscow saw the publication of a number of monographies devoted to the activity of informal organizations (Rumyantsev O., 1988; Nenashev S., 1988; Yanitskiy O., 1988; Plaksiy S., 1988b). Despite the fact that they were predominantly of scientific nature and had a certain bias, the authors touched on many relevant aspects of the issue. O. Rumyantsev attached significance to the unofficial initiatives, highlighting the fact that the emergence of independent societies virtually marked the onset and development of the basics of socialist civil society in the USSR (Rumyantsev O., 1988, p. 22). The researcher also shed light on the issue of the interaction between independent societies and government bodies, which he widely criticized, highlighting the pointless nature of the process of integrating independent societies in the existing system of civil organizations, with the authorities implementing selective approach in terms of unofficial initiatives or even using enforcement to struggle with the “rebellious” organizations.

Plaksiy, S. analyzed youth organizations on the grounds of the considerable bulk of factual data. Conceptually, as well as other researchers, he categorized youth organizations as independent and informal. The major focus is on the issue of classifying youth organizations based on the differentiated approach (pro-social, non-social and anti-social), which will eventually be the dominant approach among the pundits of that period (Plaksiy S., 1988b, p. 54).

Growing interest in informal youth organizations from government agencies facilitated the development of the research as well as the emergence of new publications and even compilations made by the USSR Academy of Sciences and the Higher School of Komsomol at Komsomol Central Committee. Although the first compilation “The informal youth organizations and ideological struggle” (Filatov A., 1988) comprised the articles containing a high degree of conjuncture, the second one “Informal youth organizations yesterday, today... And tomorrow?” proved to be much more unbiased. Namely, Vohmintseva G. analyzed the dynamics of the relationships between informal organizations and governing bodies and came to the conclusion about the low competence of the government, which frequently exercise persecution of the non-conformists in order to compensate for the lack of real power. The absence of clear criteria in terms of classifying organizations into “positive” and “negative” makes government bodies disoriented and leads them to the attempts of banning the very innocent initiatives (Vohmintseva G., 1988, p. 36–37). In order to alleviate the strain between civil initiatives and the government, the researcher deemed

it necessary to legally acknowledge the activity of informal organizations and grant them with democratic rights and liberties. Among these, the most invaluable warnings are as follows: "Using violent methods will inevitably cause resistance, the power of which will be proportional to the radicalism of the measures taken. Government bodies will have nothing but use force, which will eventually result in the national crisis" (Vohmintseva G., 1988, p. 42).

In 1986–1988, the phenomenon of the Communard movement as one of the directions of the informal youth initiative in the 1960s and 1970s was actively studied. The pedagogical Communard movement developed in the youth-Komsomol environment and arose as a response to the authoritarianism and de-individualization of the Soviet education system. This movement was based on the method of collective creative education developed in 1957 by the associate professor of the Leningrad Institute of Pedagogy and Psychology Ihor Ivanov and other teachers based on the pedagogical ideas of Anton Makarenko. On its basis, in 1959, the Frunzen Commune was created in the House of Pioneers and Schoolchildren in Leningrad.

This action was supported by the party-Komsomol organs, and in 1962 the newspaper "Komsomolska Pravda" opened a correspondence club of young Communards to promote the Frunze Commune. Sections of the club began to appear in the country's schools. Local Komsomol committees also contributed to this initiative, which is why the Communard movement quickly spread throughout the territory of the USSR. From that time, meetings of young Communards also began to be held in various cities of the country. In the 1960s, Kyiv, Kharkiv, Odesa, and Donetsk became the centers of the communist movement in Ukraine. During this period, at its height, the movement included tens of thousands of schoolchildren and teenagers.

At the end of the 1980s, a number of publications were published in which various aspects of communalism were highlighted (Kazakyna M., 1988; Gazman O., 1988; Shmakov S., 1988; Mudryk A., 1988). The authors analyze the social doctrine of the Communard movement. Special attention was paid to the issue of self-governance and democracy in the commune during the examination of the pedagogical principles of communalism. Thus, the researcher of the Communard methodology M. Kazakyna characterized these phenomena as follows: "...self-active, democratic ways of life of the collective extended to all spheres: ideological, industrial work, economic and domestic, cultural and leisure. The absence of prohibited areas for criticism, privileged persons, honest and consistent publicity, sincere concern for the common cause..." (Kazakyna M., 1988, p. 67). For the Soviet school, with its organization and authoritarian style of education,

the pedagogical basis of the Communard movement was quite progressive. She contributed to the discovery of creative abilities and the formation of a comprehensively developed personality.

The Development of Fundamental Research and a Scientific Direction in Soviet Sociology

The period from 1989 to 1991 was marked by the broadening range of issues, which resulted in the emergence of fundamental works on the subject. These trends stimulated by the politicization and the rigorous activity of informal organizations combined with the increasing impact on social and political processes in the country.

It is most noteworthy that the researcher E. Komarova in 1989 issued the PhD thesis "The problems of emergence and development of informal youth organizations in the context of socialism". The research conducted with the archive materials, scientific compilations on philosophy, sociology, psychology, pedagogy, the findings of social surveys enabled the author to advance to the new level of the subject awareness. Consequently, she made the following conclusions:

- The activity of informal organizations relates to the dynamics of social, economic and political processes inside the system (periods of revolutionary changes are inevitably marked by the intensive growth of youth independence).
- The value of independent societies lies in forming the democratic personality.
- The typical feature of independent societies, which emerge from the underground, is the weakening of Western anti-party orientation.
- The use of violent methods of influence on informal organizations is unacceptable due to the inevitable resistance in response (Komarova E., 1989, p. 6).

Despite this, the author's compliance with the political conjuncture had a certain effect on the scientific significance of the paper. Consequently, the main drawbacks concerning her research were as follows:

– firstly, the classification of informal organizations by the principle of their social focus (positive, neutral and negative) was based not on the objective criteria but on the acknowledgement of ideological and political elements;

– secondly, the author researched the practical activity of only socially "positive" groups, which led to the lack of research on a number of vital issues pertinent to the way a wide range of informal initiatives function.

Noteworthy among the publications of that period is the article by Berezovskiy V. and Krotov N., which brought new perspectives into the research on the evolution of informal organizations in the USSR. Thus, they concluded that the informal organizations in late 1980s were human rights groups and social initiative organizations (community movements, nature protection groups and international brigade movement) of 1960s–70s. The initiative, which stood out among others, was “The New Wave”, which is claimed to have originated under the influence of democracy and publicity in 1987–1988 (Berezovskiy V. and Krotov N. 1989, p. 23).

In 1989 the complex monographic research on the activity of informal youth organizations was released (Levicheva V., 1989a; Levicheva V., 1989b; Shkurin V., 1990). The works by Levicheva, despite their scientific character, contained certain innovations concerning her approach to the research. It implies that the researcher referred to the classification of informal organizations as “unrighteous” due to their social focus which remained dominant in the research typical of that period. She claimed that the universal classification criterion would be ‘the law, the infringement of which could be the only grounds for classifying the non-conformists as “anti-social” (Levicheva V., 1989b, p. 31). Compared to the work of Levicheva V., Shkurin V. conducted a deeper analysis of the informal youth organizations on the nationwide scale. The wide use of sociological research, accounting for the experience of other social countries in working with non-conformists in the course of studying the activity of various organizations made the work more fundamental.

In terms of characterizing the general research of the informal youth organizations, it is essential to note the studies into other trends of youth initiatives. Thus, the interest in environmental protection stipulated the development of research on students’ conservationist brigades. In the context of the ecological movement in the USSR, the activity of conservationist brigades is addressed in the works by Yanitskiy O. (1989, 1990), Zabelin S. (1989) and Shvarts E. (1990). In particular, Schwarz criticizes the draft law “About the voluntary bodies, independent organizations and voluntary independent organizations”, deeming it necessary to formalize in legislation not the sanctioning order of creating civil organizations, as defined in the law, but the order of registration; additionally, to grant the groups with a wide range of civil rights. Additionally, the researcher highlights the importance of taking into account the activity of Nature Protection Brigades in the course of developing and enforcing the law. Another researcher who highlighted the issues of the functioning of civil initiatives in the context of nature conservation was Tarnavskiy A. (1990).

The formation and development of the Communard movement is devoted to the work of Simon Soloveychik (Soloveychik S., 1989). It is a description of events related to the creation of the Frunzen commune in Leningrad and its activities, the spread of Communard groups throughout the territory of the Soviet Union. The study also paid considerable attention to the essence, nature and practice of implementing communalism in school and student groups. Also analyzing the social doctrine of the Communard movement, the author singles out pedagogical and ideological components. The pedagogical basis of the movement was a combination of collective creativity, elements of the scouting movement, games and learning. The activities of the Communards were based on the methodology of "collective creative work", which was aimed at achieving an unpredictable creative result. Therefore, the main motto of the Communards was: "Everything is creative, why else?" (Soloveychik S., 1989, p. 137).

Starting from 1989, numerous works on youth subcultures were released. Rock music was positively evaluated as the constituent part of youth subculture in the research by Vakulina E., Klyueva E., Syicheva N. (1989), Shklyar Yu., Eydelman M. (1989), Sitnikov V. (1989). The most productive fundamental research on the issue on the nationwide scale were "Rock music in the USSR" by Troitskiy A. (1990) as well as his monography "Rock in the Union. 60s, 70s, 80s..." (Troitskiy A., 1991). They contained an abundance of factual material concerning the evolution of rock music in the USSR and in Ukraine in particular. Thus, the first research presents evidence on the development of rock music in Ukraine from 1966. Certain articles were dedicated to the activity of rock clubs in Kyiv, Kharkiv, Lviv and Dnipropetrovsk in the late 1980s and rock festivals held throughout that period. Besides they highlighted the role rock music played in the Soviet society, its influence on youth, the response of the authorities to the emergence and development of this genre. A. Troitskiy characterizes the importance of rock music for the society of the 1960s – early 1980s in the following way: "The high level of mastering the word, charged for thinking... made our generation capable of realizing this slow revolution in the young people's views throughout the gloomiest of the years, being emotional and psychological toner and, in a sense, the precursor of the publicity" (Troitskiy A., 1991, p. 171).

Another researcher, Fayn, A., devoted his publication to the analysis of the ideology of Soviet hippies. The positive trend proved to be the attempt of the author to be objective to the phenomenon, leaving aside the previously defined perspectives, which portrayed hippies as purely antisocial elements. The research on the program of the movement enabled the author to define the social and political views of these groups of youth

(Fayn A., 1989). In 1990 Fayn A. in conjunction with Zapesotskiy A. published the research on the informal youth organizations. Regardless of the scientific nature of the publication, it revealed the essence and the typical features of the activity of hippies, punks and other subcultural youth unions (Zapesotskiy A. and Fayn A., 1990).

Certain aspects of the activity as well as the typical features of the views of the members of subcultural groups are highlighted in the scientific compilation "Psychological peculiarities of independent teenage and adolescent groups" devised by the members of the Research and Development Institution of General and Pedagogical Psychology of the USSR Academy of Pedagogical Science in 1990. Most noteworthy were the articles by Schepanskaya T. (1990) and Rozin M. (1990a, 1990b). The analysis of psychological problems experienced by Afgan War veterans in the research conducted by Znakov V. gives insight into the factors stipulating the foundation of these groups (Znakov 1990).

Throughout 1990 on the nationwide scale was released a number of scientific publications on the issues of the activity of informal youth organizations. Despite their descriptive character, some of them are of special concern to the researchers, comprising a substantial bulk of factual material as well as containing certain ambiguity of interpretation (Gromov A. and Kuzin O., 1990; Pechenev V., 1990; Komissarov S. and Shendrik A., 1990; Olshanskiy D., 1990; Pashkov M., 1990; Schegortsov V., 1990). More important research in terms of factual data comprises the following compilations: "Non-conformists: social initiatives" (1990) and "By the unwritten street laws" (1991). They comprise the articles by outstanding Soviet researchers in terms of the issue of the activity of informal organizations, among which the most noteworthy ones were by Levicheva V. (1991), Sundiev I. (1990; 1991), Mazurova A., Rozin M. (1991), Revin V. (1991), Eremin V. (1991) and Sundiev I., Radzihovskiy L. (1991).

The attempt to write a comprehensive scientific research devoted to the most relevant problems of the activity of the informal youth organizations was the compilation "Independent civil movements: problems and perspectives" published by Research and Development Institution of Culture in 1990. The view of the problem was expressed by experts in philosophy, sociology, psychology, cultural science, history and law giving the multi-faceted perspective on categories, notions, classification schemes and methodological approaches to the issue. The solutions to the theoretical and methodological issues concerning informal youth organizations were presented in the articles by Suslova E. (1990) and Apresyan R. (1990). Noteworthy is the article by Grishin V., devoted to the activity of the subcultural youth groups in the USSR and the response of the authorities to this process (Grishin V., 1990).

Sociological analysis of the informal youth organizations in the context of studying the social and political potential of the youth was conducted in the PhD thesis by Doctor of Sociology Levanov E. He deems the importance of the independent organizations is about optimizing social development as young people's political activity is based not on the directives from "above", distorted by the multi-layered bureaucratic system, but mainly about personal and joint political interest realized by their own effort (Levanov E., 1990, p. 32). Levanov E. criticized the decision of the authorities to ban non-conformist activity. "This contradiction between the outdated, outwardly statist political regime and the emergent civil society is not to be resolved," deems the author (Levanov E., 1990, p. 34).

The issues related to the activity of informal youth organizations and the perspectives of their development are referred to in the joint project by Soviet pundits Dobryinina V., Suslova E. and Yuvkin M. (1990). The authors suggested their own classification by distinguishing three dominant systems of values in unofficial movements: anti-technocratic, radical reformatory and action-oriented. Besides, the analysis of the activity of national unions presented in the work is of special interest.

In research interview "Criminologists on informal youth organizations" by Soviet experts V. Levicheva, V. Lisovsky, G. Zabriansky, I. Saia-sov, E. Baal and others, the attempt is made to define the reasons for the emergence of the negative phenomena in the youth environment and come up with the solutions. Namely, G. Zabriansky defines being an outsider in terms of territory, society or ethnicity (nation) as some of the main reasons for the young to join antisocially orientated informal organizations (Karpets I., 1990, p. 55). It is crucial to highlight that the perspectives of some authors of the compilation are clearly marked by ideological or political biases.

The psychology of teenagers who join informal organizations is investigated in the research by Tolstyih A. The study defines the characteristic features of the informal movement of teenagers, classifying them into social political, radical, ecological ethical, lifestyle and non-conventional religious, and others (Tolstyih A., 1991).

The relationships between the Komsomol and informal organizations were described in the work by Leningrad researchers Gribanov V., Gribanova G. In the section devoted to the issue "Cooperation or competition with the Komsomol" the authors concluded that the Komsomol put the main accent in the relationships on the inclusion of the groups in its sphere of influence, as well as exercising its direct ideological influence on these organizations. "This way it did not consider equal rights or partnership with various youth organizations, it directly imposed the monopoly of

VLCSM on the youth movement in the country” (Gribanov V. and Gribanova G., 1991, p. 25).

Ukrainian Researchers about Informal Youth Associations in Soviet Society

Concerning the contribution of Ukrainian researchers in terms of the specified problem, it is worth noting that it was rather insubstantial compared to the overall number of Soviet publications. The first works by Ukrainian researchers devoted to the activity of informal youth organizations emerged only in 1988. Among others, the most significant ones are methodological recommendations compiled by Byichko A. (1988), which, still not devoid of the ideological stereotypes typical of that period, contained substantial body of factual material on informal organizations in Kyiv. Similarly, the activity of your non-conformists was analyzed by Rogovyi M. Alongside with the so-called “positive” groups, he severely criticized the activity of Ukrainian cultural club. Specifically, the author referred to the group as ‘the one intending to grow out of civil control and impose toxic ideas based on outwardly nationalist concepts on innocent youth (Rogovyi M., 1988, p. 36).

The analysis of the activity of the informal youth organizations which existed on the territory of Ukraine in 1988 was conducted by Ukrainian researchers Protasova N. and Shapovalov O. Defining the causes of founding such organizations, they highlighted the essence of a differentiated approach, by specifying prosocial, non-social and antisocial organizations, while separating the groups which ‘occasionally with an extremist perspective criticize the ideas of perestroika – reformation’ (Protasova N. and Shapovalov O., 1988, p. 63).

The research on the activity of the informal youth organizations was conducted by Kulyas P. and Litvin V., Kulyas P. regarded the activity of the organizations through the prism of dividing them into three groups: actual positive activity, protest activity and political confrontation activity towards local authorities. The organizations belonging to the third group were referred to as extremist (Kulyas P., 1989, p. 47). Litvin, V. was more moderate in terms of evaluating the activity of youth social political organizations (possibly, influenced by social political state in the country in 1991). The only criticism he voiced was aimed at outwardly radical groups, specifically, the nationalist department of the Community of Independent Ukrainian Youth (Litvin V., 1991, p. 56).

In 1989 USSR community “Knowledge” published the research “Independent youth organizations: questions and answers”, which made a crucial attempt in terms of regarding the problem of informal organization as a whole. The research comprised a set of relevant questions on the issue answered by the members of Central Committee of Komsomol of Ukraine A. Razumkov and S. Hodakovsky, who studied the activity of the informal youth organizations. Conceptually they deemed it necessary to put into common use the term “independent organizations” for all the forms of youth activity. Additionally, they specified a number of stages of their development: non-conformist groups, independent civil groups, voluntary communities and civil organizations, international NGOs (Razumkov A., 1989, p. 8). The analysis of the independent movement revealed a certain political bias of the authors. It implied that the process of politicization of informal organizations had a number of negative features including the intensification of the activity of certain antisocial and extremist groups, attempts to create new political parties with alternative perspectives to Communist Party of the Soviet Union, nationalist communities (Razumkov A., 1989, p. 13).

The problem of the activity of informal organizations in 1987–1989 was touched upon by Kaminskiy A. in the substantial work devoted to the reformation processes in Ukraine. The combination of rigorous publicist and scientific analysis with the lack of ideological bias enabled the author to highlight in a relevant and sophisticated manner the activity of such youth organizations as the Community of the Lev, Student’s Brotherhood, Ukrainian social communities “Hromada”, “Plast” and others. For that reason, the author’s contribution to the research of the specified problem is of considerable interest (Kaminskiy A., 1990).

Certain aspects of the activity of informal youth organizations are regarded in the monography by Astahova K. “Development of pluralism in the USSR: certain aspects” (1991) as well as the author’s PhD thesis “Emergence of pluralism in the USSR (1985–1991)” (Astahova K., 1994). The research highlighted the causes of the emergence of informal youth organizations, their characteristics, social functions, typology and prospects of development.

Among other specialized research by Ukrainian pundits it is worth mentioning the work by a conservationist, a member of Nature Protection Brigades, Boreyko V., in which he analyzes the main trends and the outcomes of the activity of Ukrainian Nature Protection Brigades (Boreyko V., 1991).

Conclusions

Thus, the analysis of Soviet historical science in terms of informal youth organizations is marked by ambiguity. On one hand, compared to the previous period, it shows considerable increase in the number of works on the specified issue, new questions were raised, discussions were held, some experts managed to withdraw from the political and ideological stereotypes and take an unbiased look on the problem. On the other hand, the literature of that period was mainly politically biased, failing to mention critical processes in youth surroundings, distorting the notions to the advantage of political conjuncture (namely, referring to the nationalist organizations criticizing the authorities as extremist and antisocial groups). Besides, it is worth noting such local peculiarity as the insufficient depth of research of the given problem conducted by Ukrainian scientists.

BIBLIOGRAPHY

- Afanasiev Valeriy and Kofyirin Nikolay, 1988, *Problemy kompleksnogo issledovaniya negativnykh yavleniy v molodezhnoy srede*, Sovetskoe gosudarstvo i pravo, nr 9, p. 135–137.
- Alekseeva Viktorya, 1977, *Neformalnyie gruppy podrostkov v usloviyah goroda*, Sotsiologicheskie issledovaniya, nr 3, p. 60–70.
- Apresyan Ruben, 1990, *Nemolodezhnyie problemy neformalnogo dvizheniya*, in: Elena Suslova (ed.), *Obschestvennyie samodiyatelnyie dvizheniya: problemy i perspektivy*, Izdatelstvo NIIK, Moskva, p. 56–69.
- Astahova Ekaterina, 1991, *Stanovlenie mnogopartiynosti v SSSR: nekotoryie aspekty*, Oblpoligrafizdat, Kharkov.
- Astahova Kateryna, 1994, *Vynyknennia bagatopartiynosti v SRSR (1985–1991)*, Kyivskiy universytet im. Tarasa Shevchenka, Kyiv.
- Banovic Ružica, 2015, *Informal Networks as a Reflection of Informal Institutions in East European Transitional Societies: Legacy or Opportunism?* Equilibrium. Quarterly Journal of Economics and Economic Policy, nr 10 (1), p. 179–205.
- Beacháin Donnacha and Polese Abel, 2010, *Rocking the Vote: New Forms of Youth Organisations in Eastern Europe and the Former Soviet Union*, Journal of Youth Studies, nr 13, p. 615–630.
- Belyaeva Nina, 1987, *Sleduya bukve zakona*, Kulturno-prosvetitel'skaya rabota, nr 8, p. 29–31.
- Berezovskiy Vladymyr and Krotov Nikolay, 1989, *Grazhdanskie dvizheniya*, Sotsiologicheskie issledovaniya, nr 3, p. 22–26.
- Bestuzhev-Lada Igor, 1987, *Neformaly – kto, otkuda?* Semya i shkola, nr 12, p. 28–30.
- Birch John, 1971, *The Ukrainian nationalist movement in the USSR since 1956*, The Ukrainian Information Service, London.
- Bluvshhteyn Yuriy and Yustitskiy Vladymyr, 1987, *Neformalnaya gruppya: chto eto takoe?* Molodoy communist, nr 6, p. 61–68.
- Boreyko Vladymyr, 1991, *Ohrana prirody – delo molodyih*, Urozhay, Kiev.

- Byichko Aleksandr, 1988, *Neformalnyie ob'edineniya molodezhi. Metodicheskie rekomendatsii*, Obschestvo „Znanie”, Kiev.
- Churbanov Vladymyr and Nelyubin Aleksey, 1988, *Neformalnyie ob'edineniya: priroda, problemy, prognozy*, Politicheskoe obrazovanie, nr 12, p. 58–64.
- Dobryinina Valentina, 1990, *Samodeyatelnyie initsiativnyie organizatsii: problemy i perspektivy razvitiya*, Obschestvo “Znanie”, Moskva.
- Dolnik Viktor, 1988, ROK ROCKa, *Znanie-sila*, nr 4, p. 66–72.
- Eremin Vladymyr, 1991, “Fashiki”, in: Konstantin Igoshev (ed.), *Po nepisanyim zakonam ulitsy*, Yuridicheskaya literatura, Moskva, p. 268–278.
- Evans Alfred, 2002, Recent Assessments of Social Organizations in Russia, *Demokratizatsiya*, nr 10 (3), p. 322–342.
- Farmer Kenneth, 1980, *Ukrainian nationalism in the post-stalin era*, Martinus Nijhoff publishers, The Hague, Boston, London.
- Fayn Aleksandr, 1988, “Vzlomschiki” (informatsiya k razmyishleniyu o molodezhnyih subkulturah), *Klub i hudozhestvennaya samodeyatelnost*, nr 13, p. 25–27.
- Fajn Aleksandr, 1989, Lyudi “sistemy” (mirooshushenie sovetских hippy), *Sociologicheskie issledovaniya*, nr 1, p. 85–92.
- Filatov Aleksandr, 1988, *Neformalnyie ob'edineniya molodezhi i ideologicheskaya borba*, Akademiya nauk SSSR, Moskva.
- Gazman Oleg, 1988, Sotsialno-pedagogicheskie aspekty razvitiya, *Sovetskaya pedagogika*, nr 5, p. 70–75.
- Gribanov Vladymyr and Gribanova Galina, 1991, *Initsiativnyie, samodeyatelnyie, molodezhnyie dvizheniya*, Obschestvo “Znanie”, Leningrad.
- Grishin Viktor, 1990, *Subkultura i ee proyavleniya v molodezhnoy srede*, in: Elena Suslova (ed.), *Obschestvennyie samodeyatelnyie dvizheniya: problemy i perspektivy*, NIIK, Moskva, p. 102–110.
- Gromov Anrey and Kuzin Oleg, 1990, *Neformaly: kto est kto*, Mysl, Moskva.
- Kazakyna Maia, 1988, *Intensifitsirovannoe vospitanye*, *Sovetskaya pedagogika*, nr 5, p. 67–69.
- Kaminskiy Anatol, 1990, *Na perehidnomu etapi. “Glasnist”, “perebudova” i “demokratizatsiya” na Ukrayini*, Ukrayinskiy vilnyi universitet, Myunhen.
- Karpets Ivan, 1990, *Kriminologi o neformalnyih molodezhnyih ob'edineniyah*, Yuridicheskaya literature, Moskva.
- Kolasky John, 1970, *Two years in Soviet Ukraine: A Canadian's personal account of Russian oppression and the growing opposition*, P. Martin Associates, Toronto.
- Komarova Elena, 1989, *Problemy vzniknoveniya i razvitiya neformalnyih obrazovaniy molodezhi v usloviyah sotsializma*, Moskovskiy gosudarstvennyy pedagogicheskiy institute, Moskva.
- Komissarov Sergey and Shendrik Anatoliy, 1990, *Vozrozhdenie ideala*. Politizdat Moskva.
- Krawatzek Félix, 2016, *Fallen Vanguard and Vanished Rebels? Political Youth Involvement in Extraordinary Times*, in: Schwartz Matthias and Winkel Heike (eds.), *Eastern European Youth Cultures in a Global Context*, Palgrave Macmillan, London, p. 177–201.
- Kulikov Vadim, 1986, “Gomo NOMO” zhdet vnimaniya, *Molodoy communist*, nr 12, p. 23–29.
- Kulyas Pavlo, 1989, *Scho diktuye nam “ditya perebudovy”?* Pid praporom leninizmu, nr 10, p. 45–52.

- Levanov Evgeniy, 1990, *Obschestvenno-politicheskiy potentsial molodezhi*, Akademiya obschestvennykh nauk pri TsK KPSS, Moskva.
- Levicheva Valentina, 1987, *Neformalnaya gruppa: ishem sebya*, Smena, nr 12, p. 2–5.
- Levicheva Valentina, 1989a, *Molodezhniy Vavilon: Razmyishleniya o neformalnom dvizhenii*, Molodaya gvardiya, Moskva.
- Levicheva Valentina, 1989b, *Neformalnyie samodeyatelnyie ob'edineniya. Sotsiologicheskii ocherk*, Izdatelstvo "Znanie", Moskva.
- Levicheva Valentina, 1991, *Samodeyatelnoe dvizhenie molodezhi v rusle grazhdansko-go dialoga*, in: Konstantin Igoshev (ed.), *Po nepisanyim zakonam ulitsy*, Yuridicheskaya literature, Moskva, p. 29–45.
- Levine Neil, 1995, *The Emerging Political Party System in Russia: 1986–1992*, McMaster University, Ontario.
- Lihachev Boris, 1987, "Neformalnyie" molodezhniie ob'edineniya, *Vospitanie shkolnikov*, nr 5, p. 45–48.
- Litvin Volodymyr, 1991, *Molodizhni gromadsko-politichni organizatsii*, *Politika i chas*, nr 3, p. 53–58.
- Lukov Valeriy, 1987, *Molodezhnoe dvizhenie v sotsialisticheskom obschestve: voprosy teorii i praktiki*, Molodaya gvardiya, Moskva.
- Malyutin Mikhail, 1988, *Neformaly v perestroyke: opyt i perspektivy*, in: Yuriy Afanasev (ed.), *Inogo ne dano*, Progress, Moskva, p. 210–227.
- March Kathryn and Taqqu Rachele, 1982, *Women's Informal Associations and the Organizational Capacity for Development*, Cornell University, Ithaca, N.Y.
- Mazurova Alla and Rozin Mikhail, 1991, *Razvitie, struktura i suschnost hippizma*, in: Konstantin Igoshev (ed.), *Po nepisanyim zakonam ulitsy*, Yuridicheskaya literature, Moskva, p. 99–117.
- Mudryk Anatoliy, 1988, *Kommunarstvo – sotsyalno-pedahohycheskoe yavlenye*, *Sovetskaya pedagogika*, nr 5, p. 75–77.
- Nahaylo Bohdan, 1983, *Ukrainian Dissident and Opposition after Shelest*, in: Bohdan Krawchenko (ed.), *Ukraine after Shelest*, University of Alberta, Edmonton, p. 30–54.
- Nenashev Sergey, 1988, *Molodezhniie ob'edineniya: problemyi istinnyie i nadumannyie*, Lenizdat, Leningrad.
- Nolte Hans-Heinrich, 2014, *Changing minds, but not politics in Brezhnev's time*, *Journal of Eurasian Studies*, nr 5, p. 122–130.
- Olshanskiy Dmitriy, 1990, *Neformaly: gruppovoy portret v interiere*, *Pedagogika*, Moskva.
- Pashkov Mikhail, 1990, *Rok...Breyk...Chto dalshe?* Karte Moldovenyaskie, Kishinev.
- Pechenev Viktor, 1990, *Neformaly: kto oni? Kuda zovut?* Politizdat, Moskva.
- Pilkington Hilary, 1994, *Russia's Youth and its Culture. A Nation's Constructors and Constructed*, Routledge, London and New York.
- Plaksiy Sergiy, 1988a, "Neformaly" – synovya ili pasyinki? *Politicheskoe obrazovanie*, nr 7, p. 83–89.
- Plaksiy Sergiy, 1988b, *Molodezhniie gruppy i ob'edineniya: prichiny vozniknoveniya i osobennosti deyatelnosti*, Obschestvo "Znanie", Moskva.
- Protasova Natalia and Shapovalov Oleg, 1988, *Neformaly: borotysya chi spivrobotnichaty?* *Radyanska shkola*, nr 9, p. 61–69.
- Razumkov Aleksandr (ed.), 1989, *Samodeyatelnyie ob'edineniya molodezhi: voprosyi i otvetyi*, Obschestvo „Znanie“, Kiev.

- Revin Vladimir, 1991, *Neformaly i militsiya: protivoborstvo ili sotrudnichestvo?* in: Konstantin Igoshev (ed.), *Po nepisanyim zakonam ulitsy*, Yuridicheskaya literatura, Moskva, p. 296–303.
- Rogovyi Mykola, 1988, *Dialog neprostyi i potribnyi*, Pid praporom leninizmu, nr 12, p. 32–37.
- Rozin Mikhail, 1988, *Dramaturgiya ili koldovstvo?* Znanie-sila, nr 12, p. 26–33, 83.
- Rozin Mikhail, 1990, *Ideologiya dvizheniya pankov*, in: Dmitriy Feldshteyn and Leonid Radzihovskiy (eds.), *Psihologicheskie osobennosti samodeyatelnykh podrostkovo-yunosheskih grupp*, Izdatelstvo APN SSSR, Moskva, p. 113–127.
- Rozin Mikhail, 1990, *Psihologicheskie posledstviya uchastiya v neformalnom dvizhenii*, in: Dmitriy Feldshteyn and Leonid Radzihovskiy (eds.), *Psihologicheskie osobennosti samodeyatelnykh podrostkovo-yunosheskih grupp*, Izdatelstvo APN SSSR, Moskva, p. 72–93.
- Rumyantsev Oleg, 1988, *O samodeyatelnom dvizhenii obschestvennykh initsiativ*, Akademiya nauk SSSR, Moskva.
- Schegortsov Viktor, 1990, *Neformalnyie obschestvennyie dvizheniya: shtrihi k portretu*, AON pri TsK KPSS, Moskva.
- Shepanskaya Tatiana, 1990, *Simvolika molodezhnoj subkultury (funkcionalnyj analiz)*, in: David Feldshteyn and Leonid Radzihovskiy (eds.), *Psihologicheskie osobennosti samodeyatelnykh podrostkovo-yunosheskih grupp*, Izdatelstvo APN SSSR, Moskva, p. 33–43.
- Shklyar Yuriy and Eydelman Mikhail, 1989, *Evolutsiya sotsialno-kriticheskoy komponenty v tvorchestve russkoyazychnykh rok-grupp v 70-e – 80-e gody*, in: *Rok-kultura glazami sotsiologov*, Sverdlovskiy obkom VLKSM, Sverdlovsk, p. 25–27.
- Shkurin Vladimir, 1990, *Neformalnyie molodezhnyie ob'edineniya*, VNMTs NT i KPR MK SSSR, Moskva.
- Shmakov Stal, 1988, *Fenomen kommunarskoi metodyky*, Sovetskaya pedagogika, nr 5, p. 63–66.
- Shvarts Evgeniy, 1990, *O politicheskikh pravakh samodeyatelnykh organizatsiy (opyit dvizheniya druzhin po ohrane prirody)*, in: Yanitskiy Oleg (ed.), *Ekologiya. Demokratiya. Molodezh*, Filosofskoe obschestvo SSSR, Moskva, p. 85–96.
- Sitnikov Vladimir, 1989, *Rok-kultura kak fenomen pokolencheskoy kultury: formy proyavleniya v razlichnykh tipakh obschestva*, in: Ramil Musabekov and Sergiy Peshkov (eds.), *Molodezh v protsessah obnovleniya sovetского obschestva*, Vysshaya komsomolskaya shkola, Moskva, p. 123–132.
- Soloveychik Simon, 1989, *Vospitanie po Ivanovu*, Pedagogika, Moskva.
- Sundiev Igor, 1987, *Neformalnyie molodezhnyie ob'edineniya: opyt ekspozitsii*, Politicheskoe obrazovanie, nr 5, p. 56–62.
- Sundiev Igor, 1990, *Nashestvie marsian*, in: Sergiy Yushenkov (ed.), *Neformaly: sotsialnyie initsiativy*, Moskovskiy rabochiy, Moskva, p. 4–43.
- Sundiev Igor, 1991, *Kluby i fronty*, in: Konstantin Igoshev (ed.), *Po nepisanyim zakonam ulitsy*, Yuridicheskaya literatura, Moskva, p. 78–98.
- Sundiev Igor and Lev Radzihovskiy, 1991, *Iz istorii neformalnykh molodezhnykh ob'edineniy*, in: Konstantin Igoshev (ed.), *Po nepisanyim zakonam ulitsy*, Yuridicheskaya literatura, Moskva, p. 66–77.
- Sungurov Alexander, 2012, *“Think Tanks” and Public Policy Centers in Russia and Other Post-Communist Countries: Development and Function*, *The Soviet and Post-Soviet Review*, nr 39 (1), p. 22–55.

- Suslova Elena, 1990, *Sistema tsennostey i sposoby samoorganizatsii neformalnykh dvizheniy*, in: Suslova Elena (ed.), *Obschestvennyye samodeyatelnyye dvizheniya: problemy i perspektivy*, NIIK, Moskva, p. 31–55.
- Tarnavskiy Aleksandr, 1990, *Ohrana prirody i obschestvennyye organizatsii: pravovyye voprosy*, Nauka, Moskva.
- Tolstyih Aleksandr, 1991, *Podrostok v neformalnoy gruppe*, Znanie, Moskva.
- Troitskiy Artem, 1990, *Rok-muzyka v SSSR: opyt populyarnoy entsiklopedii*, “Kniga”, Moskva.
- Troitskiy Artem, 1991, *Rok v Soyuze: 60-e, 70-e, 80-e...* Iskusstvo, Moskva.
- Vakulina Elena and Klyueva Elena, 1989, *Rok-kultura kak faktor formirovaniya politicheskogo soznaniya molodezhi*, in: *Rok-kultura glazami sotsiologov*, Sverdlovskiy obkom VLKSM, Sverdlovsk, p. 2–3.
- Vohmintseva Galina, 1988, *Neformalnyye molodezhnyye ob'edineniya i organy upravleniya: dinamika otnosheniy*, in: *Neformalnyye ob'edineniya molodezhi vchera, segodnya...A zavtra?* Vysshaya komsomolskaya shkola pri TsK VLKSM, Moskva, p. 35–44.
- Yanitskiy Oleg, 1988, *Grazhdanskaya initsiativa i samodeyatelnost mass*, Znanie, Moskva.
- Yanitskiy Oleg, 1989, *Ekologicheskoe dvizhenie*, Sotsiologicheskie issledovaniya, nr 6, p. 26–37.
- Yanitskiy Oleg, 1990, *Problemy razvitiya studencheskogo prirodoohrannogo dvizheniya: tochka zreniya sotsiologa*, in: Yanitskiy Oleg (ed.), *Ekologiya. Demokratiya. Molodezh*, Filosofskoe obschestvo SSSR, Moskva, p. 106–117.
- Zabelin Sergiy, 1989, *Neformalizirovannyye ekologicheskie dvizheniya v SSSR (60–88 gody)*, Obschestvennyye nauki, nr 4, p. 163–168.
- Zapesockiy Aleksandr and Fajn Aleksandr, 1990, *Eta neponyatnaya molodezh: problemy neformalnykh molodezhnykh obedineniy*, Profizdat, Moskva.
- Zayarnaya Olga, 1988, *Mettalisty...Kto oni?* Klub i hudozhestvennaya samodeyatelnost, nr 3, p. 12–13.
- Zhukov Viktor, 1987, *Chey ty gomo nomo?* Molodoy kommunist, nr 11, p. 66–75.
- Znakov Vladimir, 1990, *Psihologicheskie osobennosti lichnosti “afgantsev” i ponimanie imi situatsii nasiliya*, in: Feldshteyn David and Radzihovskiy Lev (eds.), *Psihologicheskie osobennosti samodeyatelnykh podrostkovo-yunosheskiy grupp*, Izdatelstvo APN SSSR, Moskva, p. 127–153.

Katarzyna Chmielewska¹

Instytut Historii

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

Violetta Jaros²

Instytut Językoznawstwa

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

***Omnis enim rei inspectio etymologia cognita planior est*³. Etymologia w ujęciu Izydora z Sewilli i jej egzemplifikacja w świetle koncepcji i metod współczesnego polskiego językoznawstwa historycznego**

[*Omnis enim rei inspectio etymologia cognita planior est. Etymology According to Isidore of Seville and its Exemplification in the Light of Concepts and Methods of Contemporary Polish Historical Linguistics*]

Streszczenie: Celem niniejszego opracowania jest przybliżenie postaci i dorobku piśmienniczego św. Izydora z Sewilli, a zwłaszcza jego koncepcji etymologii oraz próba jej odczytania w świetle koncepcji i metod współczesnego polskiego językoznawstwa historycznego. Szczegółowe rozważania dotyczą: a) pojęcia i jego rozumienia, b) celu dociekań etymologicznych, c) procedury badawczej. Istotnym założeniem Izydoriańskiej koncepcji etymologii jest przekonanie o wyjątkowej roli języka, który nie tylko umożliwia człowiekowi poznanie świata, lecz odbija także wyższy porządek wszech-

¹ Katarzyna Chmielewska, Instytut Historii, Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. J. Długosza w Częstochowie, ul. Armii Krajowej 36a, 42-200 Częstochowa, Polska, k.chmielewska@ujd.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-0713-3805>.

² Violetta Jaros, Instytut Językoznawstwa, Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. J. Długosza w Częstochowie, ul. Armii Krajowej 36a, 42-200 Częstochowa, Polska, v.jaros@ujd.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-0479-2503>.

³ *Poznanie czegokolwiek jest łatwiejsze, gdy znana jest etymologia* [K.Ch]. Cytat umieszczony w tytule pochodzi z dzieła Izydora z Sewilli *Etymologiarum sive originum libri XX*, ks. II, 29, 2. Korzystamy z wydania W.M. Lindsay, *Izydor z Sewilli*, 1971 (wydanie nie ma numerowanych stron). Należy zaznaczyć, że jak dotychczas jest to jedyne pełne krytyczne wydanie wszystkich ksiąg *Etymologii* Izydora.

świata. Zaproponowana przez Sewilczyka i wykorzystywana w jego kompendium procedura wyjaśniania znaczenia wyrazów opiera się przede wszystkim na interpretacji nazw jako wyrażen pochodnych i polega na budowaniu struktur narracyjnych, w których *origo* i *interpretatio* pozwalają określić cechę semantyczną istotną dla *vis verbi*.

Summary: The aim of this study is to present the figure and written legacy of St. Isidore of Seville, especially his conception of etymology and an attempt to read it in the light of concepts and methods of contemporary Polish historical linguistics. Detailed considerations will concern: a) the concept and its understanding, b) the aim of etymological investigations, c) the research procedure. The essential assumption of the Isidorian concept of etymology is the conviction of the exceptional role of language, which not only enables man to know the world, but also reflects the higher order of the universe. The procedure proposed by Sevillian and used in his compendium to explain the meaning of words is based primarily on the interpretation of names as derivative expressions and involves the construction of narrative structures in which *origo* and *interpretatio* make it possible to determine the semantic feature relevant to *vis verbi*.

Słowa kluczowe: św. Izydor z Sewilli; Królestwo Wizygotów; etymologia; etymologizowanie; językoznawstwo historyczne.

Keywords: St. Isidore of Seville; Visigothic Kingdom; etymology; etymologizing; historical linguistics.

1. Św. Izydor z Sewilli – życie i dorobek piśmienniczy

Postać Izydora z Sewilli, jednego z najwybitniejszych uczonych wczesnego średniowiecza, i jego dzieło życia – *Etymologiarum sive Originum libri XX* (monumentalna encyklopedia średniowiecza) – jest powszechnie znane i rozpoznawane na zachodzie Europy. W Polsce badania nad nimi nie są tak zaawansowane. W nowszej nauce polskiej swe prace poświęcają mu przede wszystkim: Marek Starowieyski (1967), Tatiana Krynicka (2006; 2007), Anna Ledzińska (2014). Należy też podkreślić, że polski czytelnik nie może korzystać z tłumaczenia tego dzieła na język ojczysty i musi zadowolić się jego oryginalną, łacińską wersją. Wypada zatem po krótkce przedstawić i osobę autora⁴, i jego pisarskie dokonania.

Pewnych wiadomości o wczesnych latach życia Izydora mamy niewiele. Dwaj uczniowie Sewilczyka: Braulion z Saragossy i Ildefons z Toledo, którzy przekazali nam informacje o swoim mistrzu, piszą o nim z wielkim szacunkiem, ale w sposób pozbawiony szczegółów. Braulion skupia się

⁴ Podstawową lekturą do badania życia i dzieł biskupa Sewilli są przede wszystkim prace wybitnego znawcy tego tematu Jacques'a Fontaine'a. Oprócz artykułów największą wartość mają dwie monografie (Fontaine J., 1959–1983; 2000). Niemniej wart uwagi jest również obszerny wstęp do łacińsko-hiszpańskiego wydania *Etymologii* Izydora autorstwa hiszpańskiego uczonego Manuela C. Díaz y Díaz (Díaz y Díaz M.C., 1982, t. I, s. 1–257).

przede wszystkim na przedstawieniu twórczości Izydora, a wiadomości o jego życiu ograniczają się do bardzo krótkich notek na temat rodziny, wykształcenia i mądrości Sewilczyka (Braulion z Saragossy, 1850, kol. 15–17). Piszący niewiele później Ildefons z Toledo zamieszcza zwięzłą biograficzno-literacką notę o Izydorze w swoim traktacie *De viris illustribus* (Ildefons z Toledo, 1850, kol. 2728). Izydor urodził się około 560 r. Pochodził z zamożnej i wykształconej rodziny hiszpańsko-rzymskiej. Po śmierci rodziców opiekował się nim jego starszy brat Leander, arcybiskup Sewilli. Pozostałe rodzeństwo Izydora także było związane z Kościołem: brat Fulgencjusz był biskupem Astigi w Andaluzji, a siostra Florentyna była zakonnica. Izydor wczesną edukację otrzymał najprawdopodobniej w szkole przy katedrze w Sewilli. Potem nad jej dalszym przebiegiem czuwał starszy brat Leander. Po śmierci brata w 600 lub 601 r. Izydor zastąpił go jako arcybiskup w Sewilli. Tę funkcję kościelną sprawował aż do swojej śmierci.

Izydor był czynnym uczestnikiem i jedną z czołowych postaci życia społecznego i politycznego. Podobnie jak jego brat Leander brał znaczący udział w synodach w Toledo i Sewilli (Zientara B., 1985, s. 64–65). Przewodniczył obradom II Synodu w Sewilli (619 r.) odbywającego się za czasów rządów króla Sisebuta. Ustalono tam zarówno kwestie doktrynalne, jak i istotne zagadnienia dotyczące wewnętrznej organizacji kościoła na Półwyspie Iberyjskim (*Concilium Hispalense Secundum*, 1850, kol. 593–608). Największą jednak rolę odegrał na IV Synodzie w Toledo w 633 r. Izydor, mimo zaawansowanego wieku, kierował jego obradami i był pomysłodawcą większości uchwalonych tam aktów prawnych. Zgromadzenie to przez przyjęte kanony wywarło decydujący wpływ na życie religijne i intelektualne mieszkańców Półwyspu Iberyjskiego. Podjęte uchwały wyraźnie pokazują znaczący wkład Kościoła w dzieło jednoczenia Hiszpanii. Uczestnicy synodu zajmowali się różnymi sprawami dyscyplinarnymi, zadekretowano jednolitą liturgię, która miała być przyjęta w całym Królestwie Wizygotów, potępiono pogańskie praktyki (Wygralak P., 2003, s. 475–486), podkreślono znaczenie wykształcenia duchowieństwa i podjęto surowe kroki przeciwko żydowskiemu konwertytom (*Concilium Toletanum Quartum*, 1850, kol. 363–390).

Sewilczyk był jedną z najważniejszych osobowości swoich czasów, jego działania wywarły olbrzymi wpływ na kształt Kościoła na Półwyspie Iberyjskim i znacząco wpłynęły na formację i poziom wykształcenia kleru (Díaz y Díaz M.C., 1982, s. 75–80, 106–110). Czas jego działalności biskupiej to okres dezintegracji i transformacji Półwyspu Iberyjskiego (Collins R., 2012, s. 44–66). Starożytne instytucje i klasyczna nauka Cesarstwa Rzymskiego ulegały degradacji i zanikowi. W ich miejsce wkraczały elementy

i zwyczaje związane z nową cywilizacją germańską. Wizygoci władający Hiszpanią mieli inne priorytety i nie dbali o naukę w wystarczającym stopniu. Szkolnictwo związane z instytucjami kościelnymi nie było jeszcze odpowiednio rozwinięte (Riché P., 1995, s. 257–274). Dopiero od czasów II Synodu w Toledo (527 r.) biskupstwa miały obowiązek prowadzenia szkół przy swojej siedzibie (*Concilium Toletanum Secundum*, 1850, kol. 335–342).

Izydor to z pewnością największy uczyony swoich czasów, w wizygockim królestwie Hiszpanii nie miał sobie równych. Taką opinią cieszył się już u siebie współczesnych. Ósmy Synod w Toledo, który odbył się siedemnaście lat po śmierci Izydora (653 r.) w przyjętych tam aktach prawnych nazywa Sewilczyka ozdobą Kościoła katolickiego i najbardziej uczonym człowiekiem ostatnich stuleci (*Concilium Toletanum Octavum*, 1850, kol. 421). Lektura licznych dzieł Sewilczyka pokazuje go nam jako człowieka o różnorodnych zainteresowaniach i wszechstronnym wykształceniu. Spuścizna literacka Izydora jest ogromna. Jego prace obejmowały całą ówczesną wiedzę: sztuki wyzwolone, prawo, medycynę, nauki przyrodnicze, historię, teologię dogmatyczną i moralną (Braulion z Saragossy, 1850, kol. 15–16; Starowieyski M., 1967, s. 458–461; Díaz y Díaz M.C., 1982, s. 114–162; Krynicka T., 2007, s. 17–76; A. Ledzińska A., 2014, s. 48–101). Napisał trzy utwory o charakterze encyklopedycznym: *De ordine creaturarum*, *De natura rerum* i interesujące nas tutaj *Origines seu Etymologiarum libri XX*; prace historyczne, czyli kronikę uniwersalną zatytułowaną *Chronica Majora* oraz dzieło przedstawiające historię Gotów, Wandalów i Swewów – *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum*. Spod jego pióra wyszły także liczne pisma dydaktyczne, dogmatyczne i egzegetyczne.

Św. Izydor z Sewilli zmarł 4 kwietnia 636 r. po ponad trzydziestu dwóch latach bycia arcybiskupem Sewilli. W 1598 r. papież Klemens VIII zaliczył Izydora w poczet świętych, a w roku 1722 papież Innocenty XIII mianował go Doktorem Kościoła. W 1997 r., a zatem po ponad 1360 latach od śmierci, św. Izydor został ogłoszony przez papieża św. Jana Pawła II patronem uczonych i Internetu, a także programistów, co świadczy o uznaniu dla jego roli w komunikacji kulturowej⁵.

Dziełem, które przyniosło Izydorowi nieśmiertelną sławę były *Etymologie. Originum sive etymologiarum libri XX*, bo tak brzmi pełen tytuł dzieła⁶. To obszerna encyklopedia w 20 księgach. Została opracowana pod koniec

⁵ Zob. <https://www.jeunes-cathos.fr/questions-de-foi/vie-pour-le-christ/un-saint-pour-linternet-saint-isidore-de-seville> (dostęp 26.11.2021); (Krynicka T., 2007, s. 16). *Etymologiarum libri XX seu Origines* uchodzi za dzieło, którego konstrukcja bliska jest bazie danych.

⁶ Od czasów nowożytnych w katalogach bibliotecznych i na stronach tytułowych księgi Izydora można spotykać także drugą wersję tytułu tego dzieła – *Etymologiarum sive originum libri viginti*. Dzieło czasami funkcjonuje również w wersji: *Origines* (Díaz y Díaz M.C., 1982, s. 170–172).

życia Izydora z Sewilli na prośbę jego przyjaciela Brauliona, biskupa Saragossy. Powszechnie przyjęty podział na 20 ksiąg został dokonany już po śmierci autora właśnie przez Brauliona, który w niezmienionej formie zachował tytuły poszczególnych rozdziałów. W *Etymologiach* Izydor zwięźle i w sposób metodyczny charakteryzuje rozmaite dziedziny wiedzy począwszy od sztuk wyzwolonych, medycyny, prawa i historii. Czytelnik znajdzie tu wiele usystematyzowanych informacji na temat teologii, urzędów kościelnych i innych zagadnień dotyczących Kościoła, sekt, języków, ludów, człowieka, świata zwierząt i roślin, geografii i astronomii oraz metali i kamieni szlachetnych. *Etymologie* przekazują także liczne wiadomości o budynkach, polach i drogach, wojnie, narzędziach, ubraniach itp.

Dzieło św. Izydora jest ogromną pracą o charakterze kompilacyjnym, w którym cała wiedza dostępna w jego czasach jest tu przechowywana, usystematyzowana i skondensowana. W 20 księgach encyklopedii Izydor zawarł 448 rozdziałów i opracował około 7500 haseł. Historycy i krytycy nie zdołali jeszcze zrekonstruować korpusu źródeł, z których czerpał, tj.: pisarzy klasycznych i późnorzymskich, autorów kościelnych, wcześniejszych florilegiów i leksykonów itp. W jego encyklopedii możemy odnaleźć nawiązania i cytaty do ponad 150 autorów zarówno chrześcijańskich, jak i pogańskich (Díaz y Díaz M.C., 1982, s. 189–200; Gasti F., 2001, s. 141–152; Barney S. i in., 2006, s. 10–17). Część prac tych autorów znał z oryginałów, a niektórych jedynie z istniejących zbiorów i wypisów. Należy podkreślić, że Izydora nie możemy traktować wyłącznie jako tego, który ogranicza się tylko do przepisywania cudzych tekstów i bez namysłu łączy ze sobą treści pochodzące od innych. Sewilczyk daje tu wyraz również własnym poglądom i przeprowadza krytyczną selekcję cytowanego materiału (Krynicka T., 2006, s. 331–332).

Izydor z Sewilli był pierwszym pisarzem chrześcijańskim, który podjął się zadania zebrania dla swoich współwyznawców sumy wiedzy uniwersalnej. Jego encyklopedia uosabiała całą naukę, zarówno starożytną, jak i współczesną. Dlatego też przez większość średniowiecza był to tekst powszechnie obecny w instytucjach edukacyjnych. Rozprzestrzenianie się i wpływ *Etymologii* był ogromny – cytowano ją, kopiowano, przerabiano czy robiono wyciągi z danych fragmentów. Poszczególne księgi encyklopedii krążyły w obiegu jeszcze przed śmiercią jej autora (Ledzińska A., 2014, s. 90–93; Gasti F., 2017, s. 13–14). Popularność dzieła Izydora nie ograniczała się tylko do ziem Półwyspu Iberyjskiego (Díaz y Díaz M. C., 1961, s. 345–387), ale rozciągała się na całą Europę. Do czasów współczesnych przetrwało ponad 1080 manuskryptów zawierających kompletne 20 ksiąg dzieła biskupa Sewilli albo tylko jego fragmenty (Van den Abeele B., 2008, 195; Cardelle de Hartmann C., 2014, s. 477–479). Najstarszym zachowa-

nym rękopisem poświadczającym recepcję twórczości Izydora poza Półwyspem Iberyjskim jest spisany w VII w. w Irlandii rękopis zawierający m.in. fragmenty dzieła Sewilczyka (Bischoff B., 1961, s. 324). Już około 800 r. odpisy *Etymologii* można było spotkać we wszystkich ośrodkach kultury Europy (Díaz y Díaz M. C., 1982, s. 210; Barney S. i in., 2006, s. 24–25). Informacje zawarte w dziele Izydora chętnie wykorzystywali: Beda Czcigodny, Alkuin i Hraban Maur, William z Breton, Giovanni Balbi, Wincenty z Beauvais, Brunetto Latini i inni. Ta encyklopedia była nie tylko najpopularniejszym kompendium w średniowiecznych bibliotekach, ale została również wydrukowana w co najmniej dziesięciu wydaniach w latach 1470–1510, pokazując nieustanną popularność Izydora w okresie renesansu. W końcu XV w. – już po wynalezieniu druku – powstało jeszcze 60 rękopisów pełnych 20 ksiąg *Etymologii* Izydora (Barney S. i in., 2006, s. 24–28).

2. Etymologia w ujęciu Izydora z Sewilli i jej egzemplifikacja w świetle koncepcji i metod współczesnego językoznawstwa historycznego

Idea etymologii odgrywała istotną rolę w Izydoriańskiej teorii gramatycznej, która zasadzała się na przypisywaniu językowi nie tylko funkcji komunikatywnej, co Sewilczyk ujmuje w taki oto sposób:

1) Isid. Et. I 9, 1: sunt autem verba mentis signa, quibus homines cogitationes suas invicem loquendo demonstrant,

ale przede wszystkim funkcji poznawczej⁷ i kumulatywnej⁸, co zwerbalizowała następująco:

2) Isid. Et. I 3, 2: Usus litterarum repertus est propter memoriam rerum. Nam ne oblivione fugiant, litteris alligantur. In tanta enim rerum varietate nec disci audiendo poterant omnia, nec memoria contineri.

⁷ Dla Sewilczyka język był zbiorem nazw, zakodowaną w słowach wiedzą o świecie – funkcja zwana w terminologii językoznawczej symboliczną (Bühler), przedstawieniową/poznawczą/referencyjną (Jakobson), opisową/deskrypcyjną (Lyons), ideacyjną (Holliday), nominatywną (Kiklewicz) – oraz narzędziem poznania (m.in. Grzegorzczkowska R., 1991, s. 11–28; Kiklewicz A., 2008, s. 11; Ledzińska A., 2014, s. 190).

⁸ W typologii R. Grzegorzczkowskiej (1991, s. 25) jedna z funkcji rozumiana jako ogół działań językowych (mowy) w społecznościach ludzkich, zwana też kulturotwórczą, akumulatywną. Polega ona na przechowywaniu wiedzy, wartości i doświadczenia pokoleń w postaci tekstów zapisanych lub utrwalonych w pamięci zbiorowej wspólnoty komunikatywnej. Sewilczyk większą moc przypisuje wypowiedziom utrwalonym na piśmie, bowiem to teksty zapisane, uwiecznione za pomocą liter, archiwizują i zabezpieczają przed zapomnieniem minione wydarzenia i dokonania przodków oraz dorobek myśli ludzkiej (Ledzińska A., 2014, s. 191).

Izydor z Sewilli stosował etymologię⁹, obok analogii¹⁰, dyferencji¹¹ i glosy¹², jako metodę (kategorię) gramatyczną o charakterze porządkującym i gnozeologicznym, pozwalającą na prawdziwe¹³ poznanie świata, które miała zapewnić zaprezentowana w podręczniku cała ówczesna wiedza o nim. Sądząc po samym tytule *kompēdium* – i wszystko jedno, czy wybierzemy tytuł *Origines – `początki` – czy Etymologiae – `etymologie` – można wnioskować, że pisarza interesuje w jakimś stopniu językoznawcze odczytywanie charakteryzowanego uniwersum (Gasti F.; 2020, s. 127–128). Izydor przez językowe wyjaśnienie etymologii nazw stara się bowiem dotrzeć do natury opisywanych pojęć i zjawisk:*

3) Isid. Et. I 29, 2: Cuius cognitio saepe usum necessarium habet in interpretatione sua. Nam dum videris unde ortum est nomen, citius vim eius intellegis. Omnis enim rei inspectio etymologia cognita planior est.

2.1. Etymologia – pojęcie i jego rozumienie

Wykład o etymologii Sewilczyk rozpoczyna od definicji terminu:

4) Isid. Et. I 29,1: Etymologia est origo vocabulorum, cum vis verbi vel nominis per interpretationem colligitur. Hanc Aristoteles symbolon, Cicero adnotationem nominavit, quia nomina et verba rerum nota facit exemplo posito; utputa “flumen” quia fluendo crevit, a fluendo dictum.

Pojmował go dwuaspektowo: a) dynamicznie jako proces polegający na ustalaniu pochodzenia, początku, korzeni (*origo*) znaczenia słów za pomocą interpretacji (4) – zestawiania objaśnianego wyrażenia z innym (*interpretatio*) – w celu ukazania jego głębokiego albo ukrytego sensu i związku z rzeczywistością pozajęzykową (3) oraz b) statycznie jako efekt dociekań (*adnotatio*)¹⁴. A zatem *etymologia* – w rozumieniu św. Izydora – to akt in-

⁹ Encyklopedia Izydora swoją nazwę wzięła od stosowanej przez autora procedury nauczania: wyjaśniania etymologii każdego słowa związanego z omawianą aktualnie w tekście dziedziną wiedzy. Tytuł może również pochodzić od jednej z 20 ksiąg składających się na dzieło (a konkretnie dziesiątej).

¹⁰ Isid. Et. I 28, 1: cuius haec vis est ut, quod dubium est, ad aliquid simile, quod non est dubium, referatur et incerta certis probentur.

¹¹ Isid. Et. I 31, 1: Differentia est species deffinitionis, quam scriptores artium de eodem et de altero nominant. Haec enim duo quadam inter se communione confusa, coniecta differentia secernuntur, per quam quid sit utrumque cognoscitur.

¹² Isid. Et. I 30, 1: hanc philosophi adverbium dicunt, quia vocem illam, de cuius requiritur, uno et singulari verbo desygnat.

¹³ To kluczowe słowo w Izydoriańskiej koncepcji etymologii: prawdziwe poznanie pozwala człowiekowi przybliżyć się do Boga, zrozumieć porządek ludzkiego mikrokosmosu, który jest odbiciem porządku wyższego, ponadmysłowego, Boskiego (Ledzińska A., 2014, s. 99, 239; Sobotka P., 2011, s. 251).

¹⁴ Na takie rozumienie terminu w ujęciu biskupa Sewilli wskazują w swoich rozważaniach m.in. Jacques Fontaine (1953, s. 41), Wolfgang Schweickard (1985, s. 3) oraz Anna Ledzińska (2014, s. 228).

terpretacyjny i jego wytwór. Z analizy przywołanej definicji (4) wynika ponadto, że terminy *etymologia* i *origo* zostały zrównane, przy czym ten drugi ma stanowić odpowiednik pierwszego i jego najbliższą wykładnię (Ledzińska A., 2014, s. 225).

Współczesne językoznawstwo termin *etymologia* pojmuje dwojako, tj. jako: 1) subdyscyplinę lingwistyki historycznej¹⁵ oraz 2) „objaśnienie etymologiczne poszczególnych wyrazów, pochodzenie wyrazu, źródłosłów” (Polański K., 2003a, s. 148), inaczej znaczenie etymologiczne wyrazu, czyli „Pierwotne znaczenie wyrazu wynikające z jego budowy morfologicznej” (Polański K., 2003b, s. 697).

2.2. Etymologia – procedura badawcza

Koncepcja etymologii Sewilczyka odwoływała się do wzorca wyjaśniania pochodzenia wyrazów ustalonego w starożytności¹⁶, a opierała się na ścisłym związku etymologii i gramatyki. Wyjaśnianie bowiem znaczenia wyrazów pociągało za sobą „rekonstrukcję” formalną pierwotnych wyrazów oraz ich analizę fleksyjną (Sobotka P., 2015, s. 179). Wskazana przez św. Izydora procedura ustalania sensu nazwy (*nomen*) obejmowała etymologie wyprowadzane na podstawie przyczyny (*ex causa*) lub pochodzenia (*ex origine*), albo przeciwieństw (*ex contrariis*) bądź poprzez derywację rzeczowników (*ex nominum derivatione*), a niekiedy na podstawie podobieństwa brzmienia. Niektóre wyrazy – jak zauważa autor *Etymologiae* – przeszły z greki do łaciny, inne powstały od nazw miejsc, miast i rzek. Biskup Sewilli miał też świadomość wpływu języków różnych barbarzyńskich ludów na język łaciński. Wskazuje na słowa, których etymologia trudna jest do ustalenia, gdyż nie zachowują one bezpośredniego związku z opisywaną rzeczywistością (Ledzińska A., 2014, s. 235):

5) XXIX. DE ETYMOLOGIA. [3] Sunt autem etymologiae nominum aut ex causa datae, ut „reges’ a [regendo et] recte agendo, aut ex origine, ut „homo” quia sit ex

¹⁵ „W językoznawstwie nowoczesnym – dział traktujący o pochodzeniu i pierwotnym znaczeniu wyrazów. Zestawienia wyrazów, które uważa się za etymologicznie pokrewne, nie mogą mieć jednak charakteru przypadkowego, lecz muszą być oparte na danych gramatyki historyczno-porównawczej, przede wszystkim fonetyki historycznej. We współczesnych badaniach etymologicznych w szerokim zakresie wykorzystuje się dane dotyczące historii wyrazów w poszczególnych jęz. zaczerpnięte z zabytków, dane dotyczące geografii wyrazów zaczerpnięte z opisów dialektologicznych i atlasów gwarowych. Objasnienie etymologiczne wyrazu uważa się za zadowalające, jeśli się pokazuje jego budowę i rozwój znaczeniowy na tle gramatyki historyczno-porównawczej rodziny, do której dany jęz. należy. W wypadku wyrazów niemotywowanych szuka się ich odpowiedników w jęz. pokrewnych oraz rekonstruuje pierwotną postać i pierwotne znaczenie” (Polański K., 2003a, s. 147–148).

¹⁶ Wczesnochrześcijańscy lingwiści, także Izydor z Sewilli, nawiązywali w swoich koncepcjach etymologicznych albo do greckich stoików (za pośrednictwem Augustyna z Hippony), albo do Marka Terencjusza Warrona (Sobotka P., 2015, s. 186).

humo, aut ex contrariis ut a lavando „lutum” dum lutum non sit mundum, et „lucus” quia umbra opacus parum luceat. [4] Quaedam etiam facta sunt ex nominum derivatione, ut a prudentia „prudens”; quaedam etiam ex vocibus, ut a garrulitate „garrulus”; quaedam ex Graeca etymologia orta et declinata sunt in Latinum, ut „silva” „domus”. [5] Alia quoque ex nominibus locorum, urbium, [vel] fluminum traxerunt vocabula. Multa etiam ex diversarum gentium sermone vocantur. Vnde et origo eorum vix cernitur. Sunt enim pleraque barbara nomina et incognita Latinis et Graecis.

Ważnym założeniem w Izydoriańskiej koncepcji języka było uznanie dwojakiej natury motywacji wyrazów – jedne znaki językowe (nazwy) pochodzą z natury (*secundum naturam*) i są nierozzerwalnie związane ze swoim desygnatem, inne tworzone są konwencjonalnie na mocy arbitralnej decyzji ustanawiających je ludzi (*secundum placitum*):

6) Isid. Et. I 29, 2–3: Non autem omnia nomina a veteribus secundum naturam imposita sunt, sed quaedam et secundum placitum, sicut et nos servis et possessionibus interdum secundum quod placet nostrae voluntati nomina damus. Hinc est, quod omnium nominum etymologiae non reperiuntur, quia quaedam non secundum qualitatem qua genita sunt, sed iuxta arbitrium humanae voluntatis vocabula acceperunt.

Tylko w pierwszym przypadku wywód etymologiczny pozwala dotrzeć do głębokiego, prawdziwego sensu słowa, bowiem pomiędzy takim słowem i rzeczą istnieje silna więź, *vis verbi* odbija zatem rzeczywistość pozajęzykową (Ledzińska A., 2014, s. 234).

Zaproponowana przez Sewilczyka i wykorzystywana w jego kompendium procedura wyjaśniania znaczenia wyrazów opiera się przede wszystkim na interpretacji nazw jako wyrażen pochodnych i polega na budowaniu struktur narracyjnych, w których *origo* i *interpretatio* pozwalają określić cechę semantyczną istotną dla *vis verbi*. Wnioskowanie oparte na wywodzie etymologicznym wprowadzają m.in. leksemy *quia*, *quod*, *enim*, a cała struktura przybiera najczęściej kolejność elementów: (A) dane słowo – (B) pierwotne oznaczenie – (C) zgodność semantyczna (A) i (B) jako odbicie oznaczenia *secundum naturam* (Schweickard W., 1985, s. 17), np.:

7) Isid. Et. XIX 7, 2 Malleus vocatus **quia**, dum quid calet et molle est, caedit et producit;

8) Isid. Et. IX 5, 6: Mater dicitur, **quod** exinde efficiatur aliquid. Mater **enim** quasi materia; nam causa pater est;

9) Isid. Et. XX 5, 1. Poculum a potando nominatum; est **enim** omne vas in quo bibendi est consuetudo;

10) Isid. Et. IX 5, 22: Posthumus vocatur eo **quod** post humationem patris nascitur, id est post obitum. Iste et defuncti nomen accipit;

11) Isid. Et. IX 6, 5: Fratres dicti, eo **quod** sint ex eodem fructu, id est ex eodem semine nati.

Stosowany przez biskupa z Sewilli rodzaj budowania motywacji słowa, wyjaśniania jego etymologii i relacji nazwa – rzecz opiera się na mniej lub bardziej prawdopodobnych asocjacyjnych związkach motywacyjnych między zakładaną podstawą oraz ustalaniu synchronicznych lub quasi-synchronicznych stosunków derywacyjnych. W literaturze przedmiotu taki sposób ustalania pierwotnego znaczenia słów utożsamiany jest z etymologizowaniem¹⁷ (inaczej: etymologią ludową, spekulatywną, statyczną, synchroniczną, ontologiczną, mitopoetycką reinterpretacją etymologiczną, atrakcją paronimiczną, asymilacją fonetyczno-semantyczną)¹⁸. Etymologizowanie stoi w opozycji do rekonstruowania czy odtwarzania (etymologii) i jest zjawiskiem nie tyle synchronicznym, ile achronicznym. To achroniczne podejście do języka Piotr Sobotka (2015, s. 251) określa mianem etymologii funkcjonalno-hermeneutycznej w odróżnieniu od etymologii historyczno-porównawczej związanej z diachronicznym nastawieniem do języka.

We współczesnym językoznawstwie historycznym procedury wykorzystywane do formułowania ustaleń etymologicznych rozpoczynają się od określenia miejsca leksemu w systemie języka. Następnie analizuje się jego znaczenie, miejsce w danej grupie semantycznej, ewentualne synonimy i homonimy, zasięg geograficzny. Ważne jest także ustalenie, czy badany wyraz jest izolowany, czy istnieją pokrewne mu leksemy (rodzina wyrazowa). Dalsze działania wyjaśniające polegają na rozpoznaniu, czy jest on żywym derywatem, czy też jest wyrazem niepodzielnym słowotwórczo. Kolejny etap postępowania dotyczy historii leksemu: najstarszych jego poświadczeń i ich form, ewentualnego rozwoju semantycznego. Wywody etymologiczne opierają się na fonologii historycznej, leksykologii i gramatyce porównawczej (czyli na prawach głosowych) języków pokrewnych albo – przy zapożyczeniach – także na prawach głosowych języka, z którego dany leksem pochodzi. Niemalą rolę w dekodowaniu pierwotnego znaczenia odgrywa wiedza o realiach kultury materialnej i duchowej społeczności, w której badane słowo funkcjonuje (Sobotka P., 2011, s. 258; Waniakowa J., 2020, s. 249).

¹⁷ Witold Cienkowski (1972, s. 19) proponuje, aby badane przez niego zjawiska etymologizowania określać mianem reinterpretacji etymologicznej. Jacek Banaszkiewicz (1974, s. 596), zestawiając etymologizowanie ludowe z etymologizowaniem średniowiecznym, podkreśla, że to pierwsze jest zjawiskiem spontanicznym, dokonuje się automatycznie, nieświadomie, a wywołane jest potrzebami codziennej komunikacji. Drugie natomiast podbudowane jest teoretyczną refleksją zakładającą działanie świadome.

¹⁸ Etymologizowanie polega na łączeniu ze sobą dwóch jednostek leksykalnych, między którymi nie ma historycznie udowodnionych związków morfologicznych i semantycznych. Nie wskazuje zatem rzeczywistych aspektów nominacji, a jedynie ukazuje, w jaki sposób ludzie rozumieją nazwę i jak starają się wytłumaczyć pochodzenie (historię) niejasnych dla siebie słów. Szerzej na ten temat pisze Piotr Sobotka (2015, s. 77).

2.3. Etymologia – cel dociekań etymologicznych

W Izydoriańskim ujęciu etymologii *interpretatio* odnosi się wprawdzie do kontekstu gramatycznego, ale wpisuje się w szeroko pojmowany mechanizm poznawczy (Ledzińska A., 2014, s. 229). Poznanie nazwy oznacza bowiem zbliżenie się do istoty rzeczy, dlatego im lepiej znane są nazwy, tym bardziej poszerza się horyzont poznawczy człowieka. Autorytet Izydora z Sewilli zapewnił powszechne uznanie w średniowieczu dla zbudowanych w dziele *Etymologiarum sive originum libri XX* podstaw teoretycznych etymologii, której podstawowym celem było odkrycie natury rzeczy. Ich przydatność opierała się na dwóch przekonaniach:

a) między nazwą a denotatem występuje ścisła i logiczna odpowiedniość, a tym samym cechy przysługujące samej rzeczy odbijają się także w treści jej nazwy;

b) poznawanie istoty rzeczy możliwe jest zatem przez interpretację jej nazwy; rozpoznanie nie przysługuje jednak wszystkim nazwom, lecz tylko tym powstałym *secundum naturam*.

Zaproponowana przez Sewilczyka procedura etymologiczna nie tyle mówiła o rzeczywistych aspektach nominacji (przyczynach powstania znaczenia wyrazu), ile podawała zmitologizowane motywacje przez budowanie opowieści etymologicznych – narracji o denotatach nazw (Sobotka P., 2015, s. 17). Etymologia nazw otrzymywała uzasadnienie wychodzące od uważanych za oczywiste aksjomatów natury epistemologicznej – koncept *origo* bierze początek w księdze *Genesis*, w której Adam nadaje imiona wszystkim istotom żywym zgodnie z istniejącym porządkiem i według ich naturalnej kondycji. Osadzona w *Biblii* koncepcja czasów i historii każe św. Izydorowi pojmować *origo* w szerszej, uniwersalnej perspektywie, obejmującej cały świat i sięgającej do jego początków (Ledzińska A., 2014, s. 238). Dlatego hebrajski uznany został za najświętszy z języków. Status świętych języków przysługiwał także grece i łacinie. W przekonaniu Izydora litery tych trzech świętych języków mają znaczenie symboliczne i mistyczne. Do takich należą choćby α (alfa) i ω (omega), które znaczą odpowiednio ‘początek’ i ‘koniec’, czy greckie τ, które przypomina kształtem i symbolizuje krzyż Pański (Ledzińska A., 2014, s. 192; Sobotka P., 2015, s. 197):

12) Isid. Et. IX 1, 3: Tres sunt autem linguae sacrae: Hebraea, Graeca, Latina, quae toto orbe maxime excellunt. His enim tribus linguis super cruce[m] Domini a Pilato fuit causa eius scripta. Unde et propter obscuritatem sanctorum Scripturarum harum trium linguarum cognitio necessaria est, ut ad alteram recurratur, dum siquam dubitationem nominis vel interpretationis sermo unius linguae adtulerit.

W Izydoriańskim kompendium mamy do czynienia z odtwarzaniem wiedzy faktograficznej ze starożytnej i chrześcijańskiej tradycji encyklope-

dycznej, którą przybliżyć miała gramatyka z jej porządkującymi kategoriami, w tym najistotniejszą dla ludzkiego poznania – etymologią. Celem wywodów etymologicznych miało być bowiem dotarcie do momentu nominacji i źródeł kultury. *Interpretatio* jako pierwszy etap procesu poznawczego pozwalało na dotarcie do *origo* ujmowanego w szerszej perspektywie, obejmującej makrokosmos i sięgającej do jego początków. Tym samym teoria etymologii, podobnie jak sam akt interpretacyjny, stała się częścią średniowiecznej uczoneści, zasadą pozwalającą zrozumieć *Biblię* i świat, a wiedza prowadzić miała do poznania prawdy o świecie stworzonym, za pośrednictwem której można było myślą zbliżyć się do jego Stwórcy (Ledzińska A., 2014, s. 66, 247).

Cel dociekań etymologicznych zaproponowany przez św. Izydora pozostaje w opozycji do współczesnych koncepcji etymologicznych. Dla Władysława Borysia (2005, s. 5) jest nim „odtworzenie pierwotnej motywacji wyrazu (wskazanie jego bezpośredniej podstawy derywacyjnej), wykrycie i objaśnienie jego struktury, wskazanie morfemów słowotwórczych oraz odtworzenie jego przypuszczalnego pierwotnego znaczenia i wyjaśnienie dalszego rozwoju semantycznego”.

Franciszek Sławski (1998, s. 4) twierdzi, że „za podstawowy cel etymologii należy [...] uważać rekonstrukcję motywacji” semantycznej wyrazu, a „tryumfem etymologii jest wytłumaczyć wyrazy niemotywowane pod względem budowy i znaczenia jako twory uzasadnione, motywowane starymi procesami słowotwórczymi (ewentualnie fleksyjnymi) języka”, do czego niezbędna jest dogłębna znajomość realiów kulturowych.

Według Andrzeja Bańkowskiego (2000, s. XII) jest nim „ustalenie genezy danego wyrazu, czyli znalezienie odpowiedzi na pytania, kiedy i skąd się on wzięł w mowie użytkowników danego języka”, a więc nie tyle proces wywodzenia wyrazów współczesnych z domniemanych (hipotetycznych) form prajęzykowych, ile śledzenie zmian semantycznych i poszukiwanie ich przyczyn motywowanych zarówno czynnikami wewnętrznymi, jak i zewnętrznymi: kulturowymi, społecznymi, naukowymi, technicznymi itp.

Podsumowanie

Izydor z Sewilli, ostatni z wielkich ojców łacińskich, człowiek światły i czytany, wywarł olbrzymi wpływ na życie edukacyjne średniowiecza. Wspomniany Braulion z Saragossy, ulubiony uczeń i przyjaciel Izydora, podkreślił znaczenie swojego mistrza dla kultury Półwyspu Iberyjskiego. Uważał go za osobę wysłaną przez Boga, aby uratować ludy iberyjskie

przed barbarzyńską falą, która groziła unicestwieniem starożytnej cywilizacji (Braulion z Saragossy 1850, kol. 16–17).

Sformułowane przez św. Izydora zasady miały usystematyzować analizy etymologiczne oparte na skojarzeniach semantycznych i pozajęzykowych. Zaproponowana przez niego „etymologia ontologiczna” jest doskonałym przykładem użycia techniki gramatycznej dla porządkowania obrazu świata i dla lepszego tego świata zrozumienia przez współczesnych (Ledzińska A., 2014, s. 220; Sobotka P., 2015, s. 96–97). Analiza spekulatywna zasadzała się na założeniu o materialnym podobieństwie między słowami a rzeczami. Poszukiwanie znaczenia wyrazów w połączeniu z ich naturalistyczną motywacją prowadziło do interpretacji rzeczywistości przez ustanowienie ich relacji ze światem ponadmysłowym. Zaproponowane techniki etymologiczne pozwalały wskazać więzi między analizowanymi wyrazami, abstrahując od tego, czy wykazywane wyrażenia są rzeczywiście genetycznie spokrewnione, z pominięciem jednak pośrednich etapów ewolucji semantycznej i morfologicznej leksemów, jak to realizowane jest w nowoczesnym językoznawstwie historycznym. Istotnym założeniem Izydoriańskiej koncepcji etymologii jest przekonanie o wyjątkowej roli języka, który nie tylko umożliwia człowiekowi poznanie świata, lecz odbija także wyższy porządek wszechświata. Zgodnie z zasadami średniowiecznego chrześcijaństwa cechuje go nadana przez Boga harmonia substancji materialnej i duchowej, a etymologia zyskuje znaczenie jako chrześcijańska epistemologia (Schweickard W., 1985, s. 16).

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- [Braulion z Saragossy] *S. Braulionis Caesaraugustani Praenotatio librorum domini Isidori*, 1850, Migne PL (Patrologiae cursus completus), t. 81, kol. 15–17.
- Concilium Hispalense Secundum*, 1850, w: *Concilia*, Migne PL (Patrologiae cursus completus), t. 84, 593–608.
- Concilium Toletanum Quartum*, 1850, w: *Concilia*, Migne PL (Patrologiae cursus completus), t. 84, 363–390.
- Concilium Toletanum Secundum*, 1850, w: *Concilia*, Migne PL (Patrologiae cursus completus), t. 84, 335–342.
- Concilium Toletanum Octavum*, 1850, w: *Concilia*, Migne PL (Patrologiae cursus completus), t. 84, kol. 411–434.

Opracowania

- [Ildelfons z Toledo] *Ildelfonsus Toletanus De viris illustribus*, 1850, Migne PL (Patrologiae cursus completus), t. 81, kol. 27–28.
- [Izydor z Sewilli] *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, 1971, Wallace. M. Lindsay (ed.), t. 1–2, Oxford.

- Banaszkiewicz Jacek, 1974, *Teoria etymologii ludowej a średniowieczne etymologizowanie*, Kwartalnik Historyczny, LXXXI, z. 3, s. 593–599.
- Bańkowski Andrzej, 2000, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Barney Stephen i in., 2006, *Introduction*, w: Stephen Barney i in. (red.), *The Etymologies of Isidore of Seville*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 3–28.
- Bischoff Bernhard, 1961, *Die europäische Verbreitung der Werke Isidors von Sevilla*, w: Manuel C. Díaz y Díaz (red.), *Isidoriana: Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla*, Centro de Estudios San Isidoro, León, s. 317–344.
- Cardelle de Hartmann Carmen, 2014, *Uso y recepción de las „Etymologiae”*, w: Carmen Codoñer (red.), *Wisigothica after M.C. Díaz y Díaz*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze, s. 477–501.
- Cienkowski Witold, 1972, *Teoria etymologii ludowej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Collins Roger, 2012, *Hiszpania w czasach Wizygotów 407–701*, tłum. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Díaz y Díaz Manuel C., 1961, *Isidoro en la edad media hispana*, w: Manuel C Díaz y Díaz (red.), *Isidoriana; colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla*, Centro de Estudios San Isidoro, León, s. 345–387.
- Díaz y Díaz Manuel C., 1982, *Introducción general a San Isidoro de Sevilla*, w: José Oroz Reta i Manuel-A. Marcos Casquero (ed.), *San Isidoro de Sevilla, Etimologías. Edición bilingüe, texto latino, versión española y notas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1982, t. 1–2, s. 1–257.
- Fontaine Jacques, 1959–1983, *Isidore de Séville et la culture classique dans l’Espagne wisigothique*, t. 1–2, Etudes augustinienes, Paris, t. 1–3.
- Fontaine Jacques, 2000, *Isidore de Séville: genèse et l’originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Brepols, Turnhout.
- Gasti Fabio, 2001, *Auctoritates a confronto nelle Etymologiae di Isidoro di Siviglia*, w: Guglielmino Cajani, Diego Lanza (red.), *L’antico degli antichi*, Palumbo Editore Palermo, s. 141–152.
- Gasti Fabio, 2017, *Isidoro di Siviglia e le origini dell’enciclopedismo medievale e moderno*, w: Sergio Audano, Giovanni Cipriani (red.), *Aspetti della Fortuna dell’Antico nella Cultura europea. Atti della tredicesima Giornata di Studi*, Il Castello Edizioni, Foggia-Campobasso, s. 13–39.
- Gasti Fabio, 2020, *Isidoro enciclopedista fra antichità e medioevo*, w: Vincenzo D’Alba, Francesco Maggiore, Vanna Maraglino (red.), *Enciclopedismo antico e moderno*, Fondazione Gianfranco Dioguardi, Bari, s. 119–134.
- Grzegorzczkova Renata, 1991, *Problem funkcji języka i tekstu w świetle teorii aktów mowy*, w: Jerzy Bartmiński, Renata Grzegorzczkova (red.), *Język a kultura*, t. 4, *Funkcje języka i wypowiedzi*, Wrocław, s. 11–28.
- Kikiewicz Aleksander, 2008, *Dwanaście funkcji języka*, LingVaria, III, nr 2 (6), s. 9–27.
- Krynicka Tatiana, 2006, *Izydor z Sewilli jako mistrz kompilacji: organizacja materiału w „Etymologiach” na przykładzie księgi XVII „De agricultura”*, Vox Patrum, r. 26, t. 49, s. 319–333.
- Krynicka Tatiana, 2007, *Izydor z Sewilli*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitw, Kraków.
- Ledzińska Anna, 2014, *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli. Origo et fundamentum liberalium litterarum*, Instytut Języka Polskiego PAN, Kraków.

- Polański Kazimierz, 2003a, *Etymologia* w: Kazimierz Polański (red.), *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, wyd. 3, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków, s. 147–148.
- Polański Kazimierz, 2003b, w: Kazimierz Polański (red.), *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, wyd. 3, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków, s. 697.
- Riché Pierre, 1995, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI–VIII w.)*, tłum. Maria Radożycka-Paoletti, Oficyna Wydawnicza Wolumen, Warszawa.
- Schweickard Wolfgang, 1985, „*Etymologia est origo vocabulorum...*”. *Zum Verständnis der Etymologiedefinition Isidors von Sevilla*, *Historiographia Linguistica*, t. XII, z. 1/2, s. 1–27.
- Sławski Franciszek, 1998, *Pięćdziesiąt lat nad etymologią*, *Rocznik Sławistyczny*, t. 50, s. 3–4.
- Sobotka Piotr, 2011, *Historia badań etymologicznych w świetle koncepcji i metod współczesnej lingwistyki*, *Linguistica Copernicana*, nr 2 (6)/20, s. 247–294.
- Sobotka Piotr, 2015, *Etymologizowanie i etymologia*, BEL Studio, Warszawa.
- Starowieyski Marek, 1967, *Izydor z Sewilli*, *Meander*, t. 22, s. 453–466.
- Van den Abeele Baudouin, 2008, *La tradition manuscrite des Étymologies d’Isidore de Séville: pour une reprise en main du dossier*, *Cahiers de Recherches Médiévales*, t. 16, s. 195–205.
- Waniakowa Jadwiga, 2020, *Polskie słownictwo gwarowe w kontekście etymologicznym (na przykładzie nazw roślin)*, *Gwary Dziś*, t. 12, s. 247–255.
- Wygralak Paweł, 2003, *Potępienie bałwochwalstwa na synodach w Toledo (VI–VII wiek)*, *Vox Patrum*, t. 42, s. 475–486. doi: 10.31743/vp.7172.
- Zientara Benedykt, 1985, *Świt narodów europejskich*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Ruslan Demchyshak¹
Department of Political Science and International Relations
Lviv Polytechnic National University

Yaryna Zavada²
Department of Political Science and International Relations
Lviv Polytechnic National University

Normalization Policy of Ukrainian-Polish Relations in the mid-1930s: Essence, Causes, and Preconditions

[Polityka normalizacji stosunków ukraińsko-polskich w połowie lat trzydziestych XX wieku – podstawy, przyczyny i założenia wstępnej]

Streszczenie: W artykule podjęto próbę analizy wydarzenia historycznego, jakim był proces normalizacji stosunków ukraińsko-polskich w połowie lat trzydziestych XX w. Przeanalizowano przesłanki, które doprowadziły do zawarcia umowy normalizacyjnej w 1935 r. między Ukraińskim Zjednoczeniem Narodowo-Demokratycznym (UNDO) – najbardziej wpływowym wówczas reprezentantem społecznym w środowisku ukraińskim na zachodnich terenach Ukrainy, a rządem Polski reprezentowanym przez przedstawicieli sanacji. Ponadto omówiono przyczyny, które sprzyjały polityce normalizacji. Zawarcie umowy było przełomowym krokiem. W zamian za deklarację lojalności i uznanie przez UNDO polskiej racji stanu rząd miał zrealizować wiele ukraińskich postulatów. Dla UNDO była to okazja do utworzenia reprezentacji parlamentarnej i zapewnienie możliwości funkcjonowania ukraińskich organizacji pozarządowych, a dla sanacji – szansa na uzyskanie sojusznika politycznego wśród Ukraińców w regionie oraz parlamencie RP. W ten sposób zaznaczono równorzędność obywatelską Ukraińców. Jednocześnie podkreślano zbieżność poglądów w wielu kwestiach, ale też wskazywano na sprawy, które powinny być rozwiązane i uporządkowane.

¹ Ruslan Demchyshak, Department of Political Science and International Relations, Lviv Polytechnic National University, Stepana Bandery St. 12, 79000 Lviv, Ukraine, ruslan.dem74@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9499-7889>.

² Yaryna Zavada, Department of Political Science and International Relations, Lviv Polytechnic National University, Stepana Bandery St. 12, 79000 Lviv, Ukraine, z_yaryna@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0001-6094-5397>.

Summary: The article attempts to analyse the historical event that was the process of normalisation of Ukrainian-Polish relations in the mid-1930s. It analyses the rationale that led to the conclusion of a normalisation agreement in 1935 between the Ukrainian National Democratic Union (UNDO) – the most influential social representative in the Ukrainian community in the western territories of Ukraine at the time – and the Polish government represented by representatives of the Sanation. In addition, the reasons that favoured the normalisation policy are discussed. The conclusion of the agreement was a landmark step. In exchange for a declaration of loyalty and the UNDO's recognition of the Polish *raison d'état*, the government was to implement many Ukrainian demands. For the UNDO, it was an opportunity to create parliamentary representation and ensure that Ukrainian NGOs were able to function, while for the Sanation, it was a chance to gain a political ally among Ukrainians in the region and the Polish parliament. In this way, the civic equality of Ukrainians was marked. At the same time, convergence of views on many issues was emphasised, but also issues that should be resolved and put in order were pointed out.

Słowa kluczowe: II Rzeczpospolita; Ukraińskie Zjednoczenie Narodowo-Demokratyczne (UNDO); reżim „rehabilitacyjny”; normalizacja stosunków polsko-ukraińskich; ZSRR.

Keywords: the Second Polish Republic; the UNDO; sanation regime; normalization of the Ukrainian-Polish relations; the USSR.

Introduction

Nowadays, the Ukrainian-Polish relations, which play the role of a strategic partnership, are an important factor in international security, both regional and global, which once again highlights the topicality of relations research between the nations in the past, in particular during the Second Polish Republic. In addition, this issue is relevant from the perspective of studying the attitude of the authorities to national minorities, the combination of domestic and foreign policy strategies, the study of the party-political system of Poland in the interwar period of the twentieth century.

The reference base of the work is based primarily on authentic sources, including archival materials, Ukrainian and Polish periodicals of the period under study, works, and memoirs of direct participants of the events. As for the historiography of the issue, some aspects of the policy of 'normalization' in one context or another are discovered in the works of such domestic scholars as O. Zaitsev (Зайцев О., 1993), (Зайцев О., 1994), L. Zashkilniak (Зашкільняк Л., 1996), V. Komar (Комар В., 2001), I. Soliar (Соляр І., 1995), I. Fedyk (Федик І., 1998).

The research aims to investigate the full range of domestic and foreign policy reasons that led to the policy of normalization of the Ukrainian-Po-

lish relations from the motivation perspective of the Ukrainian side in the face of the Ukrainian National Democratic Union (UNDO) – the most influential representative of Ukrainian society in Western Ukraine as well as the Polish side represented by the ruling ‘sanation’ regime of the Second Polish Republic, and to analyze the content of the normalization agreement of 1935.

The reasons for the “normalization” policy

In the mid-1930s of the XXth century, the tactics of the activities of legal Ukrainian political parties in Western Ukraine to resolve the national question are undergoing certain changes. This transformation, which has led to a new page in the history of the Ukrainian-Polish relations in the interwar period – the policy of resolving mutual disputes through a mutual agreement known as ‘normalization’ – has been induced for some reasons.

Changing the state system of Poland

Among the main factors influencing the correction of the political course of Ukrainian parties changed in the state system of Poland concerning the elimination of democratic parliamentarism. The new constitution of the Second Polish Republic, adopted in April 1935, concentrated power in the hands of the President, sharply limiting the powers of the Sejm, whose number was reduced by more than half. According to the Constitution, the President appointed the Prime Minister, and at the suggestion of the latter – the ministers, convened and dissolved the Sejm and Senate, was the Supreme Commander of the Armed Forces, was given the prerogative to issue various acts without the prior consent of the Prime Minister and was responsible for his actions only “before God and history”.

The new election law (ordination) approved by the Sejm in June 1935 was also anti-democratic. According to Lviv historian Oleksandr Zaitsev, it has become the direct impetus for ‘normalization’ (Зайцев О., 1994, c. 19). After all, according to the new election legislation (elections were indirect), two ambassadors from four candidates were elected from each district to the Sejm. These four candidates were nominated at district election meetings, which included representatives of local authorities, chambers of commerce, trade unions, and delegates for every five hundred voters in the district. The president was given the right to appoint a third of

the senators, the rest were elected by boards of voters consisting of honored citizens (knights of the Polish Order, graduates of higher educational institutions, representatives of self-government bodies) (Громадський голос, 1935, 18 травня), (Czubinski A., 1987, s. 225). It is obvious that such legislation allowed the ruling circles to reject unwanted candidates for ambassadors and senators, thus depriving opposition parties, especially Ukrainian ones, of any chance to form a significant parliamentary representation. Under these circumstances, the effectiveness of the opposition's legal struggle was nullified.

Legal Ukrainian political parties have faced a dilemma: to lose the opportunity to run their representatives in parliament, and thus lose serious leverage over Ukrainian issues on a nationwide scale, or to form their parliamentary representation by negotiating with the Polish government camp. Based on these circumstances, the leadership of the most influential party in Western Ukraine – the Ukrainian National Democratic Union (UNDO), for which parliamentary struggle was one of the main forms of activity, began to lean towards an agreement with the Poles.

Status of UNDO

Along with this, the positions of the UNDO were determined by the specifics of its place and role in the public life of Western Ukraine. After all, the UNDO, having accumulated significant forces of Ukrainians in the struggle to preserve national identity, became the most powerful Western Ukrainian political party, “a spokesman and recognized in the world as a representative of the whole region” (ЦДІАУЛІ, Ф. 359, спр. 209, арк. 83) had a predominant influence on all legal spheres of the political, economic and cultural and educational life of Ukrainians in Galicia. Mass cultural, educational, and public organizations operated under its patronage (Prosvita, Ridna Shkola, Soiuz Ukraïnok, Sokil); all Ukrainian trade and economic associations functioned under the auspices of the party (Tsentrsoiuz, Maslosoiuz, Dniester Credit and Support Society, Auditing Union of Ukrainian Cooperatives, Tsentrobank and others) (Історія суспільних рухів і політичних партій в Україні в ХХ ст. 1993, с. 79); (Політичні партії Західної України, 1991, с. 62]. At the same time, members of the governing bodies of the UNDO headed the majority of economic organizations (O. Lutskyi, Yu. Pavlykovskyi, and others).

The burden of responsibility for creating proper conditions for Ukrainian national life in the region required the UNDO to work diligently and routinely daily, “working and fighting for every, even the smallest position,

which should be included in the positive page of the Ukrainian national balance” (ЦДІАУЛ, Ф. 344, спр. 525, арк. 7). However, the normal functioning of various areas (especially economic) of the social life of Ukrainians in Western Ukraine was impossible without political stability and certainty. But in the context of the gradual elimination of liberal-democratic freedoms and the reduction of the role of parliament in the life of the Polish state, which was reflected in the provisions of the Constitution of 1935, the presence of even a large representation of Ukrainians in the Polish Sejm could not guarantee such stability. An agreement with the government camp would be a stronger guarantee of ensuring normal conditions for the social life of Ukrainians in the new political circumstances. The factor of the above-mentioned realities of the socio-political life of Western Ukraine and the Second Polish Republic as a whole was another reason that forced the UNDO to seek ways of understanding with the ruling circles of the ‘sanation’ regime.

The foreign policy factor

In the list of reasons that prompted the UNDO to ‘normalize’ policy, not the least is the foreign policy factor related to the peculiarities of the vision of political parties in Western Ukraine of the ways to resolve the national issue in the geopolitical dimension. It should be noted at once that Western Ukrainian politicians considered the national question, not on a regional but all-Ukrainian scale. This position is a common thread through the program documents of Ukrainian political parties in Western Ukraine, it is emphasized in speeches and publications by leading figures of Western Ukrainian politics.

In some articles, the UNDO Chairman V. Mudryi openly stated that the party he led had launched a “practical policy of normalizing Polish-Ukrainian relations in Poland given the great historical tasks of Ukrainians in the struggle for the restoration of Ukrainian statehood.” (ЦДІАУЛ, Ф. 344, спр. 525, арк. 6). V. Mudryi also emphasized the integrity of the Ukrainian national idea “as a matter of international significance” in his speeches at the session of the Sejm on December 6, 1935 (Мудрий В., 1936, с. 11); (Biuletyn polsko-ukrainski, 1935, N 50). Editor of the Dilo newspaper (one of the largest and most influential press publications in Western Ukraine, a semi-official UNDO body), one of the leading figures of the Ukrainian National Democracy Ivan Kedryn-Rudnytskyi wrote in his memoirs: “The central issue of relations in Western Ukraine in the 1920s–1930s was an all-Ukrainian problem, there was

a problem of Ukrainian statehood over Dnipro, not the territorial autonomy of Western Ukraine” (Кедрин І., 1976, с. 312).

Soviet Ukraine

It is clear that in this vision of the national question, Western Ukrainian parties adjusted the tactics of a political struggle depending on the situation of Ukrainians in all their ethnic territories, especially in the USSR. Thus, the success of Ukrainization in Soviet Ukraine in the 1920s led to a strong Sovietophile orientation in Western Ukrainian politics. Even the UNDO for some time considered “Soviet Ukraine is a stage for the Conciliar Independent Ukrainian State, which will be realized under the pressure of the conscious masses of the entire Ukrainian people” (Соляр І., 1995, с. 50); (Діло, 1925, 15 липня). In 1927, the Ukrainian Labor Party, led by V. Budzynovskiy, separated from the UNDO, occupying Sovietophile positions.

However, in the early 1930s, the situation changed radically. The collapse of Ukrainization, the total attack on Ukrainian culture, mass repression, forced collectivization in the USSR cause a sharply negative reaction in Western Ukraine. The artificial famine of 1932–1933 finally buried Sovietophile orientations among the Western Ukrainian public. In 1933, the Committee for Aid to the Hungry of Ukraine was established in Lviv, which included leading figures of the UNDO (D. Levytskyi, V. Mudryi, M. Rudnytska, and others). The Dilo newspaper constantly ran columns called Hunger in Ukraine, Save Ukraine, Statistics of Starvation, in which materials dedicated to Holodomor were published. All this anti-Ukrainian terror in the Dnipro Ukraine region demanded that Galicians take responsibility for the fate of all Ukrainians and pushed them to find ways of understanding with Poles on anti-Soviet grounds. It is obvious that this “reckless policy of extermination of Ukrainians in the USSR”, which buried hope for the evolution of the USSR in the direction of national statehood, was one of the factors that prompted the UNDO to conclude a normalization agreement with Polish ruling circles (Діло, 1935, 22 квітня). Another argument in favor of understanding was the belief that the Ukrainian and Polish peoples had a common enemy in the face of the Soviet state and Russian imperialism.

International politics of a wide scale

Nevertheless, the following should be taken into account: the geopolitical vision of the national question by the political parties of Western Ukraine was not limited to the USSR – the Second Polish Republic axis. The conclusion of the same ‘normalization’ agreement, as the well-known Ukrainian historian Yuriy Slyvka, rightly points out, depended on a wide range of international policies, in particular, on “Polish-German rapprochement and simultaneous aggravation of Poland’s relations with the Soviet Union” (СЛИВКА Ю., 1985, с. 237). After all, the UNDO tried to “link the problem of the Polish-Ukrainian relations with the prospect of intervention against the USSR” (Зайцев О., 1994, с. 18). The party’s attitude toward various international forces depended “on the position of those forces toward Bilshovyk regime” (Діло, 1934, 17 вересня).

In case of a conflict between the West and the USSR (the probability of which was estimated as high at the time), the UNDO ideologists considered the Ukrainian issue would be put on the European policy agenda, and in case of the defeat and collapse of the USSR – there would be a real opportunity to create a Ukrainian state. One of the most likely potential rivals of the USSR was Germany. In addition, Germany, perhaps the only Western country, was interested in the collapse of the Versailles system, the system of treaties that consolidated and sanctioned the colonial position of the Ukrainian people in postwar Europe. This circumstance explains the German orientation of some Ukrainian political parties in the interwar period. The conclusion on January 26, 1934, of the Polish-German treaty “on the peaceful settlement of disputes”, which, as Dilo wrote, “goes far beyond the interests of the two neighboring states and may influence developments on the broadest international scale” (Діло, 1934, 31 січня); (Torzecki R., 1972, s. 134), and which meant, in essence, that in case of a conflict with the USSR, Poland would be on the side of the West, in particular, Germany. This was in line with the foreign policy doctrine of the ‘sanation’ regime. So being on the side of the West automatically meant being on the side of Poland. At least for a while, it was perceived that way. Thus, we see that the international factor also pushed the UNDO leadership to reach an agreement with the Polish authorities.

A number of the above-mentioned circumstances has led the UNDO governing bodies to consider the need to “bring about Polish-Ukrainian appeasement at the cost of creating Piedmont in the western Ukrainian lands for the needs of all Ukrainians” (Українська суспільно-політична думка в 20 столітті: Документи і матеріали, 1983, с. 376), that is, the base for the liberation struggles of the Dnipro Ukraine region.

It should be noted that the first attempt to find an agreement between the UNDO and the 'sanation' regime, which took place in 1930–1931, was unsuccessful.

At the same time, the Ukrainian-Polish reconciliation based on the Prometheism doctrine (a concept designed to develop a strategy of the Polish government's attitude to national minorities, developed in the political environment of J. Pilsudski, which, in particular, determined the place of the Ukrainian issue in Polish domestic and foreign policy) could become a reality in case the country developed a political situation that would make an understanding from a tactical point of view beneficial to both parties. In the Second Polish Republic, this situation developed in 1935.

By the mid-1930s, the UNDO became completely disappointed in the effectiveness of opposition methods of struggle and concluded that it was necessary to reach an understanding with the authorities. The line of so-called 'real politics' won. The proof of this was the speech of D. Levytskyi, the chairman of the association in the Warsaw Sejm on February 5, 1935. In his speech, Levytskyi pointed to the need for the Polish-Ukrainian reconciliation in the name of creating a "common platform in the historic mission in Eastern Europe". Only the elimination of the Ukrainian-Polish conflicts, the head of the UNDO claimed, could be a guarantee of ridding Europe of the threat posed by the Soviet Russia. D. Levytskyi stated the readiness of his party to stop fighting the Polish government if it abandons the assimilation policy towards Ukrainians and agrees to create a base in Western Ukraine for the liberation struggle in the Dnipro Ukraine region. It was emphasized that reaching such a compromise would be in line with the strategic interests of both peoples (Діло, 1935, 7 лютого); (Громадський голос, 1935, 16 лютого).

Normalization agreement, its essence, requirements and motivation of the parties UNDO

The proposals of the head of the UNDO caused a wide resonance among the Western Ukrainian public. Other Ukrainian political parties have expressed dissatisfaction with the content, form, and venue of Levytskyi's speech. The press of the Ukrainian Social Radical Party gave a negative assessment of this speech (USRP), Front of National Unity (FNU), and Ukrainian People's Renewal (UPR) – Hromadskyi Holos, Batkivshchyna and Nova Zoria (Громадський голос, 1935). The officials in the Polish state also initially rejected the UNDO's proposals. The Mini-

ster of Internal Affairs M. Zyndram-Kostsiakovskyi reacted to D. Levytskyi's speech with a sharp anti-Ukrainian speech. After that, the UNDO, in need of political allies, tried to reach an agreement with the Polish 'democratic left' opposition. However, in a conversation with the representative of the UNDO I. Kedryn-Rudnytskyi, the leader of the 'democratic left' in the Sejm, S. Tuhut stated the impotence of the opposition and its inability to pass any law (Кедрин І., 1976, с. 207).

The UNDO has resumed its search for ways to cooperate with the government. The date of May 29, 1935, can be considered the beginning of 'normalization'. On this day, the leading members of the UNDO – V. Mudryi (Deputy Chairman of the Party), Volodymyr Tselevych, and Ostap Lutskyi (author of the term 'normalization') – were in the audience with Minister Zyndram-Kostsiakovskyi. Later, on July 8, 1935, a conversation between the UNDO leaders and the Minister of Internal Affairs took place in Lviv again (Кедрин І., 1976, с. 209). The above-mentioned meetings resulted in the conclusion of a 'normalization' agreement between the UNDO and the Polish government. The reasons that prompted the UNDO to come to terms with the 'sanation' regime are discussed in detail above. Why did the Polish ruling circles show readiness for reconciliation this time? To answer this question, we must first clarify the essence of the 'normalization' agreement.

The agreement on the normalization of the Polish-Ukrainian relations in 1935 was concluded only in words and not documented. That is, its future depended solely on the goodwill of both sides. The agreement was based on an electoral compromise. According to the agreement, in each of the 15 districts of Eastern Galicia in the elections scheduled for September 1935, one Ukrainian and one Pole were to be elected to the Sejm.

The government has pledged to provide support to Ukrainian candidates at election rallies. The UNDO, in turn, had to urge Ukrainian voters to vote for the first two candidates, both Ukrainian and Polish. The agreement also provided for the need for prior coordination of Ukrainian candidates with the authorities (Діло, 1936, 10 грудня).

Thus, the UNDO was able to form its parliamentary representation at the cost of certain concessions. However, this 'normalization' agreement did not end there. The condition for understanding was some mutual demands that the parties made to each other. In particular, the UNDO stated that the maximum goal of the party within the Second Polish Republic is the territorial autonomy of the western Ukrainian lands (ДАІФО, Ф. 68, спр. 387, арк. 4). Even after the Fourth Congress (1932), the UNDO, based on the needs of 'practical policy', declared the autonomist slogan

a transitional, temporary task. Some Soviet-era studies, in favor of ideological dogma, argued that as a result of the 'normalization' agreement, the National Democrats "excluded from their program and propaganda the thesis of the struggle for territorial autonomy of Western Ukraine" (История Польши: в 3-х томах., с. 395). Such allegations were a direct distortion of historical facts, as the UNDO went to the polls in 1935 demanding "broad territorial autonomy for all Ukrainian lands in Poland" (ЦДІАУЛ, Ф. 344, спр. 525, арк. 176). The need to grant autonomy to Ukrainian lands has been repeatedly emphasized in the Sejm speeches of the party's chairman Vasyl Mudryi and other members of the Ukrainian parliamentary representation. However, at the initial stage of 'normalization', the UNDO decided not to insist on the immediate implementation of this requirement, expressing hope that as a result of understanding the issue of autonomy will become for Poles "a real need of the internal life of the Polish state" (Мудрий В., 1936, с. 10).

At the same time, the National Democrats put forward a minimum program, some specific demands to the government that needed to be addressed immediately. These requirements concerned various aspects of the political, economic, and cultural life of Ukrainians in the Polish state. They were expressed in the form of so-called 'postulates', which consisted of 18 points.

In particular, it was a question of creating opportunities for Ukrainians to access positions in state institutions and local self-government bodies. Further, the UNDO demanded an end to the process of colonization, that is the settlement of the Polish 'settlers' on the Ukrainian lands. Colonization led to the polonization of Ukrainian ethnic territories in Poland, as well as causing economic damage to the Ukrainian peasantry. A separate item was the issue of amnesty for political prisoners of the Ukrainian nationality, who were mainly in the Bereza Kartuska concentration camp. The UNDO also demanded a change in government policy in the Lemko region. After all, the Polish government supported the Russophile movement, which sought to create a separate Lemko people. The case of the People's House was about returning this important foundation of the Ukrainian people under Ukrainian influence.

High importance was attached to the language issue. The UNDO demanded the official introduction of the term 'Ukrainian' instead of 'Ruthenian', the use of bilingual inscriptions on the signs of various institutions, expanding the scope of the Ukrainian language in the south-eastern lands of the Second Polish Republic. Some of the requirements concerned the scientific and educational spheres. It, first of all, concerning the abolition of the reactionary educational law in force in the Polish

state (Lex Grabski), on the release of the Ukrainian-language school textbooks, the resumption of the activities of closed Ukrainian gymnasiums. The UNDO called on the government to fulfill its promise to establish Ukrainian university and protested against the discriminatory treatment of Ukrainian youth studying at Lviv University. Requirements concerned the admission of Ukrainian specialists to administrative positions in the educational sphere, assistance from the authorities in the functioning of the Scientific Society named after T. Shevchenko and Prosvita society.

A number of the postulates concerning economic issues. In particular, they were about providing loans to Ukrainian financial institutions – Tsentrobank, Land Mortgage Bank, Dniester Mutual Security Company, as well as the creation of certain benefits for the activities of such economic institutions as the Auditing Union of Ukrainian Cooperatives, Tsentrosoiuz, Maslosoiuz, Silskyi Hospodar. Appropriate funds in the state budget should have been provided for the implementation of the above-mentioned postulates” (ДАЛЮ, Ф.1, спр. 491, арк. 3–26); (Biuletyn polsko-ukrainski, 1935, N 5). It should be noted that among the requirements of the UNDO, the “postulates” of economic nature were given importance. This is evidenced by a separate meeting of the Minister of Internal Affairs of the Second Polish Republic Zyndram-Kostsialkovskiyi with the representatives of Ukrainian economic institutions, which took place in Lviv on May 9, 1935, on the eve of the ‘normalization’ agreement (Biuletyn polsko-ukrainski, 1935, N 28, s. 317).

The successful conclusion of the Ukrainian-Polish negotiations and the fulfillment by Ukrainian politicians of their duties to the government was facilitated by substantial support from the Ukrainian Greek Catholic Church, which used its press and controlled political and public organizations to influence Ukrainian voters (Федевич К., 2009, с.174).

The ‘sanation’ regime

The condition of the agreement was also several demands of the Polish authorities to the Ukrainian side. Firstly, the recognition of the autonomy of the western Ukrainian lands as the maximum goal within Poland, that is the agreement, at least temporarily, with the fact of the Polish domination in Western Ukraine (We will remind that till 1932 (IV Congress of the Party) the UNDO stood on positions of non-recognition of legitimacy of the Polish domination). After all, the Prometheanism doctrine, based on which the Ukrainian-Polish understanding

took place, made such a recognition inevitable. Secondly, the Ukrainian parliamentarians elected to the Sejm as a result of an electoral compromise undertook to vote for the budget and other important bills proposed by the government, that is to take a pro-government position.

This time the Polish authorities, in contrast to the situation in 1931, actively responded to the normalization initiatives of the UNDO. The Pro-metheanism doctrine was the conceptual basis of attempts at the Ukrainian-Polish understanding in both 1931 and 1935. However, the political situation in the Second Polish Republic in 1935 made such an understanding beneficial not only for the Ukrainian but also for the Polish side.

The 'sanation' regime felt a certain weakness (especially after the death of Y. Pilsudskyy in May 1935) and needed political allies. After all, a significant part of the Polish public and politicians had a negative attitude towards the new constitution and the election law, intending to boycott the next elections. Under these conditions, the government could not neglect the electorate of Western Ukraine (electoral compromise provided for the active participation of Ukrainians in the elections). The 'sanation' regime also needed the support of future Ukrainian ambassadors and senators to vote on important government bills. In addition, the ruling circles were interested in the union of "national minorities with the Polish state" (ДАЖО, Ф. 1., спр. 491., арк. 65). Such an alliance was a guarantee of stable development of the Second Polish Republic and contributed to the formation of its image of a state that is tolerant of national minorities. After all, the international situation and the likelihood of armed conflicts that could lead to a reshaping of the political map of the world have fueled the problem of Ukrainian ethnic territories in Poland. The 'sanation' regime did not want to share control over the solution to this problem with anyone. We see that the Polish government was "inclined to an agreement no less than the UNDO" because "both sides benefited from the normalization of relations" (Torzecki R., 1972, s. 147).

Conclusions

So, in conclusion, we state that the policy of normalization of the Ukrainian-Polish relations was due to the following reasons. Firstly, the changes in the state system of Poland in the direction of the elimination of democratic parliamentarism, enshrined in the new constitution of the Second Polish Republic in 1935, which put legal Ukrainian political parties in a dilemma: to lose the opportunity to bring their representatives to parliament, or still achieve the formation of their parliamentary repre-

sentation at the cost of an agreement with the Polish government camp. Secondly, the position of the UNDO was determined by the specifics of its place and role in the public life of Western Ukraine, namely, the burden of responsibility for all legal spheres of political, economic, and cultural-educational life of Ukrainians. Thirdly, in the list of reasons for 'normalization' policy not the last is foreign policy factor related to the peculiarities of the vision of political parties in Western Ukraine ways to resolve the national question on a national scale, which took into account both the dimension of the USSR from a wide range of international politics.

Moreover, both the Ukrainian and Polish sides invested both tactical and conceptual components in the understanding. As for the tactical component, for the UNDO it was an opportunity to form a parliamentary representation and ensure the proper functioning of Ukrainian cultural, educational, and economic organizations; for the 'sanation' regime – an opportunity to get a political ally among Ukrainians both in the region and in parliament. The conceptual component of the 'normalization' agreement was based on the mutual conviction that the Ukrainian and Polish peoples have a common enemy in the face of the Soviet state and Russian imperialism, which was based on the presence of points of contact in the views on the international dimension of ways to solve the Ukrainian question in the concept of Galicia as Ukrainian Piedmont and the Prometheism doctrine.

Thus, the 'normalization' agreement was a reaction of the UNDO and the 'sanation' regime to the political situation. Despite the presence of elements of a common conceptual basis, 'normalization' was still more of a "tactical compromise rather than a principled agreement". The strategic goals of the parties remained different. This, in the end, became clear during the implementation of the 'normalization' agreements.

BIBLIOGRAPHY

- Biuletyn polsko-ukrainski, 1935, Warszawa.
Czubinski Antoni, 1987, *Najnowsze dzieje Polski (1914–1983)*, Warszawa.
Torzecki Rzeszy, 1972, *Kwestia ukraińska w polityce III Rzeczy (1933–1945)*, Warszawa.
Громадський голос, 1935, Львів.
Державний архів Івано-Франківської області (ДАІФО), Ф. 68 (*Управління державної поліції Станіславського округу, м. Станіслав, 1921–1939 рр.*), оп. 2, спр. 387.
Державний архів Львівської області (ДАЛО), Ф.1. (*Львівське воеводське управління, м. Львів, 1920–1939*), оп.51, спр.491.
Діло, 1925–1936, Львів.
Кедрин Іван, 1976, *Життя, події, люди. Спомини і коментарі*, Нью Йорк: Видавнича кооператива "Червоної калини", 724 с.

- Мудрий Василь, 1936, *За нормалізацію польсько-українських відносин*, Львів, [Б.в.], 59 с.
- Українська суспільно-політична думка в 20 столітті: Документи і матеріали*, 1983, [Б.м.]: Сучасність, Т. 2. 426 с.
- Центральний державний історичний архів України у м. Львові (ЦДІАУЛ), Ф. 344 (*Українське національно-демократичне об'єднання 1925–1939 рр.*), оп. 1, спр. 525.
- ЦДІАУЛ, Ф. 344 (*Українське національно-демократичне об'єднання 1925–1939 рр.*), оп. 1, спр. 77.
- ЦДІАУЛ, Ф. 359 (*Назарук Осип Тадейович, 1883–1940 рр. – адвокат, письменник, громадський і політичний діяч*), оп. 1, спр. 209.
- Баран Зоя, 1993, *Українське питання в політиці польських партій міжвоєнного періоду (1918–1939)*, Дослідження з історії України. Вісник Львівського університету, Вип. 29. С. 61–69.
- Грицак Ярослав, 1996, *Нарис історії України: формування модерної української нації XIX–XX ст.*, Генеза, 482 с.
- Зайцев Олександр, 1994, *Парламентська діяльність політичних партій Західної України 1922–1939 рр.*, Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня канд.істор.н., Львів, 20 с.
- Зайцев Олександр, 1993, *Представники українських політичних партій Західної України в парламенті Польщі (1922–1939 рр.)*, Укр. іст. Журн, № 1. С. 72–84.
- Зашкільняк Леонід, 1996, *Українсько-польське порозуміння 1935 р. (за матеріалами архіву Я.С. Лося)*, Проблеми слов'янознавства, Вип. 48. С. 62–72.
- История Польши: в 3-х томах*, 1956–1958, М.: Политиздат, Т. 3. 626 с.
- Історія суспільних рухів і політичних партій в Україні в XX ст.*, Вол Б.Д., Лагунова Н.Т., Мороз Ю.М. та ін. Львів: Редакційно-видавничий відділ Львівського університету, 1993. 360 с.
- Комар Володимир, 2001, *“Українське питання” в політиці урядів Польщі (1926–1939 рр.)*, Український історичний журнал, Київ: Наукова думка, № 5 (440). С. 120–128.
- Політичні партії Західної України*, 1991, Львів: ЛДУ, 78 с.
- Сливка Юрій, 1985, *Західна Україна в реакційній політиці польської та української буржуазії (1920–1939)*, К.: Наук. думка, 271 с.
- Соляр Ігор, 1995, *Українське національно-демократичне об'єднання: перший період діяльності (1925–1928)*, Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича, 72 с.
- Федик Іван, 1998, *УНДО, ОУН: ставлення до Польщі*, Львів, 80 с.
- Федевич Климентій, 2009, *Галицькі українці у Польщі (1920–1939)*, К: “Основа”, 280 с.

Abbreviation

- UNDO – Ukrainian National Democratic Union
 USSR – Ukrainian Soviet Socialist Republic
 USRP – Ukrainian Social Radical Party
 FNU – Front of National Unity
 UPR – Ukrainian People's Renewal

Marek Jodkowski¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Działalność charytatywna w Braniewie w latach trzydziestych XIX wieku w świetle kroniki parafii ewangelickiej

[Charitable Activities in Braniewo in the 1830s in the Light of the Evangelical Parish Chronicle]

Streszczenie: Proboszcz parafii ewangelickiej w Braniewie, ks. Leberecht Ferdinand Bock (lata urzędowania 1829–1845), prowadził jej kronikę, w której zawarł informacje dotyczące działalności charytatywnej w tym mieście. Przede wszystkim uwypuklił formy pomocy chorym i wymagającym wsparcia w czasie epidemii cholery w 1831 r. Niekwestionowaną rolę odegrało przy tym Towarzystwo na rzecz Pomocy i Ratunku Chorym (Verein zur Hilfsleistung und Rettung der Kranken). Po jego wygaśnięciu czołowym inicjatorem różnorodnych form troski o potrzebujących okazał się, ustanowiony kilka lat wcześniej, Zarząd na rzecz Ubogich (Armen-Direktorium), będący najprawdopodobniej jedną z deputacji miejskich. Od 1833 r. jego spotkania odbywały się regularnie, co miesiąc. W 1839 r. erygowano Towarzystwo Pomocy Biednym (Hilfsarmenverein), dzięki któremu zintensyfikowano wsparcie udzielane potrzebującym. Dzięki licznym inicjatywom charytatywnym zwalczano w Braniewie biedę i ubóstwo, eliminowano włóczęgostwo oraz żebractwo, a także gwarantowano doraźną, a w niektórych przypadkach nawet długotrwałą pomoc biednym członkom miejscowej społeczności.

Summary: The pastor of the Evangelical parish in Braniewo, Rev. Leberecht Ferdinand Bock (years of office 1829–1845), edited its chronicle, in which he included information on charitable activities in the city. Above all, he emphasised the forms of assistance provided to the sick and those in need during the cholera epidemic of 1831. The Society for Relief and Rescue of the Sick (Verein zur Hilfsleistung und Rettung der Kranken) played an unquestionable role. After the end of the epidemic, the leading initiator of various forms of care for the people in need turned out to be the Board for the Poor (Armen-Direktorium), established a few years earlier, which was most probably one of the city's deputations. From 1833 onwards, its meetings were

¹ Marek Jodkowski, Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, marek.jodkowski@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0001-9793-9935>.

held monthly. In 1839 the Society for the Assistance of the Poor (Hilfsarmenverein) was also founded, which intensified the support given to the people in need. Unfortunately, it ceased its activities rather quickly. As a result of numerous charitable initiatives undertaken in Braniewo, poverty and destitution were combated, vagrancy and begging were eliminated, and immediate (in some cases, even long-term) help for poor members of the local community was guaranteed.

Słowa kluczowe: administracja miejska; działalność charytatywna; epidemia cholery; organizacje charytatywne; Prusy w XIX w.

Keywords: municipal administration; charity; cholera epidemic; charities; Prussia in the 19th century.

Wstęp

Wraz z aneksją Warmii przez państwo pruskie utraciła ona swój jednolity, katolicki charakter. Większość protestantów, ze względu na pełnione funkcje i urzędy, związane niejednokrotnie z administracją państwową, edukacją, wojskiem czy też handlem, osiedlała się początkowo przede wszystkim w warmińskich miastach. Dzięki poparciu władz państwowych już w 1809 r. ustanowiono w jednym z nich, a mianowicie w Braniewie, kaznodzieję ewangelickiego. Erekcja samodzielnej placówki parafialnej w tym mieście nastąpiła kilka lat później, tj. w 1818 r. (Jodkowski M., 2014, s. 212). Od tego czasu postępował jej dynamiczny rozwój, odznaczający się wieloaspektową działalnością, w tym również udziałem w ogólnomiejskich inicjatywach charytatywnych. Mimo udostępnienia czytelnikom monografii Braniewa (Wakar A., 1973; Achremczyk S. i Szorc A., 1995), zainteresowanie dziejami tej placówki duszpasterskiej w polskojęzycznej historiografii ma raczej przyczynkarski charakter (zob. m.in. Jodkowski M., 2019, s. 60–87; Jodkowski M., 2020, s. 313–324; Bażanowski R., 2019, s. 58–61). Jej wyjątkowe znaczenie ukazał miejscowy proboszcz ewangelicki ks. Leberecht Ferdinand Bock (lata urzędowania 1829–1845), który niemal w całości zredagował kronikę tej parafii, noszącą tytuł: *Chronik der evangelischen Gemeinde zu Braunsberg im Ermland in Ostpreußen seit dem Jahre 1772*². Mimo subiektywnej interpretacji faktów dokonanych przez tego autora jest to nieocenione źródło do badań nad historią tego miasta. Dotychczas jednak nie została ona wydana drukiem, dlatego warto przeprowadzić jej analizę, aby scharakteryzować działalność charytatywną w Braniewie w latach trzydziestych XIX w.

² Zdeponowano ją w Evangelisches Zentralarchiv w Berlinie (dalej: EZA), sygn. 507/3051.

Opieka nad ludnością Braniewa w czasie epidemii cholery

Informacje o zachorowaniach na cholere pojawiły się na początku lat trzydziestych XIX w. Zdiagnozowano ją wówczas w Orenburgu na Uralu. Dość szybko przybrała charakter epidemii i zaczęła rozprzestrzeniać się na inne kraje (Müller B., 2014, s. 77–78; Zawadzki W., 2010, s. 32). Pierwszy przypadek śmierci wskutek tej choroby odnotowano w Braniewie 19 września 1831 r. Początkowo strach paraliżował wszelkie inicjatywy dotyczące wzajemnej pomocy wśród jego mieszkańców. Z obawy przed zarażeniem nie udzielano wsparcia nawet najbardziej potrzebującym. Po pewnym czasie zorganizowano w wojskowym lazarecie szpital chole-ryczny, jednak osoby dotknięte chorobą wzbierały się przed hospitalizacją, ulegając pogłoskom o umyślnym truciu pacjentów w tym miejscu (Jodkowski M., 2020, s. 314–315).

Istotny wpływ na poprawę sytuacji epidemicznej miało erygowanie Towarzystwa na rzecz Pomocy i Ratunku Chorym (Verein zur Hilfeleistung und Rettung der Kranken). Jego działalność opierała się na zbiórce ubrań i pieniędzy, a także prowadzeniu jadalni, która najczęściej oferowała chorym zupę. Dzięki rejonizacji miasta sprawowano skuteczny nadzór nad chorymi, umożliwiając natychmiastową interwencję. Do opieki nad nimi pozyskano także dodatkowego lekarza – Bernharda Kaehlera z Królewca. Po 20 listopada 1831 r. epidemia wygasła. Warto jednak nadmienić, że na około 700 zarażonych, zmarło aż 400 osób (Jodkowski M., 2020, s. 316).

Pomoc ubogim i potrzebującym poza okresem pandemii

W 1832 r. proboszcz Leberecht Ferdinand Bock konstatował, że miejska pomoc charytatywna w Braniewie mogła i powinna była wyglądać lepiej. Liczba biednych wydawała się nie na tyle duża, żeby z jeszcze większą troską nie wyjść im naprzeciw. Jego zdaniem miasto to oferowało różnorodne, a przy tym bogate źródła wsparcia. Poza miesięcznymi składkami jego mieszkańców, do Kasy na rzecz Ubogich (Armen-Kasse) kierowano środki finansowe z Funduszu Szpitala św. Andrzeja. Ponadto, kilka lat wcześniej ustanowiono Zarząd na rzecz Ubogich (Armen-Direktorium) (najprawdopodobniej jedna z deputacji miejskich), którego działalność koncentrowała się na trosce o osoby biedne. Funkcjonowanie zarządu określała odrębna instrukcja. Ks. Bock informował, że wspomniane gremium wspierały inne deputacje, których kompetencje obejmowały również pomoc tej grupie ludności. Niestety, ich sumienność i zaangażowanie pozostawiały wiele do życzenia. Stąd też wynikały problemy związane z działalnością

charytatywną w tym mieście. Proboszcz ewangelicki był członkiem opisywanego zarządu. Jak wówczas informował, w ciągu jego czteroletniego pobytu w Braniewie zwołano zebranie tego gremium jedynie dwukrotnie, w dodatku w wyjątkowych sprawach. Duchowny zauważał, że tego rodzaju spotkania powinny odbywać się co miesiąc. Za niewłaściwe traktował także ściąganie opłat na rzecz biednych co kwartał bądź raz na pół roku, zamiast comiesięcznych zbiórek. Wskutek tego uboższym podatnikom opłaty te mogły wydawać się zbyt uciążliwe i wielu z nich odmawiało uiszczenia tych należności. Wspomniany duszpasterz konkludował, że w tych czasach zbyt dużo się pisze, a za mało działa (EZA 507/3051, s. 45–46).

W 1832 r. ks. Bock odnotował, że parafia ewangelicka nie prowadziła szczególnej działalności charytatywnej. W jej imieniu rozdzielał on potrzebującym nieliczne podarunki, wykorzystując na ten cel również ofiary z puszek przeznaczone dla biednych. Parafia gwarantowała jednak pomoc wszędzie tam, gdzie jej oczekiwano. W szczególnych przypadkach posiłkował się usługami darczyńcami. Dotyczyło to przede wszystkim będących w potrzebie chorych. Proboszcz wysyłał stosowne pismo do siedmiu gospodyń i zabiegał, żeby przez dwa-trzy tygodnie po kolei gotowały im zupę. Jak zauważył duchowny, nigdy nie odmawiano jego prośbie. Dzięki temu darczyńcy nie byli zbyt obciążeni, zaś chorzy otrzymywali regularne, a do tego odpowiednie wsparcie. Jak sam stwierdzał, holdował w tym przypadku przezorności, żeby nie nadużywać dobroci ofiarodawcy. Zauważał przy tym, że mniej potrzebujących liczyła parafia ewangelicka od katolickiej. Można byłoby wprowadzić nad nimi w pełni uregulowany nadzór, gdyby doszło do podziału konfesyjnego Kasy na rzecz Ubogich. Jednak, jak konkludował cytowany duszpasterz, zintegrowanie poszczególnych wyznań w tych sprawach było całkowicie konieczne (EZA 507/3051, s. 46).

W 1833 r. uwarunkowania społeczne w Braniewie uległy diametralnej zmianie. Radykalnie zwiększyła się liczba osób wymagających pomocy. Niestety, środki materialne nie były wystarczające. W związku z tym pojawiła się konieczność wzmożonej aktywności władz miejskich i instytucji odpowiedzialnych za działalność charytatywną. 10 lipca tego roku zorganizowano zgromadzenie Zarządu na rzecz Ubogich i związanych z nim miejskich deputacji zajmujących się sprawami potrzebujących. Zdecydowano na nim, że zebrania dotyczące spraw dobroczynnych będą odbywały się regularnie. Ponadto zobligowano zarządców, którym podlegała miejska działalność charytatywna, aby wypełniali swoje obowiązki z większą rozważą i wytrwałością. Zobowiązano się również do pozyskania środków finansowych na rzecz potrzebujących. Tej ostatniej kwestii poświęcono szczególnie dużo uwagi. Proponowano, żeby za pomocą wydrukowanych kartek zwrócić się z prośbą do miejscowej społeczności o zwiększenie ich

comiesięcznych wpłat dla ubogich. Dzięki temu wzrosłyby możliwości objęcia szerszą troską ulicznych żebraków (EZA 507/3051, s. 83).

Większość wspomnianych zarządców wraz z osobami odpowiedzialnymi za obwody/okręgi miasta (Bezirkmänner) przemierzała je, zbierając podpisy dotyczące comiesięcznych opłat. Skutek był ogólnie korzystny. Proboszcz Bock, który wraz z protokolantem Breyerem i piekarzem Kuhnem odwiedzili piąty okręg, przekonał się jednak, że mieszkańcy miasta nie darzyli zaufaniem urzędników odpowiedzialnych za pomoc charytatywną. Powszechnie deklarowano chęć wyasygnowania znaczących datków, jeśli tylko ulegnie likwidacji uliczne żebractwo. Większość z nich zobowiązała się do uiszczania nowych, podwyższonych stawek pieniężnych. W kronice parafialnej odnotowano, że w Braniewie można byłoby zorganizować kompleksową pomoc ubogim, jeśliby tylko władze miasta podeszły do tej sprawy z większą energią i prawdziwie bezinteresowną oraz ofiarną miłością do drugiego człowieka (EZA 507/3051, s. 83–84).

Niemal wszyscy obywatele podpisali deklarację dotyczącą comiesięcznych wpłat, którą przedłożył im proboszcz parafii ewangelickiej wraz z towarzyszami, nawet najbiedniejsi pracownicy dniówkowi i wdowy. Od tego czasu zaczęto zatem organizować zbiórki regularnie, co miesiąc. Pomoc charytatywna przybrała dość pocieszający kształt. Na zimę zakupiono pakuły lniane, które zamierzano sprzedać ubogim po przystępnej cenie. Mennonicki kupiec Boy chętnie przejął sprawę nabycia i podziału tych materiałów, jednak zbyt okazał się niewielki, zaś koszty przedsięwzięcia przewyższyły zaplanowane wydatki. W cytowanej kronice informowano ponadto, że parafia straciła puszkę na rzecz ubogich. Chodziło w tym przypadku o jej przekazanie na rzecz władz miasta. Magistrat rościł sobie bowiem prawo do prowadzenia ogólnej kasy na rzecz biednych. Zresztą datki charytatywne zbierane do puszek przekazywała miastu co pół roku również parafia katolicka. Ewangelicki kronikarz zapisał, że zarząd kościelny nie wzbraniał się przed dostarczeniem lokalnym władarzom tej donacji, ponieważ zależało mu nade wszystko na pokoju i zgodzie między obiema parafiami (EZA 507/3051, s. 84).

W 1834 r. zebrania Zarządu na rzecz Ubogich nadal odbywały się co miesiąc. Dzięki temu na bieżąco dyskutowano o sytuacji materialnej osób potrzebujących. Kronikarz wspominał, że w spotkaniach tego gremium uczestniczyła większość jego członków. Niestety, dysponowano zbyt małymi środkami finansowymi, żeby zniwelować trudne warunki życia miejscowej biedoty. Jej liczba wzrastała, natomiast dobrowolne składki na ten cel malały. Z tego względu szczegółowo rozpatrywano potrzeby każdej z osób znajdujących się w trudnym położeniu. Części z nich zmniejszono wsparcie finansowe, a innym nawet je zawieszono na okres letni. Ze wzglę-

du na całkowicie nieudane zbiory ziemniaków oraz lnu z niepokojem spoglądano na nadchodzącą zimę. Na spotkaniach wspomnianego zarządu sporo uwagi poświęcono bieżącym środkom zaradczym w obliczu groźby kryzysu, który miał dotknąć zwłaszcza biedotę. Niestety, efekty debat nie przekładały się na konkretne rozwiązania. Zdaniem ks. Bocka należało w odpowiednim czasie kupić len i pakule, zebrać składki oraz uprosić członków resursy³ o zorganizowanie koncertów i teatralnych przedstawień, zapewne w celu pozyskania dodatkowych funduszy. Jednak, jak to zwykle bywa w podobnych przypadkach, jeden liczył na drugiego. Wprawdzie wszyscy byli gotowi do świadczenia dobra, ale nikt nie chciał przejąć odpowiedzialności za charytatywne inicjatywy, ponieważ wiązały się one z trudem, uciążliwościami i przykrościami. Na szczęście zima tego roku miała łagodny przebieg (EZA 507/3051, s. 125).

W 1835 r. Zarząd na rzecz Ubogich zaczął wdrażać przedkładane mu propozycje dotyczące form pomocy charytatywnej. Zorganizowano koncerty i teatralne przedstawienia, w czasie których gromadzono fundusze na ten cel. 17 marca tego roku zebrali się członkowie braniewskiego magistratu, Zarządu na rzecz Ubogich i kilku szacownych obywateli miasta, żeby zdecydować o podziale dość sporych środków finansowych zgromadzonych w czasie, gdy wystawiano jedną ze sztuk. Uzgodniono, by zakupić żywność, a zatem mąkę, ziemniaki, chleb itd., a następnie rozdać je potrzebującym. Podziału zakupionych produktów żywnościowych podjął się kupiec Collins. Pomagał mu przy tym jego cieszący się powszechnym poważaniem teść o nazwisku Hinze. Tego roku żniwa były obfitsze, co wróżyło korzystniejszą sytuację osób biednych (EZA 507/3051, s. 165–166).

W 1836 r. kronikarz informował o regularnych zebraniach Zarządu na rzecz Ubogich. Uczestniczyła w nich także większość członków tego gremium. Ks. Bock nakłaniał burmistrza Braniewa, żeby zorganizował obrady, w których wzięliby udział członkowie miejskiej i szkolnej deputacji, jak również opisywanego zarządu. Generowałyby one możliwość wspólnego omówienia ogólnych oraz indywidualnych potrzeb, zgłaszanych zapewne przez osoby wymagające wsparcia. Burmistrz przystał na tę propozycję. Podejmowane na zwoływanych często obradach decyzje niosły pozytywne skutki, przekładające się na poprawę sytuacji biedoty. Największych zmartwień zarządowi przysparzała zwiększająca się różnica między przychodami i wydatkami na pomoc charytatywną. Te ostatnie rosły z miesiąca na miesiąc, zaś wpłaty malały. Znaczące koszty obciążały zwłaszcza Kasę na

³ Klub towarzyski założony w Braniewie w 1817 r. („Zum Zwecke geselliger Unterhaltung im Kreise gebildeter Teilnehmer“), do którego należeli wojskowi z kręgów oficerskich i poważani mieszkańcy miasta. Od 1839 r. gromadzili się w kasynie, wybudowanym przez radcę budowlanego Augusta Bertrama na dawnym placu Szpitalnym (Hospitalplatz); (zob. Buchholz F., 1934, s. 208).

rzecz Ubogich, z której finansowano utrzymanie dzieci osieroconych w czasie epidemii cholery. W trudnej sytuacji znajdowały się również wdowy, których mężowie stali się ofiarami tej pandemii. Umieralność wśród mężczyzn była szczególnie wysoka, co kronikarz przypisywał skutkom wojny, a także nieuporządkowanemu, rozpustnemu życiu niższych warstw społecznych w mieście. W celu uzupełnienia stanu finansowego wspomnianej kasy organizowano koncerty i przedstawienia teatralne, a także, za pośrednictwem zarządów kościelnych, przeprowadzono kolektę w kościołach ewangelickim i katolickim. Poza tym wezwano beneficjentów pomocy charytatywnej, którzy otrzymywali comiesięczną zapomogę, żeby poświadczili konieczność korzystania z tej formy wsparcia. Wydawało się bowiem, że z biegiem czasu sytuacja materialna części z nich uległa poprawie. Weryfikacja przyniosła spodziewany efekt. Niektórym osobom odmówiono dalszego wsparcia, innym zmniejszono je o połowę (EZA 507/3051, s. 201–202).

Ze szczególną uwagą traktowano dobro sierot, pozostawionych na pastwę losu. Dążeniem Zarządu na rzecz Ubogich było przede wszystkim umieszczenie tych dzieci w porządnym rodzinach, troska o ich uczestnictwo w zajęciach szkolnych, a po confirmacji – znalezienie im dobrych mistrzów przyuczających do zawodu oraz zapewnienie im odpowiedniego statusu społecznego. Ostatecznie udało się przejąć opiekę nad kilkoma chłopcami-włóczęgami, którzy zdobywali żywność dzięki żebractwu. Ich los był na tyle trudny, że obawiano się całkowitego wypaczenia moralnego. Niemal na każdym zebraniu, przy aprobacie burmistrza, ks. Bock powtarzał, że dla ratowania tych chłopców lepiej obecnie ponieść ofiarę niż później mieliby oni stać się ogólnym ciężarem, np. gdyby trafili do więzienia i trzeba by utrzymywać ich na koszt społeczeństwa (EZA 507/3051, s. 202–203).

W 1837 r. Zarząd na rzecz Ubogich podtrzymywał regularne zebrania, troszcząc się z roztropnością i zdecydowaniem o ubogich w Braniewie. Na jego prośbę w lutym tego roku odbył się koncert w pomieszczeniu użytkowanym przez resursę. Dochód z niego, opiewający na 64 talary, przeznaczono na cele charytatywne. Podobny charakter miał koncert wykonany również w sali resursy przez muzyka miejskiego Sobolewskiego. Po śmierci miejscowego lekarza Hausbrandta nadzór nad miejskim szpitalem przejął nieodpłatnie żydowski lekarz Jacob Jacobson, dzięki czemu zyskał szczególne uznanie w Braniewie, dlatego bez przeszkód przyjęto go w poczet Zarządu na rzecz Ubogich. Było to dobre posunięcie, ponieważ i w tym gremium wykazał się aktywnością. Urząd lekarza powiatowego otrzymał doktor Weitzenmueller z Labiawy, katolik, który także stał się członkiem zarządu (EZA 507/3051, s. 235).

W 1838 r. spotkania Zarządu na rzecz Ubogich nadal odbywały się regularnie, w każdą drugą środę miesiąca. Kronikarz wspomniał raz jesz-

cze o lekarzach Jacobsonie i Weitzenmuellerze, którzy rzekomo nie pałali do siebie sympatią. W trakcie zebrań siedzieli milcząco obok siebie. Wydawało się nawet, że nie zauważają się wzajemnie. Ks. Bock z dezaprobatą oceniał tę sytuację, twierdząc, że stosunki te niekorzystnie wpływają na opiekę nad chorymi. Każdy jednak z tych lekarzy deklarował pomoc, którą mogli od niego otrzymać ubodzy chorzy. Medycy świadczyli ją niejednokrotnie kosztem swojego czasu i spokoju, kierując się wyłącznie chęcią sprostania cierpieniom nieszczęśliwców. Jednak kronikarz zauważył, że wspólnie podejmowana troska byłaby zapewne jeszcze bardziej skuteczna niż służba na rzecz ubogich w pojedynkę (EZA 507/3051, s. 295–296).

Zima 1838 r. dała się we znaki społeczności Braniewa. Ks. Bock określił ją jako mocną, długotrwałą i suchą. W konsekwencji przyniosła wiele biedy, którą szczególnie odczuły osoby potrzebujące. Z tego względu gromadzono datki, żeby zaopatrzyć potrzebujących w drewno i ziemniaki. W ten sposób udało się w pewnym zakresie zapobiec ludzkiej nędzy.

Wzniosłe zamiary ewangelickiego nauczyciela pisma i rysunku Hoepffnera, żeby założyć Towarzystwo Pomocy (Hilfsverein), trafiały jednak ciągle na przeciwności. Kronikarz miał nadzieję, że w następnym roku troska i praca tego pedagoga zostaną ukoronowane sukcesem (EZA 507/3051, s. 296). Skutki ostrej zimy szczególnie odczuwano na Mazurach. Dotknęła ona zwłaszcza ludzi, wśród których zdarzały się przypadki śmierci spowodowane wychłodzeniem. Niskie temperatury zniszczyły również sadzeniaki. Wezwanie do udzielenia pomocy skierowano do wszystkich życzliwych darczyńców. Jedno ze stowarzyszeń w Królewcu, do którego należeli szacowni obywatele, zorganizowało składkę na zakup sadzeniaków dla biednych mazurskich gospodarzy. Także z innych regionów kraju spływały przygnębiające informacje o zimowych spustoszeniach (EZA 507/3051, s. 296).

W 1839 r. zima nie była tak ostra jak rok wcześniej. W związku z tym sytuacja, w jakiej znaleźli się potrzebujący, wydawała się bardziej znośna. W konsekwencji łatwiej radzono sobie ze świadczeniem dla nich pomocy. Nadzór nad szpitalem miejskim sprawował nadal doktor Jacobson. Uporządkowane funkcjonowanie tej instytucji i właściwy przebieg leczenia nadawały mu rozgłos, tak że nawet powiatowy lekarz ze Świętej Siewierki – doktor Koch – wysyłał do Braniewa pacjentów ze swojego powiatu, oczywiście za odpowiednią rekompensatą. Posadę szpitalnego pielęgniarza po Herrmannie, który wykonywał swoją pracę niedbale, otrzymał inwalida Krafzig. Tego roku erygowano ostatecznie Towarzystwo Pomocy Biednym (Hilfsarmenverein), którego inicjatorem był nauczyciel Hoepffner. Przystąpiła do niego pewna liczba szacownych mieszkańców Braniewa. Działalność towarzystwa polegała na świadczeniu pomocy osobom biednym,

wyszukiwanym dzięki dokładnemu monitorowaniu miasta, które było podzielone na obwody/okręgi. Docierano do biednych ludzi, którzy wstydzieli przyznać się do swojej sytuacji materialnej. Tych zaś, którzy zwodzili członków towarzystwa, czy też wiedli życie włóczęgowskie, przywoływano do porządku. Stawiano nade wszystko kres ulicznemu żebractwu. Żeby osiągnąć zamierzone cele, organizowano zebrania tej organizacji, gromadzono składki, regularnie odwiedzano biedne i dotknięte chorobą rodziny. Troska członków towarzystwa przejawiała się również we wsparciu finansowym bądź dostarczaniu im ubrań czy też posiłków (EZA 507/3051, s. 350).

Zarząd za rzecz Ubogich informował o swoim funkcjonowaniu w stosownych zawiadomieniach, wymieniał w nich biednych, wymagających długotrwałej pomocy, a na drugiej stronie komunikatu wskazywał na osoby, które okazały się niegodne tego rodzaju wsparcia. Aby usprawnić wspólne działania, niektórzy członkowie Towarzystwa Pomocy Biednym brali udział w posiedzeniach zarządu, prezentując swoje postulaty. Poza cytowanym nauczycielem Hoepffnerem szczególną aktywnością wykazali się kupiec i handlarz wyrobów skórzanym Schulz oraz kupiec Klein. Zdaniem kronikarza, miasto wiele im zawdzięczało. Do tych osób dołączył on także mistrza ogniowego Gaua i mistrza stolarskiego Freitagą. Założona przez ks. Bocka kilka lat wcześniej jadalnia, wydająca potrzebującym zupełną, niemal całkowicie zarzuciła swoją działalność, ponieważ jej zakres przejęło wspomniane towarzystwo, samodzielnie odnajdując biednych bądź korzystając z informacji udzielanych przez tego duchownego (EZA 507/3051, s. 350).

Regularne zebrania Zarządu na rzecz Ubogich odbywały się również w 1840 r. Omawiano na nich potrzeby, dotyczące biednych, dokładnie analizując poszczególne przypadki. Towarzystwo Pomocy Biednym kontynuowało swoją działalność z gorliwością, co przynosiło wymierne efekty. Większość mieszkańców Braniewa, którzyłożyli składki do Kasy na rzecz Ubogich, nie stroniła od wsparcia udzielanego wspomnianemu towarzystwu. Umożliwiło to tej organizacji tworzenie dzieł charytatywnych. Tego roku zamknięto ostatecznie jadalnię ks. Bocka. Duchowny obawiał się jednak, że opisywane wyżej towarzystwo zakończy niebawem swoją działalność. Wprawdzie w Braniewie panowało całkowite przyzwolenie dotyczące dobrych i szlachetnych inicjatyw, jednak osoby za nie odpowiedzialne nie odznaczały się wytrwałością. W ten sposób wiele rzeczy rozpoczynano, ale niezbyt wiele kontynuowano, czy też doprowadzono do końca. Obaj lekarze posługujący w Braniewie otrzymali zezwolenie od Zarządu na rzecz Ubogich, by przy nadarzających się okolicznościach, kierując się wiedzą i sumieniem, przepisywali biednym lekarstwa za darmo. Dotychczas bowiem

kierowano chorych z receptami najpierw do magistratu, gdzie zdecydowano, czy bezpłatne lekarstwa z apteki mogą być im zaaplikowane. Tracono przez to na czasie, zaś sytuacja tych osób stawała się coraz cięższa (EZA 507/3051, s. 396).

W 1841 r. Towarzystwo Pomocy Biednym uległo jednak rozwiązaniu, zgodnie zresztą z przewidywaniami ks. Bocka. Przedstawiciele tej organizacji poddali się zniechęceniu ze względu na ograniczenia wprowadzone przez braniewski magistrat. Kronikarz ubolewał nad tym faktem. Gdy tylko powyższe towarzystwo poinformowało władze miasta o swoich zamiarach, duchowny zainicjował reaktywację Towarzystwa Zupnego (Suppen-Verein), które prowadziło jadłodajnię wydającą biednym zupełę. Gospodynie domowe ponownie wyraziły chęć przystąpienia do niego, dzięki czemu wielu chorych, wymagających wsparcia, otrzymało gwarancję opieki, trwającej każdorazowo 4–6 tygodni. Zarząd na rzecz Ubogich kontynuował tego roku swoje regularne, comiesięczne zebrania i opowiadał się za aktywnymi działaniami mającymi na celu pomoc biednym. Ks. Bockowi i burmistrzowi Püschelowi udało się przekonać pozostałych członków tego gremium, aby bezzwłocznie i energicznie wychodzić naprzeciw potrzebom zarówno biednych, którzy wstydzieli się przyznać do swojej sytuacji materialnej, jak i rodzinom dotkniętym chorobą. Puszka z kościoła ewangelickiego na rzecz ubogich, przekazana pod koniec roku magistratowi, okazała się jednak mniejsza niż dotychczas (EZA 507/3051, s. 433–434).

Zakończenie

Kronika parafii ewangelickiej zawiera bogaty obraz wieloaspektowego funkcjonowania Braniewa w latach trzydziestych XIX w. Jego mieszkańcy konfrontowali się na co dzień ze zróżnicowaniem społecznym miasta, w którym żyło wielu biednych, wymagających zewnętrznej pomocy. Nędzę, ubóstwo, a także pochodne tych zjawisk, jak włóczęgostwo czy żebractwo, starano się zwalczać, organizując doraźną pomoc, gwarantując edukację młodemu pokoleniu, czy też umożliwiając potrzebującym zakup produktów pierwszej potrzeby po preferencyjnych cenach. Znaczącą rolę w poprawie bytu najuboższych braniewian odegrały instytucje i stowarzyszenia, mające na celu świadczenie pomocy biednym. Wprawdzie interpretacja wydarzeń, a przy tym rola związanych z nimi osób, nakreślona przez ks. Leberechta Ferdinanda Bocka, wydaje się dość stronnicza, jednak jest to świadectwo licznych inicjatyw podejmowanych w tym mieście pod szyldem działalności charytatywnej.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Evangelisches Zentralarchiv (Berlin), sygn. 507/3051.

Opracowania

- Achremczyk Stanisław, Szorc Alojzy, 1995, *Braniewo*, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, Olsztyn.
- Bażanowski Rudolf, 2019, *Kościół i parafia diecezji mazurskiej. Przeszość i teraźniejszość*, t. 1, Mazurskie Towarzystwo Ewangelickie, Olsztyn.
- Buchholz Franz, 1934, *Braunsberg im Wandel der Jahrhunderte. Festschrift zum 650 jährigen Stadtjubiläum am 23. und 24. Juni 1934*, Ermländische Verlagsgesellschaft, Braunsberg.
- Jodkowski Marek, 2014, *Budownictwo kościoła ewangelickiego na obszarach historycznej Warmii w dobie sekularyzacji (1772–1840)*, *Studia Nauk Teologicznych*, t. 9, s. 209–229.
- Jodkowski Marek, 2019, *Relacje protestantów z katolikami w Braniewie w latach trzydziestych XIX wieku w świetle kroniki parafii ewangelickiej*, w: Jerzy Kielbik (red.), *Życie codzienne na dawnych ziemiach pruskich. Sąsiedzi*, Towarzystwo Naukowe i Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie oraz Muzeum Budownictwa Ludowego. Park Etnograficzny w Olsztynku, Olsztyn, s. 60–87.
- Jodkowski Marek, 2020, *Epidemia cholery w Braniewie w 1831 roku w świetle kroniki parafii ewangelickiej*, w: Tomasz Moskal i Marcin Nabożny (red.), *W przestrzeni słowa i czasu. Księga jubileuszowa dla księdza profesora Jana Walkusza*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 313–324.
- Müller Bettina, 2014, *Die Cholera in Braunsberg. Mit Namenlisten der Choleratoten der Jahre 1848 und 1855*, *Heimatbrief für den Kreis Braunsberg*, s. 70–101.
- Wakar Andrzej (red.), 1973, *Braniewo. Z dziejów miasta i powiatu*, Pojezierze, Olsztyn.
- Zawadzki Wojciech, 2010, *Epidemie cholery wśród katolików Żuław Wielkich i Małych oraz Powiśla w XIX wieku*, *Studia Elbląskie*, t. 11, s. 23–46.

Święta Lipka. Perła na pograniczu ziem, kultur i wyznań, cz. 2, pod red. Aleksandra Jacyniaka SJ i Edgara Sukiennika, Święta Lipka 2020, ss. 470.

Święta Lipka – miejscowość usytuowana na pograniczu Warmii i Mazur – to jedno z najważniejszych sanktuariów Maryjnych w Polsce. Zwana jest popularnie „Częstochową Północy”, co w pełni odzwierciedla jej znaczenie w życiu religijnym mieszkańców świętej Warmii oraz przybyszów z innych części kraju, którzy od wczesnych miesięcy wiosennych do późnej jesieni nawiedzają to miejsce w poszukiwaniu umocnienia wiary przed łaskami słynącym wizerunkiem Matki Jedności Chrześcijan. Od wieków jest to miejsce, w którym modlą się chrześcijanie różnych wyznań. Przybywali tu ewangelicy, co było swoistym ewenementem tego sanktuarium, wzniesionego jako bastion katolicyzmu na terytorium protestanckich Prus Książęcych, ale w bliskiej odległości (zaledwie 300 m) od granicy katolickiego dominium warmińskiego. Należy podkreślić, że Święta Lipka to nie tylko wielkie centrum pielgrzymkowe. Przybywają tutaj bowiem liczni polscy i zagraniczni turyści, by zachwycić się pięknem barokowej bazyliki wraz z otaczającymi ją krużgankami oraz doświadczyć przeżyć kulturowych dzięki koncertom organowym, wykonywanym na wspaniałym instrumencie z ruchomymi figurkami. Świętą Lipkę odwiedza rocznie około 4000 tys. pałników, co sytuuje ją w czołówce najchętniej odwiedzanych miejsc świętych w Polsce.

W 2018 r. księża jezuici, mając świadomość historycznej rangi sanktuarium Maryjnego, postanowili uczcić kilka okrągłych rocznic, które zbiegły się w tym okresie: 400. rocznicę oddania Świętej Lipki pod opiekę króla polskiego Zygmunta III Wazy i jego następców; 125. rocznicę ukończenia miejscowej szkoły muzycznej przez Feliksa Nowowiejskiego, późniejszego wybitnego kompozytora; 50-lecie koronacji łaskami słynącego obrazu Matki Bożej Świętolipskiej przez prymasa Stefana Wyszyńskiego i kardynała Karola Wojtyłę oraz 35-lecie nadania kościołowi tytułu bazyliki mniejszej. Jedną z wielu form upamiętnienia ważnych rocznic było sympozjum popularnonaukowe, zorganizowane 17 marca 2018 r. przez kustosa sanktuarium, ks. dr. Aleksandra Jacyniaka. Wśród prelegentów wystąpili na-

ukowcy reprezentujący różne ośrodki akademickie, archiwalne, muzealne i kulturalne. Nie zabrakło również miłośników historii regionalnej i rodzimych historyków. Pokłosem symposium jest obszerna publikacja, przygotowana pod redakcją ks. dr. Aleksandra Jacyniaka i dr. Edgara Sukiennika, w której znalazły się uzupełnione wersje wystąpień zaproszonych prelegentów oraz artykuły tych autorów, którzy nie uczestniczyli w symposium, ale podzielili się wynikami swoich badań i udostępnił je szerszemu gronu czytelników.

Zakres chronologiczny umieszczonych materiałów jest szeroki, obejmuje zagadnienia od początku chrześcijaństwa w Prusach, aż do czasów współczesnych, gdy 11 sierpnia 2018 r. odbyły się centralne uroczystości odpustowe z racji trzech przywołanych rocznic, z udziałem przedstawicieli Episkopatu Polski, władz państwowych i samorządowych oraz wielu wiernych.

Przybliżmy pokrótce poszczególne opracowania umieszczone w omawianej publikacji. Otwiera ją tekst dr. Seweryna Szczepańskiego z Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie (obecnie Instytut Północny im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie), który omawia starodawne wierzenia pogańskich Prusów, związane z kultem drzew, z których miała emanować nadprzyrodzona siła. Jedno z takich miejsc miało znajdować się w pobliżu dzisiejszej Świętej Lipki. Jej powstanie mogło być efektem zaadaptowania dawnych miejsc kultu na potrzeby nowej rzeczywistości religijnej, która w przypadku sanktuarium świętolipskiego związana była z cudami za sprawą drewnianej figurki Matki Bożej umieszczonej na drzewie lipowym. Kolejny artykuł, autorstwa dr. Arkadiusza Koperkiewicza z Instytutu Archeologii i Etnologii Uniwersytetu Gdańskiego ukazuje problematykę pierwszych chrześcijan w okolicach Świętej Lipki. Autor omawia zachowane stanowiska archeologiczne ze szczególnym uwzględnieniem cmentarzyska w Bezlawkach w pobliżu Świętej Lipki, które uchodzi za najstarsze zachowane cmentarzysko chrześcijańskie Prusów. Tekst kolejnego artykułu dotyczy obecności zakonu krzyżackiego w okolicach Świętej Lipki do 1525 r. Autor dr hab. Jan Gancewski z Instytutu Historii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie przybliżył kilka krzyżackich warowni (Ryn, Kętrzyn, Bezlawki, Sątoczno, Szestno), z których Krzyżacy kierowali akcją osadniczą na omawianym terenie. Następny artykuł, pióra dr. Roberta Klimka, przybliża problematykę nazw jezior Dejnowa i Wirbel, próbując ustalić ich źródła pochodzenia jeszcze z czasów staropruskich. Losy Warmii w czasach staropolskich, aż do wcielenia tej ziemi do państwa pruskiego po pierwszym rozbroju Rzeczypospolitej Dwojga Narodów, z podaniem uwag prawno-ustrojowych, nakreślił dr hab. Dariusz Makiła z Akademii Ekonomiczno-Humanistycznej w Warszawie. Natomiast prof. dr hab. Stanisław

Achremczyk z Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie (obecnie Instytut Północny im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie) ukazał pieczę królów polskich nad Świętą Lipką od czasów króla Zygmunta III Wazy. Autor nie pominął również ważnego aspektu, jakim była walka o prawa diaspory katolickiej w Prusach Książęcych.

Dalsze artykuły dotyczą dziejów samego sanktuarium świętolipskiego. Do Pani Świętolipskiej docierali pielgrzymi z różnych zakątków Rzeczypospolitej w czasach staropolskich. Niemalą odsetek wśród nich stanowili pątnicy z Mazowsza, co podkreślił dr Edgar Sukiennik z Muzeum Jana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego w Warszawie. Współredaktor tomu dotarł do XVII i XVIII-wiecznych źródeł archiwalnych, na podstawie których poświadczył udział Mazowszan w pielgrzymkach, odpustach i przyjmowaniu świętych sakramentów w sanktuarium. Tradycje ekumeniczne Świętej Lipki omówił były dyrektor Muzeum Zamkowego w Malborku, dr hab. Janusz Hochleitner. W swoim opracowaniu ukazał, że ludność ewangelicka zamieszkująca pogranicze Warmii i Prus Książęcych zachowała wiele tradycji katolickiej. Dla społeczności, zwłaszcza w okresie zaborów, bardzo interesującym doświadczeniem było odkrywanie wspólnoty językowej. Sanktuarium było również świadkiem licznych konwersji z luteranizmu na katolicyzm.

W recenzowanej publikacji nie zabrakło zagadnień związanych z problematyką konserwatorską. Wszak sama bazylika, jak i towarzyszące budowle zabytkowe wymagają stałej opieki zarówno ze strony kościelnej, jak i państwowej. W ten nurt wpisał się artykuł dr Elizy Buszko, która omówiła specyfikę konserwacji zabytkowych malowideł w krużgankach odpustowych, wzniesionych w latach 1694–1708 wokół zbudowanego kościoła w stylu barokowym.

Publikację zamyka bibliografia sanktuarium Matki Jedności Chrześcijan w Świętej Lipce za lata 1618–2020, opracowana z ogromną akrybią przez dr. Edgara Sukiennika. Autor zestawil wykaz źródeł rękopiśmiennych, drukowanych i opracowań, które dotychczas ukazały się na temat sanktuarium świętolipskiego. Do rejestru włączył artykuły i notatki prasowe oraz dane internetowe, pokazujące społeczny zasięg kultu Matki Bożej Świętolipskiej.

Nie ulega wątpliwości, że omówiona publikacja stanowi w dużej mierze uzupełnienie dziejów tego pięknego miejsca pątniczego. Wzbogaca ona również historiografię powiatu kętrzyńskiego. Ponadto wskazuje nowe obszary badawcze dla przyszłych miłośników historii lokalnej.

Józef Mandziuk
Warszawa

Paul K. Moser, *Surowość Boga. Religia i filozofia na nowo przemyślane*, tłum. Marek Dobrzeniecki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2021, ss. 318.

Czy Bóg jest surowy? Jeśli surowy, to jak ową surowość pogodzić z głoszonym powszechnie Jego miłosierdziem? Próbę odpowiedzi na te pytania podejmuje Paul K. Moser w wydanej w ubiegłym roku w polskim tłumaczeniu kolejnej książki pod znamienym tytułem *Surowość Boga*. Stawia w niej tezę, że pewien rodzaj surowości jest wpisany nie tylko w charakter samego Boga, lecz również w Jego relację z człowiekiem. Publikacja jest zatem oryginalną próbą zestawienia nie tylko surowości z miłosierdziem, lecz także Bożej sprawiedliwości i miłosierdzia w relacji z człowiekiem.

Paul K. Moser jest amerykańskim filozofem, którego twórczość mieści się w ramach tradycji analitycznej. W swoich badaniach koncentruje się przede wszystkim na epistemologii i filozofii religii. Od roku 1983 wykłada na Loyola University w Chicago, na którym był też szesnaście lat dziekanem Wydziału Filozofii. Jest autorem około 170 artykułów i kilku książek. Do najważniejszych należą: *The Elusive God. Reorienting Religious Epistemology*, *The Evidence For God, Religious Knowledge Reexamined*, *The God Relationship. The Ethics for Inquiry about the Divine*, *Understanding Religious Experience. From Conviction to Life's Meaning*, *The Divine Goodness of Jesus. Impact and Response* oraz prezentowana *The Severity of God. Religion and Philosophy Reconceived*.

Książka składa się z Wprowadzenia w myśl Mosera (autorstwa tłumacza), Wstępu, pięciu rozdziałów i bibliografii. Moser omawia we Wstępie rozumienie pojęcia surowości oraz pełnioną przez nią terapeutyczną funkcję w życiu człowieka. W rozdziale pierwszym (*Surowość a Bóg*) Moser prezentuje własne pojęcie boskości i mądrości Bożej. Precyzuje ponadto związek surowości z moralnym charakterem Boga, zbawczym celem Jego działań wobec ludzi i wolnością podmiotów ludzkich wezwanych do głębokiej przemiany moralnej na wzór Boga. Rozdział drugi (*Surowość a zmienność*) zawiera analizy wpływu zmienności świata na postawę człowieka wobec surowego Boga teizmu judeochrześcijańskiego i miłości *agapē* jako stabilizatora związku Boga z człowiekiem. W rozdziale trzecim (*Surowość a świadectwo*) Moser ukazuje dylematy związane z konfliktem woli ludzkiej z wolą Boga (symbolem jest Ogrójec) i ukryciem Boga przed człowiekiem. Zostały też podjęte kwestie z zakresu epistemologii religii (motywy

poszukiwania Boga, krytyka teologii naturalnej, rola świadectwa, kwestia empirycznego fundamentu wiary w postaci *agapē*, rozumowanie abdukcyjne). W rozdziale czwartym (*Surowość a zbawienie*) autor koncentruje się na kwestii surowości związanej ze zbawczym wysiłkiem Boga wobec ludzi, darmości zbawienia, aktywnej roli człowieka, znaczenia uczynków i wiary, zasługiwania i ludzkiej dyspozycji do przyjęcia zbawienia. W rozdziale piątym (*Surowość a filozofia*) zostaje zaprezentowany projekt filozofii chrześcijańskiej, która winna uwzględniać przesłanie chrześcijańskie, opierać się na Bożej mądrości i praktyce duchowości ewangelicznej. Moser ukazuje też Pawła Apostoła jako przykład filozofa Chrystusa, który dąży do zjednoczenia z Nim przez obumarcie egoizmu, posłuszeństwo Jego woli i kierowanie się miłością *agapē*. W rozdziale tym zawarte są też refleksje dotyczące trzech wersji teizmu i ateizmu (prostego, ewidencjalnego i doksastycznego). Na podstawie wymienionych rozdziałów prezentowanej książki można ukazać kilka zasadniczych idei, na których koncentruje się Moser.

Po pierwsze, twierdzi on, że człowiek jest stawiany w różnych momentach życia w obliczu surowości swej egzystencji w postaci trudu, dyskomfortu, stresu, braku bezpieczeństwa i różnych postaci zła. Może popaść wówczas w stan rozpacz lub uznać, że owa surowość jest dopuszczona przez Boga w imię Jego miłości do człowieka, tym bardziej że człowiek nie zawsze prawidłowo rozeznaje zamiary Boga i w związku z tym ma wobec Niego niewłaściwe oczekiwania. Brak ich spełnienia prowadzi do rozczarowania Bogiem lub do postaw ateistycznych. W tej sytuacji Bóg dopuszcza różne formy surowości jako swoistego środka terapeutycznego, mającego na celu oczyszczenie człowieka z fałszywych wizji i oczekiwań.

Po drugie, Moser przekonuje, że doskonałość Boga może być związana z surowością wobec człowieka z racji moralnych. Bóg, motywowany doskonałą miłością *agapē*, chce bowiem doprowadzić człowieka do zbawienia, czyli pełni życia. Nie stosuje przy tym przymusu, lecz respektuje wolność podmiotu ludzkiego. Relacja między Bogiem a człowiekiem ma być oparta na miłości. Bóg może używać surowości, aby nawrócić człowieka, oczyścić go z egoizmu, zbadać jego motywacje i ukierunkować na wypełnienie Jego woli. Surowość ma zatem sens, ponieważ jej celem jest uzdrowienie woli, pragnień i motywacji. Posługuje się nią osobowy byt boski, który kocha człowieka w sposób doskonały i chce jego najwyższego dobra. Doskonała miłość ma bowiem swój surowy wymiar, o czym świadczą teksty biblijne (zwłaszcza scena Ogrójca). Co więcej, Bóg ustala warunki, na których człowiek z nim współpracuje. Należą do nich ofiarność, gotowość do oddania swojego życia i obumieranie. Ze strony człowieka mogą one być odbierane jako surowe, ale wyłącznie na tych warun-

kach podejmujemy współpracę z Bogiem i dochodzimy do bliskiej z Nim relacji.

Po trzecie, amerykański filozof akcentuje rolę miłości *agapē*. Jest ona przede wszystkim darem Boga, na który człowiek udziela odpowiedzi. Odpowiedź ta nazywa się wiarą. Miłości doświadcza człowiek bezpośrednio (*de re*), a nie za pośrednictwem pojęć i sądów (*de dicto*). *Agapē* jest bezinteresowną miłością, która szuka tego, co najlepsze dla ludzi, nawet dla wrogów. Ma ona wpływ motywacyjny, lecz nie zniewala człowieka. *Agapē* jest wyrazem objawienia się Boga człowiekowi, danym mu w perspektywie pierwszoosobowej. Będąca źródłem *agapē* istota boska działa bowiem przez sumienie. Bóg jest więc dla Mosera źródłem *agapē* i bytem godnym najwyższej czci z racji swego moralnego charakteru. Wiara doświadczona jako forma odpowiedzi na *agapē* (*de re*) ma element interpretacyjny (*de dicto*), odwołujący się do zasady najlepszego wyjaśnienia owego doświadczenia. Dzięki niemu składnik *de re* zaczyna być rozumiany jako osobowy Bóg. Doświadczenie człowieka może wskazywać na to, że został on celowo przez Niego wezwany do porzucenia egoizmu na rzecz bezinteresownej miłości do innych. Pozytywna odpowiedź człowieka na płynące z sumienia wezwanie do *agapē*, przemienienie przez tę formę miłości i zdolność do jej praktykowania są zdaniem Mosera świadectwem na rzecz prawdziwości teizmu.

Po czwarte, Moser podkreśla znaczenie świadectwa na rzecz prawdziwości religii kosztem logicznych argumentów i dowodów. Dokonuje on zatem krytyki tzw. teologii naturalnej, w której zajmowano się argumentacją dotyczącą istnienia i natury Boga. Czyni to z dwóch powodów. Po pierwsze, jej zwolennicy nie potrafili wykazać realności osobowego Boga miłości, o którym mówi się w teizmie judeochrześcijańskim. Po drugie, bohaterowie biblijni nie mieli argumentów teologii naturalnej, co nie przeszkodziło im w nawiązaniu i utrzymywaniu bliskiej relacji z żywym Bogiem. Moser dystansuje się jednak wobec fideizmu. Opowiada się natomiast po stronie ewidencjalizmu, czyli tendencji zmierzającej do oparcia przekonania o istnieniu Boga właśnie na świadectwie. Polega ono na doświadczeniu *agapē*, w wyniku którego człowiek rezygnuje z postaw egoistycznych i zostaje uzdolniony do najwyższej formy miłości. Istnienie i działanie Boga jest najlepszym wyjaśnieniem owej radykalnej przemiany zachodzącej w człowieku. W tym celu Moser rezygnuje ze znaczonego pewnością rozumowania dedukcyjnego na rzecz prawdopodobnego rozumowania abdukcyjnego.

Po piąte, Moser proponuje uprawianie filozofii chrześcijańskiej, której fundamentem jest osobowa mądrość Boża, czyli Jezus i Jego Duch żyjący w człowieku. Uprawianie owej filozofii winno bazować na wewnętrznym

zjednoczeniu z Chrystusem i przemianie dzięki temu całej ludzkiej egzystencji. Ostateczną instancją filozofii chrześcijańskiej jest zatem Jezus Chrystus, który winien mieć wpływ na każdą sferę ludzkiej egzystencji. W filozofii chrześcijańskiej trzeba troszczyć się zatem o spójne świadectwo życia, będącego syntezą wewnętrznych przekonań i praktyką miłości.

Lektura książki Mosera może sprawiać wrażenie, że jest ona nie tyle rozprawą filozoficzną, ile raczej traktatem z zakresu teologii. Taki zarzut pojawia się często w kontekście twórczości amerykańskiego filozofa. Powołuje się on głównie na teksty biblijne, zwłaszcza na Ewangelię i listy Pawła Apostoła, dzięki którym zyskuje pewne racje na rzecz przedstawianych tez. W prezentowanej publikacji Moser nawiązuje jedynie okazyjnie i ogólnikowo do myśli Platona, Arystotelesa, Blaise Pascala i Sorena Kierkegarda. Jego sympatia jest wyraźnie po stronie dwóch ostatnich intelektualistów, od których przejmuje krytyczne nastawienie do rozumowej spekulacji w religii i podkreśla znaczenie właściwego stylu życia przez naśladowanie Boga. Niemniej troska o precyzję języka, analiza pojęć, spójność wyводу i rozważanie logicznych możliwości są istotnymi przesłankami na rzecz tego, aby przyznać pisarstwu tego autora charakter filozoficzny. I co warto podkreślić, powyższe cechy wyvodu Mosera są też wyróżnikiem filozoficznej tradycji analitycznej, do której jest zaliczany.

Wydaje się, że twórczość Mosera można postrzegać jako pewien nurt filozofii sapiencjalnej. Jej celem jest nawrócenie człowieka, wskazanie mu terapii na różne formy cierpienia, uwolnienie od lęku przed śmiercią oraz doprowadzenie do zdobycia życiowej mądrości. Jej przejawem jest m.in. spójność ludzkiej egzystencji.

Moser ma też niewątpliwie swój wkład w rozwój filozofii wiary, w której podkreśla pierwszeństwo łaski, kwestionuje rolę zasług, akcentuje rangę wolności podmiotu ludzkiego i aktywnej współpracy z Bogiem. Bliskie są mu intuicje Johna H. Newmana, Martina Heideggera i Karla Rahnera, którzy, kosztem spekulacji dokonujących się w ramach teologii naturalnej, dowartościowali znaczenie głosu ludzkiego sumienia jako swoistego świadectwa na rzecz realnego istnienia i moralnej natury Boga. Świadectwo, a nie argumentacja są zatem fundamentem wiary religijnej. Moser postuluje też, mimo licznych kontrowersji związanych z tym terminem, konieczność uprawiania filozofii chrześcijańskiej. Jej celem jest nie tylko poznanie osobowej mądrości Bożej, lecz nade wszystko zjednoczenie z Nią i przemiana całej osobowej egzystencji. Filozofia wiary Mosera ma więc charakter personalistyczny.

Książka Mosera jest ważną publikacją, której celem jest przemyślenie na nowo religii i filozofii w kontekście koncepcji grzeszących jednostronnością. Autor proponuje nowe spojrzenie na kwestię surowości, która ma się

stać swoistym środkiem terapeutycznym danym człowiekowi przez Boga w celu wyzwolenia go z egoizmu i otwarcia się na Jego miłosierdzie. Moser akcentuje też potrzebę wrażliwości człowieka na świadectwo sumienia, dzięki któremu ma on okazję doświadczenia objawiającego się Boga. W religii zdaje się bowiem bardziej liczyć siła świadectwa niż siła argumentu.

Karol Jasiński
Olsztyn